

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43

LETO 1983/ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- | | |
|--|--|
| R. Valenčič, | OB 20. OBLETNICI 2. VATIKANSKEGA CERKVENEGA ZBORA |
| A. Strle, | ZRELOST KRISTJANA KOT ZRELOST VERE |
| M. Benedik, | EVANGELJSKA PRIDIGA V KATOLIŠKI OBNOVI |
| S. Janežič, | EKUMENSKI SVET CERKVA |
| S. Ojnik, | TEMELJNA PREDSTAVITEV NOVEGA ZAKONIKA |
| A. Görres, | VERSKA GOTOVOST V PLURALISTIČNEM SVETU |
| F. Perko – V. Grmič – A. Stres, | CERKEV NA SLOVENSKEM IN VPRAŠANJE PLURALNOSTI |
| I. Janžekovič, | ANZELMOV ONTOLOŠKI DOKAZ IN NJEGOVA USODA OCENE |

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1983

letnik 83

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec. Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 880 din, posamezna številka 220 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Na naslovni strani sklepnik iz mariborske stolnice (XVI. stol.)

E P H E M E R I D E S T H E O L O G I C A E Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Rafko Valenčič

Ob dvajseti obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora* (1962-1982)

Ko je po devetnajstih letih vladanja 9. oktobra 1958 umrl papež Pij XII., je slovenski kronist zapisal, da se je Cerkev pod njegovim vladanjem in po njegovi zaslugi »močneje uveljavila kot zelo pomembna duhovna sila sredi splošnih problemov človeštva.« Zato je razumljivo, da je svetovna javnost kot še nikoli do tedaj sledila zadnjim trenutkom njegovega življenja in se svet z njegovo smrtjo čuti »siromašnega in osirotelega«. ¹ Papež Pij XII. je užival ugled duhovnega aristokrata, humanista in znanstvenika. Ni področja v teološki in svetni znanosti, kamor ne bi posegel s svojo besedo. Njegove okrožnice v vojnih in povojnih letih so pomenile zanesljiv odgovor na številna in zapletena, za Cerkev in svet pa zelo pomembna vprašanja (o inspiraciji, literarnih vrstah, o razmerju med vero in znanostjo, o eklesioloških in liturgičnih vprašanjih, o misijonskem poslanstvu Cerkve ipd.)² in so na neki način pripravljale 2. vatikanski cerkveni zbor. Predstavniki znanosti in kulture so priznavali in občudovali njegovo »vsestransko razgledanost, zrelo presojo duhovnih pridobitev in . . . vključevanje novih dognanj v sklop trajnih resnic, ki jih oznanja Kristusova Cerkev«. ³ Dejansko je šlo za vprašanje svobode znanosti in umetnosti oziroma vedno bolj jasne opredelitve avtonomije zemeljskih stvarnosti, ki je našla potrditev na koncilu. ⁴ Kot humanist je Pij XII. v težkih trenutkih in odločitvah človeške zgodovine in Cerkve stopil v bran človeka in njegovih pravic.

Po smrti papeža Pija XII. je bilo vprašanje njegovega naslednika še bolj zaostreno kot sicer. Kdo bo kos duhovni zapuščini, kdo bo kot on predstavljal Cerkev pred novim svetom, ki se poraja? Izbor je bil resnično težaven.

* Predavanje na proslavi zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani sv. Tomaža Akvinskega 7. marca 1983

¹ M. Miklavčič, Apostolski sedež v Rimu, v: Nova pot 10 (1958) 437.

² Prim. okrožnice Pija XII.: *Divino afflante Spiritu* (1943), *Mystici Corporis* (1943), *Mediator Dei et hominum* (1947), *Humani generis* (1950), *Fulgens corona* (1953), *Ad coeli Reginam* (1954), *Evangelii praecones* (1951), *Fedei donum* (1957) ter nagovore raznim skupinam znanstvenikov in radijske govore.

³ M. Miklavčič, Apostolski sedež v Rimu, 437.

⁴ Prim. zlasti CS 36.

Šele trinajsto glasovanje kardinalskega zbora v samoti Sikstinske kapele je prineslo pozitiven izid. Izvoljen je bil beneški patriarh, človek, večč diplomacije in kramljanja s preprostimi ljudmi, mož, ki se je v svojem življenju in delu srečeval z različnimi kulturami vzhoda in zahoda, predvsem pa mož zdravega življenjskega čuta, modre presoje in poln božjega Duha, iz katerega je izhajala ljubezen do Kristusa, njegove Cerkve in vsega človeštva. Bil je to Angelo Giuseppe Roncalli. Ob njegovi izvolitvi za papeža 28. oktobra 1958 je na trgu sv. Petra v Rimu »zavladala mučna tišina«, sledilo je »razočarano mrmranje in šele nato ‚dolžno‘ ploskanje.«⁵

Nekaj podobnega se je tedaj dogajalo v semeniški dvorani v Ljubljani. Bogoslovci smo ob TV sprejemniku sledili dogajanjem v Rimu. Naveličali smo se že črnega dima, ki je tolikokrat zapovrstjo naznanil, da se kardinali še niso ‚domenili‘ o Petrovem nasledniku. Ko smo končno dočakali beli dim, je ob dolgi in slovesni napovedi krstnega imena novega papeža ter imena, ki si ga je izbral kot papež, završalo presenečenje in razočaranje; doslej neznan kardinal, njegova postava, starost . . . vse to je zbujalo mnoga vprašanja. Tedanji prefekt Marijan Smolik je kmalu potem našel sliko novega papeža, ki posvečuje novo baziliko sv. Pija X. v Lurdu, in jo prilepil na oglasno desko. Presenečenje se je prej stopnjevalo kot pa poglobilo.

Papeža Janeza XXIII. so se prijeli nekateri vzdevki, ki so že od začetka zaznamovali njegov pontifikat. Kaj more biti papež, ki je za to službo izvoljen pri 77. letih kakor ‚prehodni papež‘? Pet let mu je bilo dano voditi Cerkev in služiti človeštvu. Dovolj, da je božji Duh po njem svetu sporočil svojo večno mladost, da je v Cerkvi zavela pomlad, da je v ljudeh zraslo zrno upanja. ‚Binkoštni papež‘ se je v svetu razodel v največjem daru Svetega Duha, v daru ljubezni. Papež Janez XXIII. je postal ‚Janez dobri‘. Pesnik Giuseppe Ungaretti ga je imenoval »najbolj človeškega človeka našega časa«.⁶ Janez XXIII. pa je sebe označil kot človeka, ki »čuti težnjo po ljubezni do vseh ljudi«.⁷ V svoji dobroti in človečnosti je objel vse človeštvo in se mu razdajal, hkrati pa se je ob drugih tudi sam bogatil. Prav v tem je bil človek poln evangeljskega uboštva in sprejemljivosti za delovanje in navdihe Svetega Duha. Slovenski kronist ugotavlja, da njegove misli in ideje niti niso bile njegove. Nastajale so »ob njegovem živem stiku z ljudmi vseh smeri mišljenja, raznih narodnosti in ras, a tudi različnih stopenj kulture in socialnih razmer, kakor jih je dobival v neprisiljenem pogovoru s kmeti, delavci, vojaki na fronti, z neznanci na potovanjih, z jetniki v jetnišnicah in bolniki v bolnicah; a tudi z neštetimi tvorci kulture, časnikarji in diplomati.«⁸ Sam

⁵ A. Trstenjak, Misli in čustva sveta ob krsti »prehodnega« papeža, v: Nova pot 15 (1963) 227.

⁶ K. V. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje (MD) 1967, 9.

⁷ Prav tam, 9.

⁸ A. Trstenjak, Misli in čustva . . . , 228.

je bil odprt za besedo in stisko drugega, zato je našel odprtost pri svojih sogovornikih.

Papež Janez XXIII. pa je v zgodovini Cerkve in človeštva zapisan tudi kot ‚koncilski papež‘. Napoved koncila, — bilo je to v baziliki sv. Pavla v Rimu, 25. januarja 1959, — je bila za človeštvo ponovno presenečenje. V svojem govoru v začetku koncila Janez XXIII. zatrjuje, da je bila napoved koncila »nekaj docela nepričakovanega, kakor blisk nebeške luči, razlivajoče sladkost v oči in srca, in hkrati nekaj, kar je zbudilo veliko navdušenje po vsem svetu v pričakovanju koncila«. ⁹ Od prejšnjega koncila — 1. vatikanskega — je preteklo 90 let (1869—1870), od tridentinskega ga loči 400 let. Nihče nima jasne predstave, kako bo koncil potekal, o čem bo razpravljaj, kaj hoče doseči in kaj bo dosegel.

Na praznik materinstva device Marije, 11. oktobra 1962 je koncil začel svoje delo. Cerkev sv. Petra v Rimu je spremenjena v delovno dvorano, kjer se je skozi štiri leta zbiral najbolj številen in tudi najbolj reprezentativen senat katoliške Cerkve. Poleg škofov so bili navzoči še teologi-periti, opazovalci in zastopniki drugih krščanskih Cerkva, župniki in laiki.

‚Koncilski novomašniki‘ — letnik 1962 — smo tedaj bili izbrali okrog oltarja v semeniški kapeli. S polnočno mašo smo tudi mi začeli koncilsko dobro. Začetek našega pastoralnega dela je bil v znamenju koncila. Tudi za nas je začetek koncila pomenil novo upanje in novo pomlad, prav tako kot za našega profesorja Stanka Cajnkarija, glavnega kronista koncila in koncilskih zasedanj pri nas, ki ni mogel skriti tihega veselja, da je marsikatera misel, ki je dozorela pri njegovih velikih učiteljih in vzornikih, Y. Congarju, J. Danielouju, M. D. Chenuju, H. de Lubacu in drugih, in jo je tudi sam sprejel za svojo, našla prosto pot v koncilsko dvorano. ¹⁰ Enemu izmed slovenskih koncilskih očetov, nadškofu Antonu Vovku je bilo dano, da se je lahko ude-

⁹ Govor papeža Janeza XXIII. ob začetku 2. vatikanskega koncila, v: *Koncilski papeška govora*, Ljubljana (CDSB) 1963, 3.

¹⁰ S. Cajnkar je načrtno in študijsko spremljal delo koncila in o njem pisal v revijo *Nova pot*. Prim. Misli o koncilu (Zapiski o 2. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: *Nova pot* 16 (1964) 177—362; Misli o koncilu (Zapiski o 3. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: *Nova pot* 17 (1965) 289—448; Misli o koncilu (Zapiski o 4. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: *Nova pot* 18 (1966) 341—479; Misli o koncilu (Zapiski o 1. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: *Nova pot* 19 (1967) 157—310. V tem je avtor izpolnil pionirsko delo, kot so ga pri drugih narodih izpolnili npr. Y. Congar (*Vatican II, Le Concile au jour le jour*, Cerf, Paris 1963—1966), R. Laurentin (*L'enjeu de Concile*, Cerf, Paris 1962—1966), A. Wenger (*Vatican II, Centurion*, Paris 1963—1966) in drugi.

Prvo predstavitev koncilskih dokumentov pa nam je posredoval K. V. Truhlar v svojih knjigah *Pokoncilski katoliški etos*, Mohorjeva družba, Celje 1967 in *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Mohorjeva družba, Celje 1971. Koncilski misel pri nas odmeva predvsem v revialnem tisku (Družina, Cerkev v sedanjem svetu, Znamenje), nimamo pa o tem monografij (prim. npr. T. J. Šagi-Bunić, *Vrijeme suodgovornosti 1—2*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1981—1982; isti, *Ali drugog puta nema*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1974).

ležil le prvega koncilskega zasedanja. Dovolj, da je okusil koncilsko dogajanje in zarjo prenove, dovolj, da je zlasti kot pričevalec za vero in Cerkev prispeval svoj delež za rast pokoncilske Cerkve. O vlogi drugih slovenskih koncilskih očetov še nimamo ustrezne študije, a bi bila zanimiva in potrebna. Tudi vloga slovenskih peritov ali osebnih svetovalcev koncilskih očetov čaka raziskovalca.

Razmišljanje ob 20. obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora noče biti le navajanje zgodovinskega ozadja pred koncilom in med njim ali osebnih reminiscenc. Tudi ne more biti izčrpen pregled bogastva, ki nam ga je koncil zaupal kot dediščino in vrednoto. Tudi ne gre za kritičen pregled ali obračun, kaj je vesoljna Cerkev in posebej Cerkev na Slovenskem uresničila ali opustila. V tem trenutku se mi zdi to predrzna naloga.

Moj namen je priklicati v spomin in zavest neko dogajanje, ki se je tako v Cerkvi in v svetu kot tudi v nas samih začelo s koncilom. Ali in v koliko smo temu dogajanju zvesti, kako se vanj vključujemo, kakšna je povezanost med začetki in sedanjimi dogajanja koncilске prenove, kako otepi pozabi misli, ki so navdihovale začetke koncila, kako se soočati z novo podobo Cerkve, ki jo moramo uresničevati s skupnimi napori in sredi sedanjega sveta, da bo Kristusova podoba zasijala v svoji prvotni lepoti in privlačnosti? Te in podobne misli so namen našega skupnega razmišljanja.

1. Koncil — pomlad in ‚aggiornamento‘ Cerkve

Temeljne smernice za delo koncila je nakazal papež Janez XXIII. v govoru ob začetku koncila 11. oktobra 1962, ponovil in dopolnil jih je papež Pavel VI. ob začetku 2. koncilskega zasedanja 22. septembra 1963. Tri leta priprave na koncil so pokazala, kako različna so pričakovanja, potrebe vesoljne Cerkve in človeštva. Nekateri so predvsem hoteli, naj Cerkev utrdi svoj položaj bodisi v razmerju do sveta bodisi znotraj lastnih institucij: obsodi naj zmote, utrdi enotnost stališč, se pokaže kot skala, ki ostaja trdna, medtem ko svet gre svojo pot. Podobna pričakovanja in zahteve so ponavljali tudi med koncilskimi zasedanja. Tudi danes bi se nekateri radi vrnili v stare, dobre in mirne čase, ki jih je koncil po nepotrebnem vznemiril in s tem škodoval Cerkvi in njenemu poslanstvu. Janez XXIII. ni nasedel »črnogledim prerokom«, ki so sicer »polni gorečnosti, a nimajo preveč čuta razločevanja in mere«, ki niso sposobni videti drugega »kakor zablodo in propad«. Čeprav ne zanika, da je v Cerkvi in v svetu marsikaj narobe, vendar vidi v sedanjih dogajanjih tudi delo božje previdnosti, ki človeštvo skrivnostno vodi h končnemu cilju in dopolnitvi. Na koncilu je ta papeževa misel našla potrditev v besedi »znamenja časa« (CS 4,1; 11,1), pa naj gre za znamenja božje navzočnosti ali odsotnosti, ki pa od Cerkve terjajo odgovor v dejanjih. Koncil je po besedah Janeza XXIII. predvsem znamenje in obhajanje »zedinjenja

med Kristusom in njegovo Cerkvijo»; je duhovno bogatenje, ki ji bo dajalo moč, da bo »v prihodnost gledala brez strahu«; njegov namen je »doseči, da bi sveti zaklad Kristusovega nauka Cerkev učinkoviteje ohranjala in ga učila«, in sicer v novih okoliščinah, v sedanosti, v oblikah, ki so odprle nove poti katoliškemu apostolatu;« zaveda se, da je »eno jedro starodavnega nauka, vsebovanega v zakladu vere, drugo pa je oblika oznanjevanja tega nauka;« potrebno je torej »narediti korak naprej v poglobitvi nauka in oblikovanju vesti.« Koncil nima namena obsojati zmote, raje bo uporabljal zdravilo usmiljenja kot strogosti.¹¹ Te in druge misli so našle ponovno potrditev v okrožnicah in nagovorih papeža Janeza Pavla II.¹²

Koncil tudi ni definiral novih verskih resnic, kakor je to storil 1. vaticanški cerkveni zbor. Njegova naloga je bila pastoralna, tako imenovani ‚aggiornamento‘, to je podanašnjeje ali prilagoditev Cerkve sedanjemu svetu in njegovim potrebam. Beseda ‚aggiornamento‘ je tako postala ključna beseda koncila. Pri tem ne gre za prilagajanje svetu in njegovemu načinu mišljenja ali življenja, tudi ne za modernizacijo Cerkve v smislu prevzemanja miselnih ali morda tudi institucionalnih struktur. Gre za posodabljanje in podanašnjeje v smislu poti, ki jo je pokazal Kristus, to pa je pot učlovečenja božje Besede. Zato lahko govorimo o ‚aggiornamentu‘ kot vedno novem učlovečenju Kristusa po Cerkvi v ta svet. Kristusova pot je pot služenja človeštvu. »Prišel sem, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jn 10, 10). Prav to je tudi naloga Cerkve: posredovati svetu bogastvo in lepoto božjega življenja. Zato ‚aggiornamenta‘ ni mogoče razumeti kot enkratno prilagoditev trenutnim razmeram oziroma potrebam, kajti to pomeni že zastajanje za stvarnostjo. Gre za stalno pot, ki jo Cerkev kot tako spoznava, sprejema in hodi po njej. Brez dvoma je Cerkev to svojo nalogo prav na zadnjem koncilu globlje spoznala in sprejela. Kristus, ki živi in deluje v Cerkvi in po Cerkvi, se danes po njej učlovečuje za življenje sveta; po njej govori in posluša, se veseli in trpi, se istoveti z vsakim človekom in z vsem človeštvom.¹³ Kaj drugega je Cerkev hotela s koncilom, če ne to, da bi po prenovi božjega ljudstva »vsem narodom zasijal ljubeznivi obraz Jezusa Kristusa«,¹⁴ ki po Cerkvi ljubi vsakega človeka in vse človeštvo.

‚Aggiornamento‘ je torej pot, ki jo je Kristus pokazal Cerkvi, da jo sprejme kot svoje izhodišče za bivanje in delovanje. Je morda to eno izmed spoznanj Cerkve o sami sebi, kakor je papež Pavel VI. to opredelil v začetku 2. koncilskega zasedanja? Odgovor je brez dvoma pritrdilen. Vse preveč so namreč bili mnogi verniki zakoreninjeni v prepričanju in predstavi Cerkve kot nadčasovne ustanove, kot nepremične in neranljive skale, ki ji nihče ne

¹¹ Prim. Govor papeža Janeza XXIII. ob začetku 2. vaticanskega koncila, v: Koncilski papeška govora, 2—8.

¹² Prim. okrožnice Človekov odrešenik (1979), O božjem usmiljenju (1980), Listina o razglasu svetega leta (1983; CD 17, Ljubljana 1983).

pride do živega, mimo katere gredo rodovi in zgodovina, ona pa tako rekoč niti ne zaznava tega mimohoda, kaj šele da bi v njem videla mimohod Gospoda, ki danes trpi, išče, pada, umira . . . Najboljši odgovor, kako je treba razumevati ‚aggiornamento‘, je dal koncil. Koncil je bilo delo Svetega Duha v meri, v kakršni je pokazal stalno pripravljenost slediti vodstvu istega Duha. V začetku koncilskih zasedanj so bile pripravljene ustrezne sheme za posamezna področja cerkvenega življenja. Od prvotnih načrtov skoraj ni ostal kamen na kamnu; izjema je le konstitucija o svetem bogoslužju. Zadnja, 13. shema, poznejša pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu — poleg dogmatične konstitucije o Cerкви gotovo ne le najboljše, temveč tudi najpomembnejši dokument zadnjega koncila — v začetku sploh ni bila v načrtu. Koncilski očetje so tako prvi dali zgled ‚aggiornamenta‘ s tem, ko so odšli na pot, na katero jih je spodbujal Sveti Duh. ‚Aggiornamento‘ ni torej delo človeške iznajdljivosti in prilagodljivosti, je pokorščina božjemu Duhu, ki nas v Kristusu uči, kaj je naša stalna naloga.

2. Koncilsko zorenje

Koncil je poznal in sprejel pot dozorevanja. Kazalo se je ne le v koncilski dvorani, temveč tudi v številnih predavalnicah v Rimu in po svetu, kjer so koncilski očetje in teologi — periti ali drugi ljudje dobre volje sledili klicu novih spoznanj. Kdor je imel to srečo, rekli bi ji lahko celo milost, da je tedaj bil v koncilskem mestu, je tudi sam okušal veselje ob novih spoznanjih in koncilskem zorenju.

Drugo zasedanje koncila je odprl novi papež, Pavel VI. Začelo se je 29. septembra 1963. Pavel VI. je koncil privedel k srečni dovržitvi, 8. decembra 1965. Na njegovih ramah je tudi slonelo glavno breme prenove, ki jo je koncil uzakonil.

Izvolitev Pavla VI. ni bila nepričakovana, kot je bil to primer ob izvolitvi Janeza XXIII. Po smrti Janeza XXIII. 3. junija 1963, ob kateri je svet pretresljivo doživljal odhod papeža ‚Janeza dobrega‘, je Pavel VI. — izvoljen je bil 21. junija 1963 — z imenom nakazal, da hoče biti ‚apostol sveta‘, se do kraja izničiti za dobro Cerkvne in človeštva z delom, potovanji, osebnim trpljenjem . . .

V govoru ob začetku 2. koncilskega zasedanja — ta govor ima naravo okrožnice, kakor je uvodoma rečeno¹⁵ — je Pavel VI. poudaril pastoralno

¹³ Prim. CS 1; Človekov Odrešenik 13—14.

¹⁴ Koncilska poslanica vsem ljudem, v: Pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu, Ljubljana 1966, 101. O ‚aggiornamentu‘ prim. V. Grmič, »Aggiornamento« 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: Znamenje 12 (1982) 301—309.

¹⁵ Prim. Otvoritveni govor papeža Pavla VI. na 2. zasedanju 2. vatikanskega koncila, v: Koncilska papeška govora, 16.

naravo koncila. Ko se s hvaležnostjo spominja vloge Janeza XXIII., se mu zahvaljuje, da je »poživil prepričanje, da katoliški nauk ne sme biti samo resnica, ki bi jo raziskovali v luči vere, ampak da mora biti beseda, ki rodi življenje in delovanje«. ¹⁶ Naloge koncila so postale že bolj jasne, določene in izkristalizirane. Pavel VI. jih je nakazal v štirih težah; gre za poglobitev spoznanja o Cerkvi, za prenavo Cerkve, za delo za edinost kristjanov in za dialog Cerkve s svetom. Trinajst koncilskih dokumentov različno obravnava omenjena štiri temeljna vprašanja sodobne Cerkve. Gre za usmeritev, ki sta jo že med prvim koncilskim zasedanjem opredelila kardinala J. L. Suenens, eden izmed štirih moderatorjev koncilskih razprav, in J. B. Montini, tedaj še milanski nadškof: Cerkev v razmerju do same sebe in Cerkev v razmerju do sveta, *Ecclesia ad intra* in *Ecclesia ad extra*.

Na kratko si priključimo v spomin, kako je koncil na te izzive odgovoril, kaj nam je dal na pot za pokoncilsko prenavo. To bo hkrati tudi osebno in skupno soočenje, koliko smo zvesti koncilskega izročila.

1. Poglobiti spoznanje o Cerkvi — »Obstaja želja, potreba in dolžnost, da Cerkev končno poda poglobljeno definicijo sama o sebi.« ¹⁷ Kako naj Cerkev živi, deluje, pričuje, če ni dovolj poglobila spoznanja o lastnem bistvu in poslanstvu? Mar tega ne pozna še dovolj? Mar ne obstaja že skoraj 2000 let? Mar ni preživela stoletij in dveh tisočletij preganjanj, nasprotovanj, nerazumevanj? Marsikaj tega, kar je v dobi cerkvenih očetov rekla o sebi, je prekril prah stoletij. Potrebno je to na novo odkriti. Sicer se je vedno zavedala, da je božja in človeška ustanova, a je slednje zaradi zgodovinskih razlogov pogosto stopalo v ospredje. Tudi danes je nekateri ne sprejemajo drugače kot le človeško ustanovo, usmerjeno v zemeljske cilje.

Desetletja pred koncilom so Cerkev in zavest pripadnosti Cerkvi postavljala v ospredje. Tudi prispevek slovenskega teologa Franca Grivca ima tu svoje mesto, prav tako številna prenovitvena gibanja — zlasti med mladino — v svetu in pri nas. Potrditev teh prizadevanj in pobudo za nadaljnje raziskovanje je dala okrožnica Pija XII. o Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu (*Mystici Corporis*, 1943). Iz teh virov je črpal tudi 2. vatiškanski cerkveni zbor. Dogmatična konstitucija o Cerkvi je postala ‚magna charta‘ nauka o Cerkvi, ki sebe med drugim opredeljuje kot ‚božje ljudstvo‘, kot ‚nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeštva‘, kot ‚romanco‘ ipd. Ljubši so ji vzdevki, ki izvirajo iz svetega pisma kot ‚stavba, družina, tempelj, božja njiva, nevesta, naša mati . . .‘ kakor primerjave s svetno družbo (popolna družba ipd.; prim. C 6). Objema vse, ki so s krstom postali njeni udje, objema pa tudi vse

¹⁶ Prav tam, 18.

¹⁷ Prav tam, 24.

človeštvo, ki skozi zgodovino potuje k svojemu cilju in dovršitvi. Kakor Kristus, tako se tudi Cerkev s svojim stalnim učlovečenjem v svet isti z vsakim človekom in z vsem človeštvom, da bi vsem posredovala Očetovo ljubezen. Za vsakega želi biti ‚znamenje‘, ki ga bo pritegnilo, da bi premislilo njeno, to je Kristusovo sporočilo.

V Cerkvi, kakor je sama sebe spoznala v koncilskih iskanjih, je ovrednoten tudi zadnji med verniki, če ga sploh tako smemo imenovati. Vsi so deležni istega Kristusovega dostojanstva in poslanstva; vsi so poklicani k svetosti, ki je ena, iz Kristusa izvirajoča, uresničuje pa se sredi življenja vsakega posameznika; na vseh ravneh življenja se uveljavlja soodgovornost, ki danes terja tudi nove oblike institucij za svoje uresničenje (od škofovske sinode, duhovniškega sveta, župnijskih pastoralnih svetov dalje). Potrditev te usmeritve daje tudi novi zakonik cerkvenega prava (1983).

Na tem mestu je umestno vprašanje, kako to, da je ravno v pokoncilskem času toliko vernih ljudi zapustilo Cerkev ali vsaj tesnejšo povezavo z njenim življenjem, medtem ko hkrati drugi, doslej Cerkvi tuji, vedno bolj gledajo v njej ‚znamenje‘ in se zanimajo za njeno življenje. Je morda temu vzrok spoznanje, da ni mogoče pripadati Cerkvi, če z njo tudi ne živiš, sicer je pripadnost brezsmiselna? Ali so morda nastopili časi, ko se otroci ‚izvoljenega ljudstva‘ Cerkvi oddaljujejo, medtem ko prihajajo rodovi bolj žejni resnice in božjega življenja z vzhoda in zahoda? Sedanja usmeritev nekaterih, ki se izraža v reku in drži ‚Kristus da, Cerkev ne‘, ni dovolj psihosociološko raziskana, da bi mogli zadovoljivo odgovoriti, ali more oddaljevanje Cerkvi ali iskanje Kristusa mimo Cerkve privedi do resničnega spoznanja Kristusa.

2. Prenova Cerkve — Druga zahteva koncila, prenova Cerkve, ustvarja enoto z njenim bistvom. Cerkev, ki sebe razumeva in sprejema kot romarico in sopotnico sveta, ve, da je sveta, ker je Kristus, njeno počelo, svet. Toda v svoji sredi ima grešnike, zato je potrebna nenehne prenove, pokore in očiščevanja (prim. C 8). Cerkev pozna vzpone in omahovanja, navdušenje in utrujenost, zaveda se svoje poklicanosti k popolnosti, doživlja pa neuspeh in ponižanja. Njeno priznanje ni le splošno. Priznava, da je v njej preveč oblastiteljnosti in premalo duha služenja, da je zanemarila stik z delavstvom, da tudi sama nosi odgovornost za pojav ateizma, da je življenje njenih članov lahko odtujeno, da ni vedno imela dovolj razumevanja do drugače mislečih ali drugače verujočih, npr. Judov, muslimanov, sestrskih Cerkva ipd.¹⁸ Prav taka potrebuje Kristusove odrešujoče milosti in usmiljenja, kakor to potrebuje tudi vsak njen član in vsak človek, tudi neveren, ki

¹⁸ Prim. CS 19—21; 43; Koncilna poslanica delavcem; Koncilna izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev, Koncilna izjava o verski svobodi.

si iz najbolj notranjih nagibov, ki so nagibi božjega Duha, prizadeva za duhovno rast in popolnost.

Ko Cerkev priznava svojo grešnost in nujnost stalne prenove (*Ecclesia semper reformanda*), s tem kaže notranjo moč, ki izhaja iz Duha, »ki prenavlja obličje zemlje«, kaže zaupanje in vero vanj, ki ji je Odrešenik. Prenovo hoče najprej izpolnjevati v lastnem življenju in delovanju, da bi tako bila svetu pobuda in znamenje za kritičnost in prenavljanje. To ni le pedagoški prijem; gre za evangelijski kvas in sol, ki sebe prenavlja, da bi druge spodbujal k prenavljanju.

V prizadevanju za prenavljanje se je koncil dotaknil domala vseh področij cerkvenega oziroma verskega življenja, ki posredno vplivajo tudi na prenavljanje družbenega življenja. Ne bom našteval teh področij začevši s prenavljanjem bogoslužja, ki jo je uzakonil prvi dokument koncila s konstitucijo o svetem bogoslužju. Omenim naj le, da je za osebno in notranjo prenavljanje predvsem potrebno iskreno in vztrajno prizadevanje, ki je sad pokorščine božjemu Duhu. Ta človeka od znotraj vzgaja in vodi k zrelosti in odgovornosti zase in za svet. Za zunanjo prenavljanje pa je predvsem pomembna pastoralna moč, da tedaj ko prenavljamo, ne rušimo, ko gradimo novo, ne zanemarimo prejšnjega. Pokoncilski euforiji, ki nima nič opraviti z resnično prenavljanjem, je zaradi neupoštevanja teh zakonitosti v marsičem šla mimo koncilski misli. Sklicevanje na naprednost je že v svoji zasnovi nekoncilsko. Tisto, v čemer naj vsak človek, tudi kristjan prednjači drugim, je ljubezen. Cerkev naj vedno bolj postaja *Ecclesia caritatis*, ki si prizadeva za prenavljanje sebe in sveta v ljubezni in iz ljubezni do Kristusa. Notranje in zunanje prenavljanje je Cerkev sposobna prispevati svoj delež pri prenavljanju zemeljskih struktur v duhu evangelija. To področje pa je prvenstvena naloga vernih laikov.¹⁹

3. Delo za edinost kristjanov — Razdeljenost krščanskega sveta je »duhovna drama«²⁰ koncila in vse Cerkve. V nekem smislu je tudi razdeljenost sveta duhovna drama vsega človeštva. Zasluga papeža Janeza XXIII. je, da se je na koncilu in pozneje uveljavilo načelo: Glejmo predvsem na to, kar nas druži, kar nam je skupnega, ne pa na razlike; bolj je treba poudarjati zasluge, kot pa pogrevati napake. Izkušnja je pokazala, da se ni motil. Ker je upošteval to načelo, se je lažje približal ljudem drugačnih nazorov, pa tudi drugi so se lažje približali Cerkvi.

Spoštovanje človeka Cerkvi narekuje, da spoštuje njegovo prepričanje. Predvidevati je treba, da je drugi o kakšni stvari prepričan v dobri veri. Ako mu to odrekamo, nismo ustvarili možnosti za skupni pogovor, razumevanje in zbliževanje. Kdor se vede kot posestnik popolne resnice, je dejansko daleč od resnice, ki je večja in bolj vzvišena od njegovih spoznanj.

¹⁹ Prim. LA 9—14; CS 40—45.

²⁰ Prim. Otvoritveni govor Pavla VI. . . 29.

Pač pa je na poti k resnici in Resnici tisti, ki odpira sebi in drugim pota do njenega spoznanja.

Ponižno priznanje, da smo marsikdaj drug drugemu storili krivico, da smo morda bolj uveljavljali lastne načrte kot pa Kristusovo naročilo in prošnjo, »da bi bili vsi eno« (Jn 17, 21) in »da se ljubite med seboj« (Jn 15, 12), je storilo več za medsebojno zблиžanje in razumevanje kot stoletja prerekanj in anatema. Oboje je sedaj za nami, pot lahko nadaljujemo v zvestobi Kristusovi ljubezni in resnici.

4. Dialog Cerkve s svetom — Obnoviti dialog Cerkve s svetom je bila in je še vedno ena najpomembnejših nalog koncila in pokoncilске preнове. Obstajajo stopnje dialoga med Cerkvijo in svetom, ki jih lahko strnemo v naslednje premise: 1. Cerkev in svet sta avtonomni stvarnosti, čeprav sta in živita v medsebojni povezanosti. Svet ima lastne zakonitosti razvoja, ki naj jih človek odkriva in upošteva, hkrati pa naj se zaveda, da izhajajo iz Boga. Pri tem svet ne potrebuje paternalistične pomoči Cerkve. (prim. CS 36); 2. V ospredju skrbi Cerkve je človek, ustvarjen po božji podobi, osebno poklican v življenje in h končnemu cilju, to je k združenju z Bogom, v Kristusu odrešen in zaznamovan z milostjo in delovanjem Svetega Duha. Cerkev vabi vsakega človeka, naj prisluhne svoji notranjosti, kjer odkriva skrivnostno božje delovanje in spoznava svojo poklicanost ter se odpre temu delovanju (prim. CS 16; 21); 3. Cerkev ugotavlja, da je sedanji svet poln nasprotij: napredka ali zasužnjevanja, zrelosti ali manipulacije, upanja ali negotovosti, človečnosti ali razčlovečenja . . . Kljub temu spoznava, da so za njeno delovanje dane nove možnosti, npr. možnost za dosego večje zrelosti v veri, vrednotenje človekovega dostojanstva, prizadevanje za pravičnost, mir in svobodo, medsebojna povezanost človeške družbe ipd. Cerkev tudi želi prispevati svoj delež, saj se prizadevanja sedanjega sveta v marsičem povsem ujemajo z načrti božjega kraljestva; 4. Cerkev si posebej prizadeva za obnovo dialoga s svetom na tistih področjih, kjer imajo laiki njim lastno nalogo prekrasiti jih z evangeljskim duhom: gre za zakon in družino, delo za napredek, kulturno, politično in gospodarsko življenje, delo za mir in pravičnost, mednarodno skupnost ipd.; 5. Zavest, da je poslana služiti vsemu človeštvu, ji ne dopušča, da bi se zaprla vase, da bi premlévala le lastne težave in probleme, temveč ji narekuje dolžnost, da se zanima za svet, za katerega je poslana, da bi mu bila znamenje božje navzočnosti, ljubezni in odrešenja.

Ta dialoški duh se je uveljavil že med koncilom in v letih po koncilu zlasti v okrožnicah papeža Pavla VI.,²¹ nadaljuje pa ga papež Janez Pavel II. s svojimi okrožnicami, govori in potovanji.²²

²¹ Prim. okrožnico *Ecclesiam suam* (1964), *Populorum progressio* (1967).

²² Prim. *Človekov Odrešenik* (1979), *O človeškem delu* (1981), *Govor v UNESCO* (1980; CD 8, Ljubljana 1980).

Dialog, kakršnega Cerkev vodi s sedanjim svetom, ni koristoljuben, se pravi, da noče le pridobivati drugih za neko prepričanje. V ospredju je resnica, h kateri naj težijo vsa prizadevanja človeštva. Ta dialog se varuje vsakega obsojanja človeka, ki se moti. Pač pa mu gre za to, da od znotraj pomaga pri prečiščevanju prizadevanj in dejanj. Evangeljski kvas deluje od znotraj, postavljen je v testo. Resnici niso potrebne ne prisila ne vsiljevanje ne novačenje; njena moč izhaja iz njene narave, obvezuje sama po sebi in ne zaradi zapovedi. Ko torej Cerkev z vso dobrohotnostjo sprejema sedanji svet, pričakuje, da bo z isto dobrohotnostjo svet tudi njo sprejemal. Ko se zaveda svojega poslanstva in svetu posreduje bogastvo božjega življenja, se zaveda, da tudi sama od sveta mnogo sprejema (prim. CS 43—44).

Sklepne misli²³

Koncil je bil in je še vedno za Cerkev ‚kairos‘, to je milostni čas in dogajanje. Ne le za Cerkev kot celoto, tudi za vsakega izmed vernikov. Na različne načine sicer doživljamo koncilski kairos: starejši rod kot pričakovanje koncila, spremljanje njegovega dela v času koncilskih zasedanj in njegovo uresničevanje po koncilu; koncilski rod, ki je začel svojo pastoralno poslanstvo med pripravami in koncilom, sprejema koncil kot uresničevanje njim zaupane naloge; mladi rod, rojen v letih koncila, sprejema koncil kot dvojno mladost, svojo in Cerkve.

1. Koncil je in ostane predvsem delo Svetega Duha. Tistega Duha, ki je papežu Janezu XXIII. dal navdih za sklicanje koncila, ki je vodil delo koncila in pokoncilске preнове. Isti Duh je Cerkev in svet vedno znova presenečal in bogatil z izborom koncilskih in pokoncilskih papežev, tako različnih po svojih človeških darovih in sposobnostih, vendar je vsak izmed njih vtisnil Cerkvi in svetu pečat svoje osebnosti. Kakor da nam je tudi v tej različnosti božji Duh hotel pokazati, da mu ni do uniformiranosti, da je vsak človek enkrat in neponovljiv kot oseba v bivanju in poslanstvu; tak pa je človek v največji meri tedaj, ko je pokoren vodstvu Svetega Duha.

2. Koncil ni toliko odgovor kot izziv našemu času. Če bi dal le odgovore, bi ti zaradi hitrega razvoja sveta kmalu zastareli. Koncil ni rešil vseh vprašanj in tudi ni predvidel vseh novih vprašanj, temveč je dal le usmeritve, ki naj jih tako posameznik kot celotna Cerkev sprejme, da se bodo lahko odločali za pravo pot. Kakor je božja beseda, zapisana v svetem pismu, ki jo je koncil ovrednotil in ji dal ustrezno mesto v bogoslužju in življenju Cerkve, dana, naj vodi človekovo življenje, tako nam je dana tudi koncilska beseda kot usmeritev na pot v življenje sedanjega časa.

²³ Za sklep še to-le: mednarodna revija *Diakonia* (13 /1982/ zv. 6) je v celoti posvečena 20. obletnici začetka 2. vatikanskega koncila. Prim. še *Razni, Realizzare in Concilio. Il contributo di Comunione e Liberazione, Milano (Tiemme) 1982*. Pri nas ni bilo pomembnejših odmevov ali prispevkov ob 20. obletnici začetka koncila.

3. Drugi vatikanski cerkveni zbor velja predvsem za pastoralni koncil. V nekem smislu je vsak koncil pastoralen, saj mu gre za prenovitev odnosa med Bogom in človekom, med Kristusom in njegovo Cerkvijo. Ni resnično pomembnega pastoralnega vprašanja, ki mu zadnji koncil ne bi bil posvetil dolžne pozornosti in tako posredoval usmeritve za prenavo pastoralnih dejavnosti. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu v tem izstopa kot edinstven dokument dosedanjih koncilov.

4. Koncil ne dopušča, da bi se kdor koli postavljaj nad druge in sebe imel za naprednega, druge pa za nazadnjake, kakor tudi evangelij ne dopušča, da bi sebe poviševali nad druge in bili drugim sodniki. Zunanja merila sicer obstajajo in veljajo za merjenje, koliko se uresničujejo zunanje preнове; toda notranjih spoznanj in premikov pa z njimi ni mogoče meriti. Edino merilo naprednosti je zvestoba Svetemu Duhu, ki na nešteto načinov človeka kliče in spodbuja k resnici in popolnosti.

5. Koncil je Cerkvi in človeštvu odprl novo upanje. Najprej Cerkvi, ki potuje skozi zgodovino kot sopotnica človeštva in doživlja vzpone in padce, da ne pozabi, da je Kristus v njej vedno navzoč in da po njej deluje in odrešuje; potem človeštvu, ki si prizadeva za napredek in osvobajanje človeka, da ne bi obupal nad svojimi neuspehi, temveč bi v Kristusu spoznal edinega odrešenika in osvoboditelja. Koncil tega upanja ni zatajil, tudi ga ni sramežljivo skrtil za besede, ki bi bile namenjene ali razumljive le vernim. Služenje Cerkve svetu je v službi tistega upanja, v katero smo vsi poklicani. Današnje človeštvo in tudi današnji kristjan to upanje tudi najbolj potrebujeta.

Povzetek: Rafko Valenčič, Ob 20. obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora

Članek obravnava vodilne ideje koncila in njihovo uresničevanje v pokoncilski prenovi. Nakaže najprej človeške dejavnike, ki so se pokazali ob izvolitvi koncilskih papežev Janeza XXIII. in Pavla VI. Predvsem pa poudari vlogo božjega Duha, ki je preveval delo koncila in koncilске preнове. Osrednji del članka obravnava štiri vodilne koncilске naloge: Cerkev, ki spoznava svoje bistvo, prenavo Cerkve, ekumenski dialog in dialog Cerkve s svetom.

Summary: Rafko Valenčič, On the 20th Anniversary of Opening of the Second Vatican Council

The article treats the leading ideas of the Council and their realization in the after-conciliar renewal. First there are shown human factors that appeared in the election of the conciliar Popes John XXIII and Paul VI. Primarily, however, there is stressed the role of the Holy Spirit in the work of the Council and in the conciliar renewal. In the main part of the article four main tasks of the Council are treated: the Church getting to know its essence, renewal of the Church, ecumenical dialogue and the dialogue of the Church with the world.

Anton Strle

Zrelost kristjana kot zrelost vere

Staro načelo pravi: »Milost narave ne uničuje, marveč jo predpostavlja, dviga in spopolnjuje.« Zato je prav, da v začetku vsaj nekaj povemo tudi o človeški zrelosti, za katero se je treba truditi tudi kristjanu, kolikor jo je pač mogoče doseči. Zrelega ali odraslega človeka imenujemo takega, ki je dovolj razvit, da uveljavlja svojo lastno odgovornost in je sposoben jemati nase svoj delež pri delu, kakršno je naloženo človeštvu. Za zrelost se pri človeku predvidevajo ravnotežje sil in zdrava, razsvetljena sodba. Delo odraslega človeka koristi in služi okolici; sadovi njegove prizadevnosti množijo bogastvo snovnih in duhovnih dobrin, ki naj jih sedanji rod izroči jutrišnjemu. Za uresničevanje tega namena je potrebno, da človek doseže ne samo določeno telesno, marveč tudi duševno zrelost, zrelost spoznavanja, presojanja in tudi čustvovanja.¹

K taki človeški zrelosti je poklican tudi kristjan v skladu z darovi in možnostmi, ki so mu dane, le da je vse njegovo življenje postavljeno v nova, večnostno-prostrana obzorja; in celotno njegovo bivanje raste iz globin, ki so zgolj naravnemu umovanju neznane, ter dobiva popolnoma nov smisel.² Omejili se bomo na en vidik kristjanove oziroma krščanske zrelosti, in sicer na tistega, ki je temeljnega pomena: na zrelost vere.

Tam, kjer ni zrelosti vere, seveda ni krščanske zrelosti, saj je po nauku tridentinskega koncila vera začetek, korenina in temelj celotne zgradbe krščanskega življenja ali življenja v Kristusu.³ Težave in krize, ki nastopajo v življenju kristjanov, tudi v življenju duhovnikov in redovnikov, so vedno v zvezi s pomanjkljivostjo v veri. Ta je ostala na otroški ali mladostniški stopnji. Zato je nesposobna vztrajati v nekdanjih odločitvah in hkrati nima moči, da bi dajala trdne nagibe za nove odločitve, kakršne zahteva življenje odraslega človeka v novih, morda povsem nepredvidenih razmerah in ob

¹ Prim. G. Philips, *Pour un christianisme adulte*, Casterman, Tournai 1963, 27.

² Prim. 2 Vat CS 22.

³ DzS 1532:S 803.

naložitvi novih odgovornosti. Saj morejo takšne odločitve in žrtve, ki jih je treba pri tem sprejeti, najti pravi smisel le iz vere in v njej.⁴

Če torej hočemo vedeti, kaj je krščanska zrelost, moramo vedeti, kaj je zrela vera. Kaj so znamenja zrele vere?

V oporo in navdih za prikaz teh znamenj vzemimo besede sv. Pavla v pismu Efežanom. Kristus naj nas — pravi sv. Pavel — s svojo milostjo usposobi, seveda ob našem sodelovanju z milostjo, »da ne bomo več nedoletni otroci, omahljivi, da nas ne bo vsak veter nauka zanašal, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zmoto . . .« Obenem naj se pri svojem sodelovanju z milostjo trudimo za to, da »vsi dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (4,14.13).

Že od začetka pa moramo obrniti pozornost na dve dogmatski postavki, ki nam povesta, da pri razpravljanju o zrelosti vere in s tem o krščanski zrelosti ne gre le za psihološki vidik verovanja. Ti postavki sta: 1. vera je milost, 2. krst, ki ga dopolnjuje zakrament sv. birme, je zakrament vere.

1. Vera je milost. — To pomeni, da nihče ne postane veren in tudi ne ostane veren, če ni od zunaj sprejel povabila k spoznanju in priznavanju Boga, ki mu govori v besedi razodetja, in obenem od znotraj sposobnost, nekakšno notranjo luč, da se iskreno oklene Boga, ki se človeku razkriva in ga vabi, naj sprejme odrešenjsko oznanilo. Ima pa ta (notranja in zunanja) milost vere neko zgodovino v življenju vsakega verujočega — zato tudi svoje stopnje in dobe. Tukaj gre za dve zvestobi: za zvestobo Boga in za človekovo zvestobo, to pa zajema božja zvestoba v svoje območje. Če se zanimamo za zgodovino posameznikove vere in za človeški obraz zvestobe te vere, moramo nujno predvidevati milost.

2. Krst, ki mu je birma dopolnilo, je zakrament vere. — Krst to milost vere gotovo podari že takoj, ko je podeljen. Vendar je ta vera v začetku le nekakšna kal, to se pravi, da krst od človeka nekaj zahteva, in sicer to, da tej veri pozneje izrecno pritrjuje in jo začne zavestno osebno sprejemati ter iz nje živeti; zahteva, da kristjan to vero razvija, podobno kakor se razvija seme, in pripomore veri do dozoritve. Saj Bog na splošno ne ravna tako, da bi bitje, ki ga je ustvaril, bilo že v prvem trenutku dovršeno. Bog zelo redko daje že povsem narejene učinke in rezultate. Božji dar je redno hkrati naloga, darilo hkrati naročilo. Bolj kakor za ohranjanje vere gre za to, da bi ta vera neprenehoma rasla, se razvijala in krepila ter prinašala sadove v osebem življenju in v apostolatu izžarevanja na okolje.

Ugotovili smo, da je za nastanek vere in tudi za njen nadaljnji obstoj potreben božji dar zunanje in notranje milosti; in dalje, da krst že tudi

⁴ Prim. A. Liégé, *Adultes dans le Christ, Pensée catholique, Bruxelles—Paris 1958*, 15.

otroku, ki se še ne zaveda, podari milost vere, ki pa je sama po sebi še nekakšna kal. To sta bili dve postavki.

Zdaj preidimo na pravi predmet našega razmišljanja, ki je: Zrelost kristjana kot zrelost vere. Katere so torej prvine, ki spadajo k zrelosti vere in s tem k zrelosti kristjana?

Ob količkaj globljem razmišljanju se nam tukaj pokaže kot pomembno zlasti troje: 1. *Spreobrnjenje* in vedno nova pripravljenost na poživitev ter poglobitev spreobrnjenja; 2. pravi *pogled na Boga*, kakršen se nam razodeva v Kristusu; 3. čut za *povezanost* vseh mnogoterih *povedkov vere v eno samo enoto*, iz česar naj potem sledi tudi enota med verskim prepričanjem in življenjem.

Te tri prvine najbolj jasno opažamo pri svetnikih, ki so najbolj zares dozoreli kristjani, čeprav se večkrat nimajo za takšne. Večkrat pa se močno uresničujejo tudi v življenju zelo preprostih kristjanov.

Svetovno znani psihiater in psihoanalitik konvertit Karl Stern na primer pripoveduje v svoji knjigi *Goreči grm*, kako velik vtis so na njegovi poti iz popolne nevere v katoliško Cerkev napravljale preproste krščanske žene, ki so res živele iz vere in v njej našle večjo življenjsko modrost, kakor pa bi jo mogli dati največji filozofi in psihologi. Stern obenem opozarja, kako v svojih romanih tudi Jud Franz Werfel opisuje takšne ljudi — zato pač, ker so mnogokje res živeli. K. Stern posebej opisuje katoličanko služkinjo Babette Klebl, s katero se je srečeval v protestantski družini, kjer je v študentskih letih stanoval. Ta preprosta žena je vedno našla najboljšo rešitev v vseh hudih in zapletenih življenjskih okoliščinah, ki so nastale v družini, in so ji tudi vsi družinski člani brezpogojno zaupali. Posebej se je to pokazalo tedaj, ko je prišel na oblast nacizem. Stern pravi: »V Hitlerjevi dobi je bilo vse zverženo. Heidegger se je zatekel v izumetničena predavanja o Heglu in o eksistencializmu, čeprav je prej imel sijajne seminarje o sv. Avguštinu. Ne pa tako Babette. Rekla je: ‚Kaj hočejo napraviti Judom? To bo imelo slab konec, ker je bil naš Gospod Jezus Kristus sam Jud.‘ Ta ugotovitev je bila preprosta in inteligentna. Berdjajev in Maritain v resnici nista povedala nič drugega. Izrazila sta to le bolj bogato in zanimivo. Babette je metafizično pojmovala zgodovino.« In K. Stern nadaljuje: »Nič me ni o božjem izvoru Cerkve bolj prepričalo kakor ta organska povezanost med Kleblovo z ene strani in Berdjajevom ter Maritainom z druge strani. Prepričan sem, da brez Cerkve nikdar ne bi bilo takih plemenitih in modrih žená, kakor je bila Babette, in da je razum brez prave ponižnosti največja razdiralna moč na svetu.«⁵

⁵ K. Stern, v: F. Lelotte, *Convertis du XX^e siècle*, 2. vol., Paris—Tournai 1954, 23—38; K. Stern, *Die Flucht vor dem Weib. Zur Pathologie des Zeitgeistes*, O. Müller-V., Salzburg; poročilo o tem v: *Entscheidung* n. 41, 1973/IV, 10—11.

Ravno pri ljudeh, o katerih z občudovanjem govorita K. Stern in Franz Werfel, zasledimo ob vsej njihovi preprostosti izrazita znamenja zrele vere: Spreobrnjenje; evangeljsko pojmovanje Boga; čut za enoto celotne vsebine krščanskega verovanja.

Preidimo zdaj na označitev teh treh poglavitnih prvin zrele vere.

I. Spreobrnjenje

Kristjani, ki so bili krščeni v zgodnjem otroštvu in pozneje spoznajo, kaj je krst in kaj krst od človeka zahteva, nikakor niso nujno že tudi spreobrnjeni. Kaj je spreobrnjenje? Če bi hoteli zadovoljivo odgovoriti na to vprašanje, bi morali analizirati tisto, kar sv. pismo nove zaveze označuje z grško besedo »metánoia«. Še najbolj se približamo vsebini tega izraza, če rečemo, da gre tukaj za »spreobrnjenje srca« in s tem za spremenitev celotne miselnosti, presojanja in vrednotenja.

»Srce« pomeni v evangeliju središče in najbolj notranje jedro človekove osebe. Iz srca v tem pomenu prihajajo najbolj temeljne življenjske odločitve posameznega človeka. Srce je kraj osebnostnega stika in srečevanja z Bogom. Kar prihaja iz »srca«, se tiče duha in razuma, vesti in volje, svobode in zvestobe. Zato pa človek velja pred Bogom in pred samim seboj toliko, kolikor velja njegovo srce.

Kdor se torej spreobrne, ta spremeni os svojega življenja: Prej je iskal časti, ki prihaja od ljudi (prim. Jn 12,43), in se z vsemi svojimi človeškimi sposobnostmi in pripomočki poganjal za zemeljskimi uspehi in prijetnostmi. Zdaj svoje življenje in prizadevanje usmerja na tisto čast, slavo in srečo, ki jo obljublja in daje živi Bog. Če je prej imel zemeljske vrednote za nekaj absolutnega, priznava zdaj njihovo relativnost (začasnost, delnost); teh vrednot sicer ne prezira — saj vendar ve, da izvirajo od Boga — vendar mu niso zadnji namen življenja. Včasih se jim zaradi višjih dobrin celo prostovoljno odpove. Iskanje in uporabo teh vrednot sedaj naravnava na cilj, ki je postavljen visoko nad njimi, na cilj, ki mu ga je pokazal Bog. S spreobrnjenjem človek zapusti svojo samoljubnost, zaverovanost vase, svojo samozadostnost in s tem svoj kratkovidni, omejeni načrt glede doseganja krhke in v bistvu prazne zgolj tostranske slave in sreče; namesto tega sprejme vabilo milosti, naj postane sodelavec pri uresničevanju nepri- merno lepšega in veličastnejšega božjega načrta, kjer gre po besedah sv. Pavla za doseg »nad vso mero velikega, večnega bogastva slave« (2 Kor 4,17).

Spreobrnjenje, ki bi prizadevalo le razumske spoznave in misli, ne pa tudi volje in celote življenja, bi ne bilo evangeljsko. Prav tako ne, če bi nastopila sprememba samo v čustvih, pa naj bi to bila tudi religiozna

čustva, ali pa če bi se človek spremenil le v odnosu sam do sebe in do soljudi na etični ravni. Spreobrniti se v tistem pomenu, na katerega misli evangelij, se pravi: s celoto svojega bitja (s »srcem«) obrniti se k Bogu in tako sprejeti Jezusove misli, sodbe, načela, vrednotenja: sprejeti za svoje Jezusovo pojmovanje sreče in tiste zahteve življenja, ki jih Jezus postavlja, zahteve takšnega življenja, ki se ravna po Jezusu Kristusu. In vse to sprejeti v *svoje srce*, to je v svojo bivanjsko globino.⁶

Spreobrnjenje, ki smo ga bežno označili in je navsezadnje delo vsega življenja ter vedno potrebno obnavljanja, poživljanja in poglobljanja, je z ene strani odvrata od malikov, ki človeka dejansko pritiskajo k tlom, ga okrnjujejo in usužnjujejo, kakor to vidimo na primer pri izrazitem egoizmu, pri neobzdrani počutnosti, pri vdajanju mamilom in drogam; z druge strani pa je to obenem usmeritev srca in s tem vsega življenja k živemu Bogu, kakršen se nam razodeva in priobčuje v Kristusu in nas nikdar ne odtuja ne nam samim ne soljudem. Tako prehajamo k naslednji prvini zrele vere.

II. Bog v veri zrelega kristjana

Nagib krščanske vere je v vseh starostnih dobah Bog razodetja, Bog, kakršen se nam razodeva v Kristusu. Seveda se človeški nagibi, zaradi katerih se kdo zanima za Boga, zelo različni. In pod vplivom teh nagibov se zgodi, da tudi kristjani pod pokrivalom vere sprejmejo takega ali drugačnega Boga filozofov ali religij ali sociologij, Boga, ki nikakor ni resnični Bog razodetja. Dokler krščanski nagib za oklepanje Boga ne obvladuje drugih nagibov, dokler Bog evangelija ni poznan in priznan v njegovi izvornosti, do tedaj ni zrele vere. Kajti spreobrnjenje, o katerem smo govorili, je spreobrnjenje k njemu, na katerega je mislil Jezus, ko je rekel: »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal Jezusa Kristusa« (Jn 17,3).

So namreč podobe Boga, ki ustrezajo otroški religiji: Bog, ki mogočno deluje v svetu narave in prebuja sveto grozo; »vzvišeni Bog«, nekaj suveren, ki so mu potrebni služabniki in nalaga dolžnosti; »Bog družbenega reda«, ki jamči za varnost dobromislečih in pomaga človeškim družbam vzdrževati red in varnost.

Dalje obstajajo podobe Boga, ki ustrezajo religiji doraščajočih: »Bog romantikov in estotov«, ki izpolnjuje človekov čustveni nemir; »Bog morale«, ki je le gibalo viteškega in moralizatorskega ideala; čisti duh, ki se zanima le za posamezne duše.

⁶ Prim. Liégé, v op. 4 n. d., 17—19.

Seveda je razumljivo, da si otrokova in mladostnikova vera začasno skoraj nujno privzameta to ali ono potezo omenjenih podob ali obrazov Boga. Toda napredovanje v veri je prav v tem, da doraščajoči in sploh vsak kristjan polagoma z razumom in z vsem bitjem odkrije, kako nezadostno ali celo zmotno je, če se vera naslanja v glavnem ali celo samo na naravno religiozno čutenje, na naravni čut za sveto v splošnem, ali samo na teženje po človeški zavarovanosti ali na potrebo po duševnem miru.⁷

Tudi vse omenjene naravne človekove danosti imajo sicer svoje upravičeno mesto in jih ne smemo prezirati. Vendar je krščanska vera mnogo več kakor naravna religioznost. Krščanska vera odraslega je srečanje z živim in osebnim Bogom, ki je v zgodovini govoril človeku. To je srečanje z Bogom Očetom, ki brez sleherne sence samoljubnega paternalizma kliče človeka k neizrekljivemu dostojanstvu in sreči božjega posinovljenca; z Bogom-Ljubeznijo, ki se nikdar ne odreče nežni ljubezni do človeka, tudi tedaj ne, ko zahteva in sodi; z Bogom-Svetostjo, ki človeka postavlja na pot naproti nadčloveškemu cilju in novi kakovosti sreče; z Bogom Kraljestva, ki je dejavno navzoč v zgodovini in hoče uresničiti svoj veličastni načrt s sodelovanjem ljudi.⁸ V veri v takšnega Boga razodetja pa se više izpolnjujejo tudi vse naravno religiozne človekove težnje. Na to misli Blaise Pascal, ko pravi: »Bog kristjanov ni Bog, ki je zgolj počelo geometrijskih resnic in reda prvin, tak je le za pogane in epikurejce. Tudi ni le Bog, čigar previdnost bdi nad življenjem in blaginjo ljudi, da tistim, ki ga častijo, naklanja vrsto srečnih let; tak je za Jude. A Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba, Bog kristjanov je Bog ljubezni in tolažbe; Bog, ki napolni dušo in srce tistih, v katerih prebiva. Ta Bog jim da v notranjosti občutiti njihovo bedo in svoje brezmejno usmiljenje, v dnu duše se povezuje z njimi, jih napolnjuje s ponižnostjo, z veseljem, zaupanjem in ljubeznijo in jih dela nedovzetne za vsak drug cilj, kot je on sam.«⁹

Pomembno je, da smo zelo jasni, ko gre za razlikovanje med vero z ene strani in religijo ter naravnim religioznim čutom z druge strani. Tudi religiozno čustvovanje in doživljanje je važno. A to ne spada k bistvu krščanstva, marveč k naravni religioznosti, čeprav seveda ta naravna religioznost ostane tudi še v kristjanu, saj milost ne uničuje narave, marveč jo dviga in spopolnjuje. Ljudje to dvoje, vero in religijo, mnogokrat zamenjavajo. Včasih slišimo, kako nam mladi ljudje govorijo: »Nič več ne grem v cerkev, ne grem k maši, ker mi to nič ne pove, ker ničesar pri tem ne čutim . . . Ne čutim potrebe po zakramentih . . .« In podobno. Ne zavedajo se, da gre tu za raven religioznega čustva, ki je podvrženo nestalnosti in

⁷ Prim. Liégé, n. d., 21—23.

⁸ Liégé, n. d., 22.

⁹ Bl. Pascal-J. Zupet, Misli št. 556.

nima samo po sebi sploh nič opraviti z vero. So ljudje, ki veliko religiozno čustvujejo, a vere sploh nimajo. In nasprotno: najdemo ljudi velike vere, ki pa so glede religioznih čustev skrajno suhi. Če človek kdaj tudi za dalj časa nima religioznih čustev, ni s tem rečeno, da nima pristne vere.¹⁰

Z vero se odpremo za takega Boga, kakršen se nam odkriva v zgodovini razodetja, posebej in neprekosljivo, dokončno v Kristusu. Bog tukaj ni umevan kot čista, gola bit ali kot čisto mišljenje, ki večno kroži samo v sebi ter ne sega k človeku in njegovemu svetu — tak je Bog po mišljenju filozofov. Po gledanju vere pa se Bog javlja kot Bog ljudi, kot moč stvariteljske ljubezni. V tem smislu je v krščanski veri navzoče to, kar je izkusil v neki noči Blaise Pascal, ko je na listič, katerega je od tedaj naprej nosil všitega v podlogi svoje obleke, zapisal: »Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba, ne filozofov in učenjakov. — Gotovost, gotovost. Doživetje. Veselje. Mir. Bog Jezusa Kristusa . . . Ni ga mogoče najti drugače kakor po poteh, ki jih uči evangelij . . . Radost, radost, jok od sreče . . . Naj ne bom nikoli ločen od njega! . . . Popolna predanost Jezusu Kristusu . . . Vso večnost v veselju za en dan truda na zemlji!«¹¹

III. Enota zrele vere

Tretje znamenje zrele vere je v tem, da verujoči dojema vero kot eno samo celoto in kot izvir enote v vsem svojem življenju. Na prvem mestu je:

I. Enota sveta vere

Odrasel kristjan bi moral biti sposoben odgovoriti na vprašanje: »Kaj se pravi biti kristjan? Kaj kristjani verujejo?« In sicer odgovoriti to v enem ali dveh preprostih stavkih. Vendar večina kristjanov pride v zadrego spričo takega vprašanja; saj ne vedo, s katerega konca naj bi začeli, če pomislijo na množstvo raznovrstnih resnic, ki jih sprejemajo. Te resnice so po njihovem umevanju in občutju postavljene druga poleg druge, njihova medsebojna povezanost pa se jim ne pokaže, pa tudi ne red vrednosti in pomembnosti vsakega člena v celoti. Dogmatični stavki in zapovedi, kolikor jih pozna, so brez reda raztreseni v njegovi religiozni zavesti.¹²

Prizadevanje za zrelost vere mora pozitivno ozdraviti to razpršenost, ki je neskladna s pravo vsebino vere.

¹⁰ Prim. A. Strle, Nekateri premalo upoštevan vidiki v pojmovanju vere, v: BV 32 (1972) 27—49, zlasti 41—47.

¹¹ Prim. J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, Celje 1975, 99—100; Pascal-Zupet, Misli, str. 185 sl.

¹² Prim. Liégé, n. d., 25.

a) Vsebina vere je namreč ena sama celota. Obstaja pravzaprav ena sama skrivnost, ki je Jezus Kristus. Vsak člen vere izraža en vidik te edine in edinstvene skrivnosti. Različne vidike je treba spet in spet postavljati v odnos do njihovega središča: božja ljubezen do ljudi, ljubezen, ki se je razkrila v odrešenjski zgodovini; božji načrt o stvarstvu, ki je naravnano na odrešenje in poveljanje v Kristusu; Kristusova smrt in vstajenje kot središčni dogodek v odrešenjski zgodovini; graditev božjega kraljestva, pri čemer si Kristus privzema Cerkev kot orodje odrešenja vseh ljudi (prim. 2 Vat. C 9,2; 8,1).

Kakor človeška ljubezen omogoča od znotraj razumeti medsebojno povezanost raznih dejanj v ravnanju in vedenju osebe, katero tisti človek ljubi, podobno vera omogoča zaznati povezanost različnih vidikov božjega razodetja. Vse se tu drži skupaj, kajti Bog je v zgodovini odrešenja deloval in deluje z nepretrgano doslednostjo neprelomljivo zveste ljubezni. »Ako smo nezvesti, on ostane zvest, zakaj sam sebi se ne more izneveriti« (2 Tim 2,13).

Spričo današnje naglice življenja in spričo zapletenih problemov, mora naša vernost posebno danes biti zelo jasno osredotočena na tisto, kar je res središčno in najodločilnejše. V mnogoterih resnicah ali povedkih, pa tudi v zapovedih, naj bi bili sposobni dojeti eno samo skrivnost evangelija, eno samo veselo novico o nedopovedljivo globokem približanju Boga človeštvu, in se v veri odpreti za to skrivnost.¹³

Joseph Ratzinger pravi: »Najprej gre za celoto, za pritrnitev vere kot take, in šele drugotno za del, to je za različne vsebine, v katerih se vera izreka. Človek tako dolgo ostane kristjan, dokler se trudi za središčno pritrnitev... Obstajali bodo v življenju trenutki, ko se bo vera v mnogoteri temnosti resnično skrčila na preprosto pritrnitev: Verujem Tebi, Jezus iz Nazareta; zaupam v to, da se je Tebi pokazal tisti božji smisel, na podlagi katerega morem potolažen in miren, potrpežljiv in pogumen prestajati svoje življenje.

Dokler je postavljena ta sredina, stoji človek v veri, tudi če so mu še tako mnogi od njenih posameznih povedkov temni in se zdijo trenutno neizpolnljivi.«¹⁴

Zgodi se, da tudi v dušo iskreno vernega kristjana kdaj začno pljuskati iz okolice valovi razjedajoče kritike in skepse, ki bi hotela spodkopati temelje vsemu, kar je doslej veljalo za trdno, in prekrito z nepredirno meglo dvoma in sumnje vse, kar si prideva krščansko ime. Samo ena je povsem zanesljiva pot skozi miselne in življenjske labirinte, pot do zmage nad vsem, kar hoče današnjega človeka potegniti za seboj v prepade breziz-

¹³ Več o tem A. Strle, Kaj je v krščanskem verovanju središčno?, v: CSS 15 (1981) 21—23.

¹⁴ J. Ratzinger, Glaube und Zukunft, Kösel-V., München 1971, 34—35.

hodnosti in nesmisla. Ta pot je Kristus. Vanj je povzeto vse drugo; v njegovi luči je treba gledati vse trditve vere in navsezadnje tudi vsa dogajanja v svetu in zgodovini.¹⁵

b) Posledica tega je, da zreli vernik ne postavlja vsega, kar vera trdi, na isto raven. Božje kraljestvo, ki ima svojo dovršitev v dokončnem zedinjenju s troedinim Bogom v nebesih, je pomembnejše in bolj središčno kakor pa večnost pekla. Sveti Duh s svojim delovanjem je mnogo pomembnejši kakor pa papež in sploh zunanja, organizacijska stran Cerkve. Zakrament sv. evharistije je brez primere odločilnejši kakor odpustki.¹⁶ Jasno pa je, da tudi bolj stranskih prvin vere ne bomo mogli odklanjati in prezirati, če se, kakor je treba, zavedamo njihove povezave z enim samim središčem. Če stvar količkaj premislimo, ne bomo mogli vztrajati na primer pri trditvi: »Kristusa sprejemam, Cerkve ne sprejemam.« Ali bi sploh kaj vedeli o Jezusu Kristusu brez Cerkve? Saj je samo ona kljub vsej slabotnosti in grešnosti svojih udov skozi skoraj dvatisočletno zgodovino prenašala živo plamenico evangelija in njegove prerajajoče moči prav do nas?

»Zakaj sem še v Cerkvi?« Na to vprašanje odgovarja J. Ratzinger: V Cerkvi sem zato, ker verujem, da pri Kristusu ne morem stati drugače kakor s tem, da stojim pri njegovi in v njegovi Cerkvi, ker kljub vsemu verujem, da v globini ni to naša Cerkev, marveč prav ‚njegova‘ Cerkev. — Čisto konkretno povedano: Cerkev je tista, ki nam kljub vsej človeški slabosti v njej daje Jezusa Kristusa, in samo po njej ga moremo sprejeti kot živo, polnomočno stvarnost, ki sedaj in tukaj name postavlja zahteve in se mi podarja. H. de Lubac je to dejstvo izrazil takole: Ali se tisti, ki Jezusa sprejemajo, čeprav tajijo Cerkev, zavedajo, da se morajo za Kristusa navsezadnje zahvaliti Cerkvi? Jezus je za nas živ. Toda pod takšnimi naplavami bi bil izgubljen, ne sicer spomin nanj ali njegovo ime, pač pa njegov živi vpliv, učinkovito delovanje njegovega evangelija in vera v njegovo osebo, če bi ne bilo nepretrganega evangelija in vere v njegovo osebo, če bi ne bilo nepretrganega trajanja njegove Cerkve? . . . Teilhard de Chardin je dejal: Brez Cerkve bi se Kristus razpuhtel, se razdrobil in izginil! — In kaj bi bilo človeštvo oropano Kristusa?«¹⁷

Zaradi nerazumevanja notranje povezanosti celotne vsebine vere včasih tudi katoličani govorijo: »Čemu razne institucije in razna posredovanja? Čemu vrsta dogmatičnih obrazcev in predpisov? Hotel bi imeti neposreden stik s Kristusom in po njem z Bogom!« Ne zavedajo se, kako je v Cerkvi vse

¹⁵ Prim. H. Urs von Balthasar, Držati se — Neoprijemljivega, v: BV 42 (1983) 472—482.

¹⁶ Prim. Liegé, n. d., 26; obširneje A. Strle, Hierarhija resnic, v: BV 31 (1971) 20—32.

¹⁷ J. Ratzinger, v: H. U. v. Balthasar-J. Ratzinger, Zwei Plädoyers, Kösel-V., München 1971, 68—69; prim. tudi A. Strle, Cerkev kot vesoljni zakrament odrešenja in duhovnikova duhovnost, v: CSS 9 (1975) 154—156.

samo zato tukaj, da bi ljudje, kakršni so in kakršne je upošteval Kristus, dobivali resnično neposreden dostop do Boga. Saj na primer papež ni zato tukaj, da bi se postavljajal med vernike in Boga oziroma Kristusa, marveč zato, da bi vernikom omogočal neposredno komunikacijo z Bogom; podobno spovednik pomaga spovedancu osebni stik s Kristusom in z njegovo očiščujočo ter prerajajočo milostjo, ne pa da bi bil »ekran«, ki bi preprečeval neposrednost takšnega stika. Podobno velja za dogmatične obrazce in cerkvenopravne predpise in zapovedi.

Francoski dominikanec M. D. Molinié je dolgo časa menil, da Cerkev s svojimi institucijami, »dogmani« in »kánoni« temeljito preprečuje neposrednost človekovega dostopa do Boga. Med drugimi vzroki ga je tudi to — skupaj z napakami cerkvenih ljudi — držalo v neveri. Ko Molinié o tem v svojih konferencah pripoveduje mladim ljudem, pripominja: »Oseba, ki nam odkrije Jezusa Kristusa, more imeti mnoge napake, to je malo pomembno. Ta oseba ima namreč v ‚v zalogi‘ nekaj, česar ne najdem drugod . . . Ne poskušam vam pripraviti mašo in krščanstvo za nekaj ‚privlačnega‘. Maša in nauk v sebi nista privlačna: Samo Jezus je privlačen. Če iščete prijatelja v kakem izgubljenem kotu, tedaj vam razložite, da je na primer treba iti po prvi poti na levo, druga ulica na desno, nato vrata, hodnik, itn. To ni zanimivo: takšen je nauk in takšni so zakramenti. Ko pa ste našli svojega prijatelja, se nehate dolgočasiti; toda podatki (nauk) in pot (zakramenti) imajo samo to zanimivost, da vas vodijo do cilja. Torej ne zahtevajte nemogočega: Če vam pravim, da je Kristus druga oseba presvete Trojice, potem — pošteno povedano — to ni navdušujoče . . . razen če imate že okus za Kristusa in za presveto Trojico. Če ga pa nimate, tedaj *ni treba*, da bi bilo to navdušujoče, kajti to bi bilo nekaj zgolj razumskega.« Saj prijateljstvo — in vera odločno spada na področje prijateljstva, seveda na nadnaravni ravni — ne more biti zgolj razumska stvarnost, čeprav brez razumskih prvin tudi ne more obstajati.¹⁸ In kakor prijatelj vse tisto, kar se tiče njegovega prijatelja, povezuje s prijateljevo osebo, podobno zna zreli kristjan vse, kar se kakor koli tiče njegove vere, gledati v luči Kristusove osebe in s tem v povezanosti z Osebo Boga, ki se nam po Kristusu v Svetem Duhu razodeva in podarja. To poetuje celotno vsebino vere ter daje vrednost, veljavnost in trdnost vsemu, kar je kakor koli v zvezi z vsebino vere ali pripomore k njenemu vzniku in k življenju iz vere.

2. Enota vere in življenja

Zrel kristjan torej vidi vse mnogotere resnice in zapovedi svoje vere povezane s Kristusom kot središčem. To daje njegovemu bogatemu svetu

¹⁸ M. D. Molinié OP, *Adoration ou désespoir. Une catéchèse pour les jeunes . . . et les autres*, C.L.D., Chambray 1980, 54—57.

vere živo organsko enoto in lepoto. Hkrati pa tak kristjan povezuje svojo vero v enoto s svojim praktičnim vsakdanjim življenjem doma v družini in v družbi, v javnosti. Vera v živega Boga, stvarnika in odrešenika, ki se je v Kristusu napravil za dejavno navzočega sredi človeške zgodovine, se nikoli ne more zadovoljiti z golim teoretičnim »imeti za resnico, kar je Bog razodel.« Nobene krščanske verske resnice ni, ki ne bi imela pomembnih posledic za človekovo praktično življenje. Jasno je tudi, da tukaj nima mesta izrek o »veri kot privatni zadevi«. Saj Jezus vsem svojim učencem naroča: »Vi ste sol zemlje. Vi ste luč sveta.« Omenimo tukaj samo eno mesto iz koncilskega nauka. Koncil pravi v odloku o laiškem apostolatu: »Kristusovo odrešilno delo je po sebi naravnano na odrešenje in zveličanje ljudi, vendar pa obsega tudi zgraditev časnega reda. Zato je Cerkev poklicana ne le, da ljudem prinaša Kristusovo oznanilo in njegovo milost, marveč tudi da časni red prepoji in spopolni z duhom evangelija. Ko torej laiki spolnjujejo to poslanstvo Cerkve, vršijo apostolat tako v Cerkvi kakor v svetu, tako v duhovnem kakor v časnem redu. Čeprav se ta dva reda razlikujeta, sta vendar v enem samem božjem načrtu povezana tako, da Bog sam hoče ves svet v Kristusu preobraziti v novo stvarstvo, v začetkih že tu na zemlji, v polnosti na poslednji dan. Laika, ki je hkrati vernik in državljani, mora v obojnem redu trajno voditi ista krščanska vest« (La 5), vest, ki jo razsvetljuje vera in usmerja navdihovanje Svetega Duha.

Sklep: Kristjanova zrelost spričo moči zla

Prav Sveti Duh ima posebno, nepogrešljivo vlogo in pomen za zrelost kristjanove vere in življenja iz nje (za spreobrnjenje, za pravo gledanje na Boga razodetja, za enoto vere.) Temu bi bilo treba posvetiti posebno razpravo. Namesto tega naj tukaj navedemo le nekaj malega iz življenjskega izkustva moža, ki je v zvezi s karizmatičnimi gibanji veliko pisal in govoril o Svetem Duhu. Imel je tudi pomembno vlogo na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, od katerega je sam pričakoval nastop nekakšnih »novih binškoži.« Ta mož je kardinal L.—J. Suenens.

Na 2. vatikanskem koncilu so štirje izmed najuglednejših kardinalov kot moderatorji izmenoma vodili razpravljajna. Danes je od njih živ samo še eden, L.—J. Suenens, bivši nadškof v Bruslju. Znan je tudi kot velik govornik in pisatelj mnogih, zelo upoštevanih knjig. Lansko leto je izšla njegova knjiga »Renouveau et Puissance des ténèbres (Prenova in moč teme). Knjigi je napisal predgovor kardinal J. Ratzinger, sedanji prefekt kongregacije za nauke vere. V tej knjigi Suenens priznava in obžaluje, ker se je v svojem govorjenju in pisanju, posebej tudi v svojem pastoralnem delovanju tudi sam dal

deloma in vsaj v nekaterih stvareh okužiti od premalo premišljenega in preveč površnega »pokoncilskega optimizma«. Tak optimizem, ki ne računa resno tudi s posledicami izvirnega greha in z zlobo osebnih grehov, pa tudi z vplivom hudobnega duha, se nazadnje z lahkoto sprevrže v strašen pesimizem in celo v obup, če se ljudje, posebno še kristjani, ne zavedo o pravem času resničnega položaja, v katerem je človeštvo. Samo resnica osvobaja in privede človeka do prave sreče in do izpolnitve smisla njegovega življenja. Ponarejanje stvarnega stanja in laž pa potegneta ljudi polagoma v brezizhodnost in strahotno razdejanje, če ne spremenijo dovolj zgodaj svoje poti, poslušni rešilnemu božjemu klicu k metánoi, k spreobrnjenju srca. Suenens posebej navaja današnje slepo nasilje terorizma, krivice na mednarodni ravni (pomislimo, da je danes na svetu vsaj 10 milijonov beguncev), silen porast kriminala in neobzdržano poniževanje človekovega dostojanstva v nekakšni pornolatiji. — Suenensa so tako imenovani progresisti — mnogokrat gotovo tudi po krivici — slavili kot svojega prvoborca.¹⁹ V svojih člankih, ki jih je v *Ossevatore Romano* objavil v spomin na dvajsetletnico koncila, podaja Suenens neke vrste javno priznanje tudi svoje lastne krivde, ko pravi:

»Človek mora že plavati zoper tok, če hoče tudi danes trditi, da je resen duhovni boj — zoper moč zla, tudi zoper satana — stvarnost, resničnost, in da samo ta boj podeljuje naši zgodovini, celo prav sedanji, njeno pravo razsežnost. Naš verski pouk je, kar se tiče te točke, zaznamovan z nekakšno praznino [vacuum]; tako nepopularen je ta predmet in tako težko ga je podajati. Sam menim — in sicer iz mnogoterih razlogov —, da moramo pretrgati to ‚zaroto molka‘, ki je ravno sama satanova zvijača. Brez ovinkov priznavam, da sem sam med svojo pastoralno službo to vlogo duha teme komaj kaj upošteval; in danes imam za svojo dolžnost, da na to opozorim. S tem namenom sem ravnokar izdal knjigo *Prenova in moč teme*, da bi naglasil realnost in vpliv moči zla in prispeval k preusmeritvi določenih pastoralnih ravnanj, ki naj računajo s to realnostjo. (. . .) S tem izražam svojo pastoralno zaskrbljenost.«²⁰

Seveda bi pa Suenens ne bi bil več katoliški škof, če bi se zdaj vrgel v nasprotno skrajnost. Saj se dobro zaveda, da je Kristus s svojo smrtjo in poveličanim vstajenjem v korenini že premagal sleherno zlo, tudi satanovo zalezujočo moč. Po besedah sv. Avguština je — v podobi govorjeno — satan privezan in more škodovati samo nekomu, ki se mu približa. V

¹⁹ Kakšna stališča je Suenens zavzemal zlasti po koncu 2. vatikanskega cerkvenega zbora, moremo razbrati npr. iz knjige dr. Vl. Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Mohorjeva družba, Celje 1971, 9—29, 68, 74—78 in še večkrat. Truhlar se opre zlasti na Suenensovo res »optimistično« primero o predkoncilskem stanju v Cerkvi kot stanju ledenika in o koncilu kot soncu nad ledenikom, ki »ovira življenje in rast ter duši s svojo negibnostjo« (Truhlar, n. d., 17).

naslonitvi na Kristusa in na moč njegovih odrešenjskih milosti je kristjanu dana resnična usposobljenost za zmago nad vsemi zalezovanji kneza teme, laži in smrti. Kot širitelj odrešenjskega oznanila med pogani sv. Pavel še posebno podčrtava moč greha in tudi hudobnega duha, vendar bi sploh ne bil več Kristusov apostol, če bi ne bil absolutno glavni poudarek njegovega oznanjevanja resnično na zmagovitosti odrešenja. »Kjer se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost« (Rim 5,20). Kristjan je sicer še naprej izpostavljen satanovemu zalezovanju (prim. 1 Kor 7,5; 2 Kor 2,11). Toda satan ima samo toliko moči, kolikor mu jo dovoljuje Bog, ki hoče, da bi ljudje v tem boju v polni resničnosti postali »božji sodelavci« (1 Kor 3,9). Moč in oblast ima satan samo nad tistimi, ki mu »dajejo prostor« (Ef 4,27). Potrebno pa je, da se v tem boju Kristusov učenec daje voditi božjemu, Kristusovemu Duhu (1 Kor 12,1 ss) in da se otrese polovičarstva in kompromisarskega paktiranja z zlom (1 Kor 10,12); in imeti mora na sebi »vso bojno opravo božjo«, brez katere bi se ne mogel ustavljati »hudičevim zvijačam« (Ef 6,11). Če se kdaj zdi, kakor da bi bila Kristusova stvar že izgubljena, zagotavlja sv. Pavel: »Bog miru bo v kratkem satana strl pod vašimi nogami« (Rimlj 16,20). In v pismu Rimljanom vzklika: »Če je Bog za nas, kdo je zoper nas? In on svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njimi tudi vsega podaril? ... V vsem zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Zakaj prepričan sem, da nas ne smrt ne življenje ne angeli ne poglavarstva ne sedanost ne prihodnost ne moči ne visokost ne globokost ne kaka druga stvar ne bo mogla ločiti od ljubezni božje, ki je v Kristusu Jezusu« (8,31—39).

Z istim prepričevanjem o učinkovitosti Kristusovega odrešenja nad sleherno močjo teme je prežeta tudi zadnja Suenensova knjiga, ki pa se ne vdaja »pelagijanskemu optimizmu.« Ker si ne zapira oči pred zlom, je toliko bolj prepričljiva in prebuja ne le svetel optimizem, marveč neprimerno več: »Upanje, ki ne osramoti, ker je božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5). Pred desetimi leti je isti Suenens izdal knjigo z naslovom Sveti Duh — naše upanje. Nove binkošti?. Ob koncu je tu zapisal: »Te vrste hočejo povedati vsakomur, ki jih bere: Gospod je blizu; Bog ni mrtev; Jezus je živ; Sveti Duh je zvest; v srcu našega sveta se binkošti nadaljujejo.«²¹

Pri teh besedah vztraja Suenens zdaj še bolj odločno. Z njim je nakazan tudi neusahljivi studenec žive vode (prim. Jn 4,14), iz katerega naj črpamo, če naj ob vsej naši krhkosti, slabosti in grešnosti vendarle vsaj nekoliko dosegamo zrelost kristjana kot zrelost vere.

²⁰ Kardinal L. J. Suenens, *Das Zweite Vatikanische Konzil 20 Jahre später (I)*, v: *Oss. Rom. (deutsch)*, 14. 2. 1983, 8—9; prim. tudi Fels 14 (1983) 52.

²¹ L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste?*, Edizioni Paoline, Alba 1975, 209 (pri roki mi je italijanski prevod).

Povzetek: Anton Strle, Zrelost kristjana kot zrelost vere

K zrelosti kristjana, ki je več ali manj delo vsega življenja, spada predvsem zrelost vere. Prvine te zrelosti so zlasti tri: »Metánoia« kot spreobrnjenje »srca« v pomenu sv. pisma; prava podoba Boga, kakršna se nam odkriva v Kristusu; izrazit čut za enoto celotne vsebine vere (»resnic« in »zapovedi«) v osredotočenosti na Kristusa in hkrati enota vere z življenjem. Pri tem računa zrel kristjan tudi z realnostjo zla, a še bolj z močjo Svetega Duha.

Summary: Anton Strle, Christian Maturity as Maturity of Faith

Christian maturity is chiefly maturity of faith, which is more or less a life-work and consists of three main elements: »metanoia« as conversion of the »heart« in the biblical sense; a real image of God as revealed in Jesus Christ; an acute sense of the unity of the whole contents of the faith (»dogmas« and »commandments«) being centred upon Christ as well as a sense of the unity between faith and life. At the same time a mature Christian is well aware of the reality of evil but even more of the power of the Holy Spirit.

Evangeljska pridiga v katoliški obnovi

Vsebina priporočila, ki ga je drugi vatikanski koncil dal duhovnikom, naj namreč »ne učijo svoje modrosti, marveč božjo besedo« (D 4), v bistvu ni nič novega, ampak je temelj krščanskega oznanjevanja že vse od začetka. Učitelj narodov je rad poudarjal, da se svojega oznanila »ni naučil do človeka, marveč po razodetju Jezusa Kristusa« (prim. Gal 1, 12), pohvalil je Tesaloničane, »da božjega nauka, ki ste ga od nas prevzeli, niste sprejeli kot človeško besedo, marveč, kar je resnično jè, kot božjo besedo« (1 Tes 2, 13), Korinčanom je dopovedoval, da ga je Kristus poslal oznanjevat evangelij »ne z modrostjo govora« — medtem ko mnogi »iščejo modrosti, mi oznanjamo Kristusa, križanega, božjo moč in božjo modrost« (1 Kor 1, 17. 23.24), v istem smislu so zvenele besede, ko je naročal Titu: »Tako govori in opominjaj in prepričaj z vsem poudarkom« (Tit 2,15) in Timoteju: »Oznanjuj besedo, bodi prilično ali neprilično« (2 Tim 4,2). Sicer pa so se vsi veliki in resnični oznanjevalci vsakega časa tega prav dobro zavedali, mnogi med njimi so »trpeli vezi«, ker jim ni bilo do tega, da bi komu »čehljali ušesa«, toda prav ob njihovem pristnem evangeljskem oznanjevanju se je poglobljala in utrjevala vernost ljudstev; tega se je Cerkev še posebej zavedala, ko se je v kriznih obdobjih skušala temeljito prenavljati, da bi spet postala verodostojnejša nosilka odrešenja. Eno od takih obdobj v zgodovini naše domače Cerkve je katoliška obnova v 17. stoletju in nedvomno je imela v njenih okvirih prav evangeljska pridiga odločilno vlogo.

V 15. in 16. stoletju je slovenska vernost doživljala trdo preskušnjo. Vzrokov za dekadenco, ki tako močno označuje to obdobje, je seveda cela vrsta, nedvomno pa je mednje treba všteti tudi hudo nazadovanje v oznanjevanju, ki je bilo takrat precej vsesplošen pojav. Za mnoge evropske dežele poznavalci navajajo, da so pridigarji vse preveč zanemarjali teološke vire, predvsem sveto pismo in očete, pač po so jim bile vsč sholastične premenitosti, kar bolešno iskanje opredelb do zahajanja v nesmisle in neumnosti

ter gizdavo retorično lepotičenje.¹ Za pridigarstvo tega časa v naših krajih nimamo kaj dosti podatkov,² gotovo pa ni moglo biti bistveno drugačno. Nekatere opazke o pridigah iz konca 16. st. dajo slutiti, da so se slednjič le začela uveljavljati določila tridentinskega koncila glede pridigarstva³ pa tudi odloki oglejske sinode iz leta 1596 najbrž niso mogli ostati brez odmeva.⁴ Verjetno je v katoliški pridigi našel odmev tudi protestanski način oznanjevanja, o katerem je Trubar v posvetilu k evangeliju sv. Mateja 1555 zapisal: »Ta muč svetiga evangelija inu naše izveličane ne stoji v lepih ofertnih besedah, temuč v tim duhej, v ti risnici.«⁵ Sicer pa so katoliški duhovniki vsaj delno uporabljali tudi protestantske knjige, posebno prevode svetega pisma,⁶ čeprav je oglejski patriarh Francesco Barbaro v poročilu o vizitaciji v naših krajih 1593, ko je po posameznih župniščih in samostanih našel protestantske knjige — posebno veliko so jih imeli v Stični in Kloštru nad Ziljo — z vidnim olajšanjem ugotavljal, da so večinoma »popolno prekrte s prahom, kar kaže na to, da jih ne študirajo«⁷ Vendar pa je zanimiva tudi naslednja vizitatorjeva opazka: duhovniki v teh krajih so pravi ignoranti v mnogih stvareh, ki zadevajo njihov poklic, toda vsi pridigajo takó učinkovito, da jih je veselje poslušati; svoje pridige grade predvsem na razlagi evangelija, ki jo povzemajo po dobrih avtorjih, in na življenjepisih svetnikov, kar ljudje še posebej radi poslušajo.⁸

* * *

V koreniti katološki obnovi, ki se je pri nas začela na prelomu v 17. stoletje, je imelo še posebno pomembno mesto oznanjevanje, ki naj bi vedno

¹ Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* III/2, Freiburg, Basel, Wien 1968, 688 sl.; P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* I/1, Roma 1930, 291 sl.; Bonaventura von Mehr, *Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert*, Roma 1945, 13 sl.

² Prim. F. Kidrič, *Doneski za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige od konca srednjega veka do l. 1613*, v: *BV* 3 (1923) 149—169; Trubar na več mestih govori o protestantski »pridigi sv. evangelija«, spotoma pa včasih opisuje kot pravo nasprotje tudi katoliško pridiganje. V posvetilu k prevodu psalterija leta 1566 pravi: »Oni, naši nasprotniki, ne verujejo in ne slede sv. pismu niti katekizmu, marveč svojim zbirkam legend, rozarijem, hortulom, Conformitatibus Francisci, človeškim naukom in določilom.« (Navaja M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 179).

³ Prim. Concilium Tridentinum, sessio V, decretum super lectione et praedicatione, v: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 667 sl.

⁴ Prim. Concilium Provinciale Aquileiense primum, celebratum anno Domini 1596, Comi 1598, 18: »... pro fine (praedicationis) proponatur gloria Dei et salus animarum, pro medio non curiosiores quaestiones, quod facile assequimur, si pro argumento fuerit Christum praedicare Crucifixum, Dei virtutem et Dei sapientiam...«

⁵ Navaja M. Rupel, n. d. 65.

⁶ Prim. M. Rupel, n. d. 34.

⁷ *Relazione della visita apostolica in Carniola, Stiria e Carinzia fatta de Francesco Barbaro l'anno 1593*, ed. V. Joppi, Udine 1862, 39.

⁸ *Ibd.*

temeljilo na virih razodetja; tega so se škofje kot nosilci obnove dobro zavedali. Kot pridigar je med njimi posebej znan predvsem ljubljanski škof Tomaž Hren, ki nam je v rokopisu zapustil številne pridige,⁹ za gojence marijanskega kolegija v Gornjem gradu pa je sestavil pravi homiletični program z naslednjimi poglavitnimi točkami: ko je treba sestaviti pridigo, najprej kleče prosi za milost in pomoč Jezusa Kristusa in njegovega Svetega Duha; preberi evangelij in se potruži, da ga boš v slovenščini dobro in pravilno raztolmačil; izberi točke, ki jih boš ljudem predstavil, in pri vsaki pridigi upoštevaj naslednje štiri stvari: poslušalcem predstavi kreposti, ki naj jih posnemajo, napake, ki naj se jih izogibajo, pretečo kazen večne obsodbe ter slavo v nebesih, obljubljeno vsem, ki Boga poslušajo; pridige naj bodo kratke, jasne in ljudem razumljive.¹⁰

Da bi katoliška obnova posegla čim globlje in zajela čim širše kroge v našem narodu, so škofje povabili v deželo dve mladi, še prvotno sveži redovni skupnosti, jezuite in kapucine; prvi naj bi se predvsem posvetili ustanavljanju in vodenju šol, iz katerih bi naš narod dobil dosti dobrih in izobraženih duhovnikov, poleg tega seveda tudi pridiganju, na kapucine pa so prvenstveno računali kot na pridigarje, ki bi obnovo iz mest, koder so se naselili — samostane so kmalu postavili po mnogih slovenskih mestih ter bili po številu samostanov in redovnikov v 17. stoletju najštevilnejša redovna skupnost pri nas — prenesli tudi na podeželje, med narod. Po mnenju zgodovinarjev so nedvomno prav slednji s svojim pridiganjem izredno veliko pripomogli, da se je pristna vernost v širokih množicah našega naroda spet tako razživela. Nekoliko se zadržimo ob njihovem pridiganju, izhodiščih, načinu, namenu in odmevnosti njihove pridige.

Kakšna je pravzaprav bila kapucinska pridiga, v čem je bila njena privlačna moč, zakaj so se kapucini posebno kot pridigarji našemu narodu tako približali? Škofje so jih poklicali v deželo ter jih vključili v delo prenove zato, da bi »s svojim pridiganjem in zgledom redovnega življenja krivoverce privedli nazaj v katoliško vero«,¹¹ kasneje pa je večina njihovih samostanov nastala na pobudo ljudi, ki so te pridigarje želeli imeti stalno v svoji sredi. Naš zgodovinar je zapisal, da so v času, ko je »vernost spet vzplamentela, kapucini s preprosto ljudsko pridigo kazali predvsem lepoto in prisrčnost Kristusovega nauka.«¹²

Zapisanih pridigarških besedil ali vsaj osnutkov iz prvih desetletij bivanja kapucinov na Slovenskem nimamo ohranjenih, srečamo jih šele proti

⁹ Prim. J. Turk, Hrenove pridige, v: BV 18 (1938) 40—73.

¹⁰ Prim. J. Turk, n. d. 50.

¹¹ Prim. Liber capitularis provinciae Bohemiae, v: Arturo da Carmignano, San Lorenzo da Brindisi IV/2, Padova 1963, 377.

¹² M. Miklavčič, Marija mati naše vernosti, Ljubljana 1962, 66.

koncu 17. stoletja, pač pa si lahko ustvarimo dokaj razločno podobo njihove pridige ob soočenju s pridigerskim programom reda. Prav v času namreč, ko je bila ustanovljena nekdanja štajerska kapucinska provinca) poleg slovenskih je zajemala tudi samostane na avstrijskem Koroškem in Štajerskem ter nekaj samostanov na Hrvaškem), je kapucinski red že teoretično in praktično izdelal svoj pridigerski program. Da so se tega programa tudi držali, so energično poskrbeli odločni možje v provinci, med njimi posebno tretji provincijski predstojnik, p. Just (1613—1619),¹³ nedvomno pa je pred vsemi pridigarji kot imperativ stal lik ustanovitelja in prvega predstojnika province, slovitega pridigarja in cerkvenega učitelja, sv. Lovrenca Brindiškega. »Apostolski učitelj«, kot ga je imenoval papež Janez XXIII., ko ga je leta 1953 razglasil za cerkvenega učitelja, je »svoje razlage, vsa svoja dogmatična in moralna razglabljanja in sploh vse svoje misli gradil na svetem pismu, ki je v resnici pomenilo vezno tkivo vseh njegovih govorov, bilo je duša in življenje njegovega govorništva.«¹⁴ Nedvomno je na način kapucinske pridige posebno v prvih desetletjih 17. stoletja vidno vplival tudi njegov spis *Tractatus de modo concionandi, quo instruuntur novi concionatores*. Za pridigerski program kapucinov so bila odločilna določila konstitucij iz leta 1536, ki so zavrnila vse zlorabe takratne homiletične prakse in zahtevala »evangeljsko pridigo«, oznanjevanje v svetem pismu zapisane božje besede.

Osnovna smernica za pridiganje vseh manjših bratov, ne le kapucinov, je seveda vedno ostalo navodilo, ki ga je sv. Frančišek zapisal v devetem poglavju *Vodila*: »Svarim in opominjam brate, da so besede v njihovem pridigovanju dobro preudarjene in dostojne, v korist in spodbudo ljudstva; naj jim oznanjajo pregrehe in čednosti, kazni in slavo, in to s kratkimi govori, ker kratkih besed je bil Gospod na zemlji.« Ob ustanovitvi reda sicer med kapucini ni bilo čutiti kakšnega posebnega prizadevanja za izboljšanje tedanje pridige ali posvečanja tovrstni dejavnosti — prve redovne konstitucije iz leta 1529 so poudarjale predvsem prvotne Frančiškove ideale, kot uboštvo in evangeljsko preprostost v osebem življenju, molitev in meditacijo — toda pod vplivom Pavla iz Chioggie, odličnega pridigarja, ki je iz vrst observantov prišel med kapucine, so vendar tudi že v te konstitucije vključili osnovna navodila za kasnejši pridigerski apostolat. Spregovorili so o pridigarjih v redu, ki naj božjo besedo oznanjajo ne samo v postnem času, ampak ob vseh praznikih in primernih dnevih v letu. »Tisti, ki so določeni za pridigersko službo, morajo imeti take lastnosti in odlike, da bo njihovo življenje samo in njihov osebni zgled obenem njihova najboljša pridiga. Naj se ne izživljajo v bahavih besedah in premetenih spekulacijah, ampak pre-

¹³ Kot odločnega predstojnika in odličnega pridigarja ga v nekaterih pismih apostolskemu sedežu omenja graški nuncij Erasmus Paravicini (1613—1622); prim. ASV, Borgh II, 193—194, f. 158; II, 213, f. 59.

¹⁴ Arturo da Carmignano, n. d. I, 250.

prosto in jasno naj oznanjajo evangelij našega Gospoda.«¹⁵ To določilo je imelo za prihodnost reda velik pomen. Mlada redovna skupnost, ki se je takoj v začetku imenovala »Manjši bratje puščavniškega življenja«, je tako že v prvih konstitucijah dobila tudi poteze pridigarškega reda. Razločno so tudi povedali, da dejavnost reda ni omejena zgolj na spokorno pridigo, ampak so jo takoj razširili na vsesplošno oznanjevanje evangelija. Bratom pridigarjem so konstitucije tudi dovoljevale, da na potovanjih nosijo s seboj sveto pismo, saj jim je to bilo prvi in edini vir za pripravo pridig.

Nove redovne konstitucije iz leta 1536 so dale mnogo širše in temeljitejše smernice za pridigarško dejavnost; zanje lahko rečemo, da so ostale odločilne vse do najnovejših časov. Najprej v njih najdemo besede o izrednem pomenu oznanjevanja v okviru odrešenjskega poslanstva Cerkve. »Oznanjevanje božje besede po zgledu Kristusa, učitelja življenja, je najbolj vzvišena, najbolj koristna in najbolj božanska služba v božji Cerkvi. Od nje je največ odvisno odrešenje sveta.«¹⁶ Konstitucije posebno poudarjajo, iz kakšnih virov naj pridigarji zajemajo. Znova in znova zahtevajo, naj nihče ne oznanja svetne, človeške modrosti, ampak izključno božjo besedo, povzeto v svetem pismu, ki sloni na Kristusovi avtoriteti. V členu 117 pišejo: »Da bi se pridigarjem še globlje in nepozabno vtisnilo v srce, česa naj se držijo, da bi mogli dostojno oznanjati križanega Kristusa, govoriti o božjem kraljestvu ter takó ljudem posredovati odrešenje, ponovno opozarjamo, jih rotimo in obvezujemo, da za svoje pridige uporabljajo sveto pismo, predvsem novo zavezo, še posebej pa evangelij, da bi tako bili res 'evangeljski pridigarji', po katerih bi tudi ljudje in narodi postajali 'evangeljski'.«¹⁷ Dalje opozarjajo, naj se v pridigah izogibajo brezkoristnih razpravljanj in nejasnih teoloških razmišljanj, pač pa naj po zgledu Janeza Krstnika in apostolov ter po naročilu Jezusa Kristusa spregovore o božjem kraljestvu, o pokori in spreobrnjenju in naj ne iščejo ničesar drugega kot božjo slavo in zveličanje duš.

Vzporedno s svetopisemsko vsebino so poudarjali tudi svetopisemski način pridiganja; ob vsem oznanjevanju naj bi prihajala do veljave tudi evangeljska preprostost. V členu 112 so zapisali: »K oznanjevanju golega in ponižnega Kristusa na križu nikakor ne spadajo visokozveneče in izumetničene besede, ampak preprosta, jasna, skromna, iskrena, zato pa nič manj božanska govorica. Pridigarji naj imajo za zgled apostola Pavla, izbrano posodo, ki ni prihajal med ljudi z vzvišenostjo človeške zgovernosti, ampak je oznanjal z močjo Svetega Duha. Zato jih tudi opominjamo, naj se popolnoma izroče Kristusu, naj si Odrešenika vtisnejo globoko v svoja srca,

¹⁵ *Constitutiones ordinis fratrum minorum capuccinorum* (1529—1643), Roma 1980, 24.

¹⁶ *Constitutiones* . . . n. d. 63.

¹⁷ *Constitutiones* . . . n. d. 65.

da bo pravzaprav On tisti, ki bo iz njih s svojo ljubeznijo govoril ne le po njihovih besedah, ampak še bolj po njihovem življenju, kakor si tudi apostol Pavel ni drznil govoriti poganom, dokler ni v njem deloval Kristus.«¹⁸ Konstitucije niso nehale opozarjati na stalno pripravo na pridiganje, ki so jo videle predvsem v tem, da pridigar z molitvijo in meditacijo v sebi nenehno krepi evangelijskega duha. Vir, gonilna sila in vsebina oznanjevanja mora biti Kristus, zato je tako potrebno, da bratje pridigarji večkrat po svojih pridigarških potovanjih odhajajo v samoto, da bi se, kot pravijo konstitucije, »povzpeli na goro molitve in meditacije, da bi se ob Kristusu ogreli v božji ljubezni in potem z njo mogli ogreti tudi druge«.¹⁹

Razumljivo je, da so konstitucije v zvezi s pridigarško dejavnostjo, ki naj sloni predvsem na evangeliju, dokaj močno poudarjale tudi temeljito intelektualno pripravo pridigarjev, ki naj bo seveda predvsem v spoznavanju svetega pisma, ob tem pa spet opozarjajo, da tudi ta sveti študij ne sme človeka tako prevzeti, da bi v njem ugašal duha molitve.

Dve stvari v določenih teh konstitucijah posebno izstopata: bratje pridigarji naj se varujejo vsega tistega, kar bi bilo tuje čistemu oznanjevanju evangelija (za dekadentno pridigo 15. stoletja je bilo predvsem to značilno, da so v njej govorili o vsem mogočem, najmanj pa o božji besedi) in drugič, konstitucije priporočajo resen študij svetega pisma in vzporedno s tem seveda primerno oznanjevalčevo osebno življenje. Edina norma bratom naj bo pridiga Kristusa in apostolov.

Morda se sicer zde določila glede pridiganja in študijske priprave malenkostna ter malo pomembna, vendar so bila glede na razmere v redu in v celotni tedanji Cerkvi izredno daljnosežna. Le nekaj let kasneje se je tridentinski koncil ukvarjal z istim vprašanjem pridiganja in študija svetega pisma v službi pridiganja; po dveh mesecih razpravljanj je izdal dekret, ki je v marsičem prav presenetljivo podoben določbam v kapucinskih konstitucijah. Zanimivo je, da so sodobniki kaj hitro opazili, da kapucini pridigajo »evangelijsko«, ugotavljali so, da gre za »novo« pridigo, drugačno, kot so je bili doslej vajeni. Kronist Bernardin iz Colpetrazza je zapisal, da so ljudje govorili, da je pater Bernardin Ochino — okoli leta 1540 po vsej Italiji zelo znan pridigar — »odličen mojster v novem načinu pridiganja svetega pisma«.²⁰

Kako so pridigali kapucini na Slovenskem? Razmere na naših tleh so bile seveda nekoliko drugačne od tistih, v katerih je nastajal redovni pridigarški program. Ko so prišli na Slovensko, je bila protireformacija v glavnem že mimo, vendar so se občasno še morali soočati s protestantizmom.

¹⁸ Constitutiones . . . n. d. 64.

¹⁹ *Ibd.*

²⁰ Prim. E. Santini, *L'eloquenza italiana del Concilio Tridentino ai nostri giorni*, Milano 1923, 13.

Čeprav so se v celoti držali smernic konstitucij, so bile njihove pridige vsaj v prvih desetletjih 17. stoletja obarvane tudi s polemikami in kontroverzami. Na te poteze nas opozarjajo drobni zapisi o pridigah p. Marjana, ki je okoli leta 1610 deloval v Ljubljani, ter o dejavnosti p. Benedikta iz Krapine; slednjega so v septembru 1635, ko se je vračal z neke župnije domov v samostan, v bližini Radgone napadli protestanti in ga umorili.

Vendar je nedvomno že takrat, sploh pa v naslednjih desetletjih, vse bolj prevladovala pozitivna dogmatično-katehetična pridiga. Že o p. Benediktu beremo, da so ga predstojniki poslali v Radgono »med krivoverce, da bi narod vzgajali v katoliški veri«, ter da je »njegova kateheza mnoge razsvetlila z lučjo vere ter jih utrdila v duhovnem življenju«. ²¹ K takemu pridiganju so vse pogosteje spodbujala govornike tudi določila posameznih provincijskih kapitljev; poudarjala so, da mora biti vsaka pridiga razlaga božje besede, da mora zajemati predvsem iz evangelija, da se v pridigo nikdar ne smejo vrvati kaka pripovedovanja o privatnih razodetjih, o nepotrjenih čudežih ali o stvareh, ki bi zbudale zgolj radovednost in senzacije. Vedno je treba podajati le zdrav katoliški nauk.

V smislu takega oznanjevanja je bil urejen tudi interni teološki študij. Poleg rednega študija se je kmalu začelo uveljavljati še dodatno izobraževanje v homiletiki, pri katerem seveda ni šlo zgolj za nekatera ožja vprašanja homiletike, ampak obenem tudi za poglobljeni študij svetega pisma. Tistim poudarkom, ki so jih dale konstitucije iz leta 1536, pa iz leta 1552 in še posebno one iz leta 1575, so pridružili še zahteve, ki jih je v zvezi z oznanjevanjem postavil tridentinski koncil. Ob tem se je še močneje uveljavljala misel, da vsako oznanjevanje mora temeljiti na božji besedi. Kako so kapucini v štajerski provinci to tudi uresničevali, nam kažejo predvsem njihova pridigarska dela, ki so se ohranila, delno pa to vprašanje pojasnjujejo ohranjene stare samostanske knjižnice. Vsaka samostanska knjižnica je imela celo vrsto izdaj svetega pisma v različnih jezikih, redno pa so se taki zbirki pridruževale številne razlage, tako stare kot nove zaveze in še posebej evangelijev izpod peres različnih avtorjev. Močno upoštevanje bibličnega študija kot podlage evangeljske pridige nam spričuje tudi to, da so kapucini posebno proti koncu 17. stoletja med številnimi pridigarji in lektorji imeli redno tudi vrsto dobrih poznavalcev svetega pisma.

Iz tega časa imamo ohranjene številne pridige, nekatere še v rokopisih, druge tiskane. Nam sta seveda izmed tedanjih pridigarjev najbolj znani imeni Janeza Svetokriškega in Rogerija iz Ljubljane, pisala sta pač slovensko; toda še širšo in temeljitejšo podobo dobimo, če upoštevamo tudi druge znane pridigarje tedanje štajerske province, kot npr. nemško govoreča patra

²¹ Archivio di Stato Milano, Series capucinatorum illustrium Provinciae Styriae ab anno 1635 ad 1722, D 22, 20 sl.

Amanda in Emilijana, oba iz Gradca, dalje patra Štefana iz Zagreba in morda še koga drugega.

Dne 9. decembra 1694 je v Gradcu umrl odličen teolog in pridigar, p. Marijan iz Gradca. Še preden je stopil v kapucinski red, je študiral teologijo pri znanem graškem profesorju, jezuitu p. Pavlu Rosmerju, kasneje je tudi sam napisal več teoloških del, zapustil pa je tudi nekaj knjig tiskanih pridig: *Tuba evangelica oder Evangelischer Posaunenschall, Sonntäglicher Evangelist, das ist lehr-und geistreiche Predigten auf sonntägliche Evangelien in Festtäglicher Evangelist*. Že naslovi pridigarских del so zelo zgovorni; vedno znova stopa v ospredje evangelij. Če upoštevamo še to, da je bil p. Marijan dolga leta lektor filozofije in teologije redovnim bogoslovcem — od 1655 dalje je vodil več študijskih septenijev — lahko domnevamo, da je kot tak svoj evangeljski način oznanjevanja prenesel tudi na številne svoje slušatelje, prihodnje pridigarje.²²

P. Amand iz Gradca je stopil v kapucinski red leta 1653 ter se kmalu uveljavil kot izvrsten pridigar. Deloval je v Gradcu, Celovcu in Ljubljani, koder je bil vrsto let stolniški »concionator ordinarius«. Ko je leta 1665 v Celovcu izšla knjiga njegovih pridig z naslovom *Seelen-Wayde der Christlichen Schäfflen*, je v uvodu med drugim poudaril namen svojega dela: ... »da bi se poslušalci učili, kako naj delajo dobro, kako naj se varujejo hudega, kako vsak v svojem stanu, službi in poklicu, kamor ga je pač Bog postavil, lahko živi za zveličanje svoje duše.«²³

V semeniški knjižnici v Ljubljani je ohranjena njegova pridiga — bila je posebej tiskana — ki jo je kot redni stolni pridigar imel 31. marca 1680 v ljubljanski stolnici pri maši zadušnici za pokojnega grofa Eberharda Leopolda Blagaja.²⁴ Gre za značilen primer pridige, ki je v celoti grajena na enem stavku iz svetega pisma, torej za obliko pridige, ki je bila takrat pri kapucinih zelo pogosta. Za osnovo je vzel stavek iz Lukovega evangelija: »Neki človek plemenitega rodu je šel v daljno deželo, da bi zase dobil kraljevsko oblast« (Lk 19,12). Dokaj širok uvod o smrti kristjana je povzel z mislijo iz psalma: Dragocena je v Gospodovih očeh smrt njegovih svetih (Ps 116,14). Po ponovni predstavitvi osnovne teme je za prvo točko pridige iz nje vzel pojem »človek«. Spregovoril je o rodbini grofov Blagajev, o slavnih ljudeh te rodovine in nazadnje o pokojnem — tudi človek, ki je na visokih položajih, »vzcvete kakor cvetlica in ovene, beži kakor senca in ne ostaja« (Job 14,2); v pripoved o pokojnem, o »človeku« je slikovito vpletel vrtnico, ki so jo Blagaji imeli v grbu: »Vse meso je trava, vsa njegova milina kot cvetlica na polju. Trava se posuši, cvetlica ovene« (Iz 40,6.7). V

²² Prim. W. Zitzenbacher, *Grazer Barockprediger*, Graz 1973, 38 sl.

²³ *Ibd.*

²⁴ P. Amandus von Grätz, *Nachklang der Tugend*, Ljubljana 1680 (Semeniška knjižnica, *Miscelanea P II*, 3).

drugi točki je razčlenil nadaljnje besede iz osnove »je šel«; odšel je, poslovil se je od svojih sorodnikov, od svojega imetja, odšel je v čisto drugačen svet. Sledila je še tretja točka »da bi zase dobil kraljevsko oblast«, ki jo je pridigar oprl na Pavlove besede: »Vsi se moramo prikazati pred Kristusovim sodnim stolom, da sleherni prejme po tem, kar je v telesu delal, dobro ali hudo« (2Kor 5,10) ter na Kristusovo zagotovilo: »Kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, ta pojde v nebeško kraljestvo« (Mt 7,21); pridigar je našteval pokojnikova dobra dela, zvestobo katoliški veri, njegov redni obisk božje službe, prejemanje zakramentov, velikodušnost do revežev in njegovo prizadevanje za pravičnost — »kateri se sveto držijo svetih postav, bodo veljali za svete« (Modr 6,10). Po krajšem povzetku je pridigo sklenil z evangeljskimi besedami: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite kraljestvo« (Mt 25,34).

Amandov rojak p. Emilijan iz Gradca — filozofijo in teologijo je študiral pod vodstvom omenjenega p. Marijana — je leta 1712 izdal zbirko pridig pod naslovom *Göttlicher Gold-Gruben*. V uvodu se je še posebej skliceval na zahtevo tridentinskega koncila, ki poudarja oznanjevanje krščanskih skrivnosti na temelju božje besede, povzete v svetem pismu. Omenil je, da koncil opominja dušne pastirje, kako naj goreče oznanjajo krščanski nauk ter uče ljudi, kako naj se varujejo greha in se vadijo v krepostih. Pomenljivo je, da oba pridigarja v uvodnih skoraj dobesedno ponavljata Frančiškov pridigarjski program iz devetega poglavja Vodila.²⁵

Med kapucinskimi pridigarji sta nam seveda najbolj znana oba slovenska pridigarja, Janez Svetokriški in Rogerij iz Ljubljane. Oba bolj poznamo po literarni plati, manj sta obdelana s teološkega vidika.²⁶ M. Rupel pravi o Svetem priročniku Svetokriškega, da gre sicer za delo, »v katerem se kaže v našem slovstvu barok v vsem svojem razcvetu«,²⁷ vendar še posebej poudarja, da je »Svetokriški sestavljal svoje govore po načinu tedanje frančiškanske pridige« ter da je »vsebinska njegovih pridig tradicionalna: povsod obravnava čednost in greh, zveličanje in pogubljenje«;²⁸ Svetokriški je tudi zapisal v prvi pridigi četrtega zvezka, da bo ubogal, kakor je dolžan, svetega očeta Frančiška in tako pridigal, kakor je on naročil, naj pridigajo njegovi bratje. Pri današnjem bralcu ali poslušalcu njegovih pridig morda bolj zbuja pozornost bogata baročna oprema, ki navadno spremlja njegove pridige — ta je posebej vidna pri nekaterih priložnostnih pridigah, npr. pri znani, velikokrat navajani novoletni pridigi — vendar ne gre prezreti dejstva, da mu je izhodišče za pridigo redno sveto pismo, da ga veliko uporablja in gradi

²⁵ Prim. W. Zitzenbacher, n. d. 85 sl.

²⁶ Disertacija A. Vetriha, *Krščanstvo kot dobrina v spisih Janeza Svetokriškega*, Otlica 1964, ter nekaj krajših študij.

²⁷ *Zgodovina slovenskega slovstva* (Slovenska matica), Ljubljana 1956, 291.

²⁸ *Ibd.* 288, 290.

na njem. O tem nam res priča praktično vsaka Janezova pridiga. Sicer pa Svetokriški o tem tudi neposredno govori, ko v eni od pridig v petem zvezku poudarja, da je duhovnik poklican, da oznanja resnico, ki izhaja iz božje besede, ne pa kakršnekoli človeške modrosti. Vernikom pravi: »Če hočete vaše kužne duše ozdravit, pojte poslušat taiste pridigarje, kateri s to gorečo resnico arcnujejo inu nikar taiste, kateri fabele vam pravio. Taiste pridigarje poslušajte, kateri bugajo s. Pavla, kateri tako vuči pridigvat: Praedica verbum, insta oportune...« in mašnikom naroča: »Pridigvaj božjo besedo, ne boj se resnico govorit, stonovitno svari, kregaj, prosí te grešne, de se bodo pobulšali, inu perloži uržoh.«²⁹

Pridigo Na dan svetiga seraphinskiga ozheta Francisca je Svetokriški začel z izhodiščno témo: »Jest tebe zhastim Ozha, inu Gospud Nebes inu Semle, de si ti letu skril pred modrimi, inu sastopnimi, inu si je tem majhinim resodil« (Mt 11,25). Po daljšem razglabljanju o Frančišku ob tej evangeljski misli pridigar zastavlja vprašanje, zakaj je Frančišek tako velik pred Bogom in pred ljudmi. Morda se zdi presenetljivo, da svetnikovo veličino predstavlja ob razlagi evangeljskih blagrov, ki so po mnenju modernih razlagalcev »magna carta božjega kraljestva.«³⁰ Frančišek je bil po njegovem mnenju človek, ki je v svojem življenju največ izpolnil tisto, v čemer Kristus blagruje človeka.

Nemalokrat je Svetokriški uporabljal tudi staro zavezo. Omenimo samo en primer: v pridigi na praznik Marijinega rojstva ugotavlja, da v stari zavezi najdemo mnoge »lepe perglike, s katerimi Svetu Pismu zhast, inu hualo dá Mary Devizi«. Ob verzu iz Visoke pesmi »Kdo je ta, ki se dviga kakor zarja« (Vp 6,10) razvija misel »raunu kakor ta Daniza preshene is semle to shalostno temmo, inu sazhetik pernese te vessele svetlobe, glihi vishi Rojstvu Mariae Divize je bilu pregnalu is zhloveskiga spola shalost inu zagovajne, ter je bilu perneslu sazhetik nashiga vpajna, inu vesselja.« To svojo razlago je pojasnil še s prisposodbo iz Esterine knjige: »Oh lepa Figura sa ta sveti danashni dan! Aman pomeni hudizha, Mardocheus pomeni zhloveka, Assverus pomeni G. Boga, Esther pak pomeni Mario Divizo. Ta paklenski Aman je bil zhloveka sapelal de sapuvid Boshjo je bil prelo-mil, inu sa tiga volo pravizhnu Assverus Nebeski Bug Vsigamogozhi se je bil zhes zhloveka reserdil, inu h tej smerti obsodil, ta pohleuna Esther Maria Diviza pak je bila patalashila serd Boshy, inu tiga paklenskiga Amana poterla, kateri je bil urshoh, de zhlovek v temmi tiga greha je prebival.«³¹

Rogerij iz Ljubljane je bil v načinu svojih izvajanj, kot je znano, precej drugačen kot Svetokriški, ko pa gre za vprašanje njegovega odnosa do

²⁹ Sacrum Promptuarium V, 22.

³⁰ Prim. Commento della Bibbia liturgica, ed. Paoline, Roma 1981, 874.

³¹ Sacrum Promptuarium III. 471 sl.

svetega pisma v oznanjevanju, pa spet ugotavljamo, da je bilo tudi njemu redno izhodišče in stalna opora. Omenimo značilen primer pridige, ki jo je gradil na vzporednih citatih iz svetega pisma stare in nove zaveze. Za témo pridige na veliki petek je vzel stavek iz Lukovega evangelija: »Poglejte, inu poudignite gori vaše glave« (Lk 21,28). Povzel jo je v Sopotadik: »Sa vol svojga Folka grejhou (V martre, u Krishu, dosti slegou) Jesus je Dusho pustyl«. Poglavitni vzporedni citati iz obeh zavez so naslednji: mnogo je psov, ki me obdajajo, drhal hudobnežev me obkroža (Ps 22,17) ... tedaj so ga vsi zapustili in so zbežali (Mr 14,50) ... od podplatov do glave ni nič zdravega na njem, tvori podplutbe in nove rane (Iz 1,6) ... šel je malo dalje, padel na zemljo in molil (Mr 14,35) ... Gospod pa je naložil nanj vseh nas pregrehe (Iz 53,6) ... vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo (Ps 22,8) ... ko bi (modrost božjo) spoznali, bi Gospoda veličastva ne bili križali (1 Kor 2,8) ... žene, ki so žalovale in jokale nad njim (Lk 23,27) ... pred vašimi očmi je bil Jezus Kristus poprej naslikan kot med vami križani (Gal 3,1) ... ozrite se kvišku in vzdignite glave, zakaj vaše odrešenje se približuje« (Lk 21,28).³²

Na kakšen odmev je naletela biblična, evangelijska pridiga kapucinov v svojem času? Omenili smo že, da je bila prav pridigarska dejavnost kapucinov povod za ustanovitev številnih njihovih samostanov. V Gorici so postavili samostan potem, ko so imeli tam beneški kapucini osem let zaporedoma zelo dobro obiskane adventne in postne govore. Tudi v druge kraje so jih poklicali, da bi imeli te pridigarje stalno v svoji sredi. V zvezi z ustanovitvijo samostana v Škofji Loki beremo, da so kapucini tjakaj že dolga leta hodili pridigat in spovedovat iz Kranja, potem so Ločani prosili provinciala — takrat je to službo opravljal znani pridigar p. Anton iz Kranja, ki je zapustil v rokopisu slovenske in nemške pridige — da bi jim poslal rednega postnega pridigarja, in slednjič so izrazili željo, da bi se redovniki tudi za stalno naselili v Škofji Loki.

In še nekaj drobnih opazk sodobnikov, ki sicer ne govore neposredno o samih pridigah, pač pa o njihovi odmevnosti. Škof Hren je večkrat v različnih zapisih, posebno še v poročilih apostolskemu sedežu, poudarjal, kako kapucini kot pridigarji uspešno delujejo, kako njihovim pridigam radi prisluhnejo tudi meščani in plemstvo, poslušat jih hodijo celo protestanti.³³ Letno poročilo jezuitskega kolegija za 1607 piše, da se je v času »od Gospodovega vnebohoda do praznika sv. Mihaela obisk pri njihovih pridigah zmanjšal zaradi pridig, ki so jih kapucini imeli v frančiškanskem samostanu« (sami so takrat komaj začeli zidati samostan).³⁴ Drobne opombe iz letnih

³² Palmarium Emphyreum I, 273 sl.

³³ Iz poročila epostolskemu sedežu 4 julija 1608, ŠAL/KAL f. 57, 16; ŠAL, Protokoli, Nr. 2, 19.

³⁴ DAS, Historia annua Collegii Societatis Jesu Labaci, 55.

poročil je povzel jezuitski zgodovinar Duhr; ko v zgodovini jezuitov z nemškega jezikovnega področja omenja ljubljanske kapucine, pravi, da je »posebno pri njihovih kranjskih pridigah razveseljiv obisk, pa tudi bogati sadovi.«³⁵

Kapucinski red je s svojo pridigarско dejavnostjo, ki je imela v prenovitvenem procesu Cerkve po tridentinskem koncilu prvenstveno pomembnost, v nekaj desetletjih razvil široko dejavnost, ki je izhajala iz samostanov in kaj hitro zajela vso deželo. Način njihovega pridiganja je pripomogel, da je ponovno prišla do veljave biblična, evangeljska pridiga, v okvirih katere je kmalu prevladala pozitivno usmerjena dogmatično-katehetična in vzporedno z njo moralna pridiga.

* * *

Nekaj sklepnih poudarkov:

— Zavzemanje za biblično, evangeljsko oznanjevanje samo po sebi ni bilo nekaj novega; v zgodovini Cerkve poznamo številna biblična gibanja, med njimi posebno odmevna v visokem srednjem veku in na prehodu v novejšo obdobje. Gotovo pa je bilo tako prizadevanje posebno pomembno za čas, ko se je Cerkev po hudih krizah spet želela prenoviti, ko je spet hotela zaživeti iz prvega vira. Poleg kapucinov so seveda v prenovi delovali mnogi drugi odločilni dejavniki, gotovo pa je njihov delež v poglobljanju vernosti posebno zaradi svetopisemske, evangeljske pridige precejšen.

— Biblična, evangeljska pridiga je izražala tisto osnovno potezo Frančiška Asiškega, ki je bila izhodišče njegove hoje za Kristusom, ki jo je on znova in znova poudarjal: Gospod pravi! Pomenila je izraz poslušnosti besedi, po kateri je Kristus med nami; prim.: »Kristus je vedno pri svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih . . . Navzoč je v svoji besedi tako, da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo« (B 7).

— Nekdanja prizadevanja za evangeljsko oznanjevanje so nedvomno lahko spodbuda tudi za naš čas, ki po koncilu znova tako močno poudarja pristno oznanjevanje božje besede, ki naj je ne zasenči nobena druga stvar. Pa bi težko mogli trditi, da evangelij res dominira v življenju naše Cerkve, da je res zasidran v naši zavesti, da je slednjič naša Cerkev v vsakem pogledu kar najbolj učinkovita oznanjevalka in pričevalka evangelija sodobnikom. Najbrž bi bilo zelo koristno, če bi prisluhnili tistim, ki menijo, da je v Cerkvi še vse preveč navzoča »biblična podhranjenost« in bi se na vseh ravneh oznanjevanja resneje preusmerili v tisto, kar je bistveno, kar je resnično in edino pristno izhodišče oznanjevanja — v razodeto božjo besedo.

³⁵ Prim. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Freiburg i Br. 1913, III, 206.

Povzetek: Metod Benedik, Evangeljska pridiga v katoliški obnovi

Koncilsko priporočilo duhovnikom, naj »ne učijo svoje modrosti, marveč božjo besedo«, je temelj krščanskega oznanjevanja v vsakem času. V koreniti katoliški obnovi, ki jo je naš narod doživljal v 17. stoletju, je poleg drugih dejavnikov odigrala pomembno vlogo mlada redovna skupnost kapucinov, ki so si prizadevali, da bi predvsem s pristnim evangeljskim oznanjevanjem poglobljali slovensko vernost. Sadovi nekdanjih tovrstnih naporov so lahko tudi v današnji pokoncilski prenovi spodbuda k prizadevnejšemu odstranjevanju »biblične podhranjenosti« pri oznanjevalcih samih in k resnejši preusmeritvi na vseh ravneh oznanjevanja v tisto, kar vedno mora biti izhodišče — v razodeto božjo besedo.

Summary: Metod Bededik, Evangelic Sermon in Catholic Restoration

The recommendation of the Second Vatican Council that the priests should not teach their own wisdom but the word of God is the basis of Christian preaching at all times. In the thorough Catholic Restoration that was experienced by Slovene people in the 17th century, an important role was also played by the young religious community of Capuchins, who endeavoured to deepen Slovene faith by genuine evangelic preaching. Their efforts bore fruit and can nowadays be a stimulus to remove the »biblical undernourishment« of the preachers themselves and to base all preaching upon its starting point — the word of God.

Kar je, razodeva Bog s tem, kar dela. Njegov namen o človeku, ki ga je uresničil v Jezusu Kristusu, razodeva njegovo notranjo bit. V njem ni mogoče ločiti dejanja in bivanja. Če je učlovečenje dejanje ponižnosti, je zato, ker je Bog bitje ponižnosti. »Kdor me je videl, je videl Očeta« (Jn 14,9). Ko ga gledam, kako ponižno umiva človeške noge, »vidim« torej, če govori resnico, samega Boga, ki je skrivnostno večno ponižni služabnik v sami globini svoje slave. Kristusovo ponižanje ni izjemno popačenje slave. V času razodeva, da je ponižnost v samem jedru slave.

To, kar mirno tukaj izjavljam, je tako močan paradoks, da razum najprej zbehan omahuje in kot da bi že vnaprej obupal. Če pa kljub temu začasno prepusti pojme njihovemu navideznemu nasprotju in se rajši takoj nasloni na čisto preprosto izkustvo, ki jo imamo o ljubezni, čeprav je pomešano z grehom, pa že posije pramen svetlobe skozi noč besed. Zaslutimo, da ne ljubi zares, kdor ljubi ošabno. Če je Bog Ljubezen, je ponižen.

* * *

Ustvarjeno bitje samoniklo išče svojega Boga v smeri moči. Tej smeri se najprej ne skuša izogniti. Ko pa postane krščansko in ga to nagiba, da gleda absolutno Nemoč križanega Kristusa, se vztrajno spominja svojega prvega koraka, ki ga je globoko zaznamoval. Ker se še ni docela spreobrnilo, omahuje med dvema podobama božjega, ki ju skuša uskladiti kot ve in zna, saj ju ne zna združiti: poganska gospodujoča Moč ostaja spodaj kot nespremenjena, na njo je pa vtisnjena krščanska Nemoč, ki trpi in umira.

Ta obstoj ene podobe poleg druge je nesreča za dušo in duha. Gotovo, Bog je vsemogočen. Vendar kakšna je ta moč? To je Vse-Nemoč Kalvarije in ta razodeva pravo naravo Vse-Mogočnosti neskončnega bitja. Ključ za razumevanje tega nam daje ponižnost ljubezni: za razkazovanje je treba malo moči, veliko pa je je treba za odpoved sebi.

Bog je neomejena moč odpovedovanja samemu sebi.

François Varillon, L'humilité de Dieu

Stanko Janežič

Ekumenski svet Cerkev

Ob šestem glavnem zborovanju

Od 24. julija do 10. avgusta letos (1983) je v Vancouvru v Kanadi na sporedu šesto glavno zborovanje največje in najpomembnejše svetovne ekumenske organizacije, ki se imenuje Ekumenski svet Cerkev. Vodilo zborovanja je: *Jezus Kristus — Življenje sveta*. To je tudi glavna misel Tedna krščanske edinosti 1983, ki bi naj z molitvijo in razmišljanji pripravil vse krščanske Cerkev na veliko zborovanje v Kanadi.

Predavanja in pogovori v Vancouvru obsegajo v podrobnejši opredelitvi tale vprašanja: 1. Življenje — božji dar. 2. Življenje — zmagovalec nad smrtjo. 3. Življenje v svoji polnosti. 4. Življenje v edinosti.

Ob glavni temi so na sporedu še drugi problemi, ki težijo današnji krščanski svet in človeštvo: kako pričevati v razdeljenem svetu; kako pospeševati edinstvo s konkretnimi dejanji; kako doseči večjo udeležbo pri delu za edinstvo; kako uresničevati medsebojno delitev dobrin in kako se upreti vsemu, kar ogroža mir in preživetje; kako se bojevati za pravičnost in človeško dostojanstvo; kako postajati skupnost, ki si medsebojno pomaga in iskreno zaupa.¹

Vsa ta vprašanja stoje pred Ekumenskim svetom Cerkev kot velika in težka naloga, ki pa je končno strnjena v eno samo hrepenenje in namen: doseči popolnejšo edinstvo med kristjani. Iz tega namreč sledi vse drugo. Kristjani, ki ne bi bili sprti med seboj, temveč bi jih iskrena Kristusova ljubezen povezovala v bratsko skupnost, tako posameznike kakor velika cerkvena občestva, bi predstavljali etično moč sveta, ki bi mogla ne le s svojim naukom, temveč še bolj z živim pričevanjem zares odrešujoče vplivati na življenje vesoljnega človeštva, pa naj bi bile okoliščine še tako težke.

Ker opravlja Ekumenski svet Cerkev takó pomembno nalogo, je prav, da to zedinitveno organizacijo spoznamo nekoliko поблиže. Njeno šesto glavno zborovanje v Vancouvru daje za to še posebej priložnost in spodbudo.

¹ Prim. *Unité des chrétiens*, št. 47, Juillet 1982, 35.

Ekumensko gibanje in ustanovitev Ekumenskega sveta Cerква

Sodobno ekumensko gibanje se je porodilo v začetku našega stoletja, in to predvsem med anglikanci in protestanti, ki jih je njihova razdeljenost vse bolj vznemirjala. Posebej so težo needinosti čutili misijonski delavci, zbrani na svetovni konferenci Protestantskih misijonskih družb leta 1910 v Edinburghu na Škotskem, kjer so se močno zavzeli za večjo medsebojno povezanost.²

Iz teh zedinitvenih prizadevanj so nastala tri združenja: leta 1921 je bil ustanovljen *Mednarodni misijonski svet*, že prej, leta 1920, pa *Življenje in delo* (Life and Work), organizacija za medkrščansko sodelovanje na družbenem in kulturnem področju, ter *Vera in ustava* (Faith and Order), združenje, ki se je posvečalo doktrinalnim vprašanjem. Vse tri ustanove so prirejale svoja zborovanja, ki se jih je udeleževalo veliko predstavnikov raznih Cerква, anglikanskih in protestantskih, deloma pa tudi pravoslavnih in starokatoliške.

Končno pa je bil na skupno željo po daljših pripravah za vse ekumensko gibanje ustanovljen enoten Ekumenski svet Cerква (ESC), in to leta 1948 na velikem ekumenskem zborovanju v Amsterdamu na Nizozemskem.

Novo ekumensko organizacijo so opredelili kot »bratsko združenje Cerква, ki sprejemajo našega Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika«,³ vanjo pa se je vpisalo 148 krščanskih Cerква in skupnosti.

Ekumenski svet Cerква si je zadal te naloge: 1. nadaljevati delo združenj »Vera in ustava« ter »Življenje in delo«; 2. podpirati skupno delo Cerква; 3. spodbujati skupen študij; 4. razvijati ekumensko zavest med verniki vseh Cerква; 5. vzpostaviti stik s svetovnimi verskimi zvezami in drugimi ekumenskimi gibanji; 6. sklicevati svetovne ekumenske konference in objavljati njihove sklepe; 7. pomagati Cerkvam pri evangelizaciji.

Najvišji organ ESC je glavno zborovanje ali skupščina (Assemblée générale), ki jo sestavljajo delegati včlanjenih Cerква in skupnosti in se sestaja vsakih šest ali sedem let. Sicer pa vodijo delo: glavno predsedstvo (6 članov), osrednji odbor (120 članov), izvršni odbor (16 članov) in pa tajništvo, ki mu načeluje glavni tajnik. Za prvega glavnega tajnika je bil izvoljen reformirani holandski teolog dr. W. A. Visser't Hooft, glavni organizator amsterdamskega zborovanja. ESC ima sedež v Ženevi (150, Route de Ferney, CH — 1211 Genève 20, Suisse), v bližnjem gradu Bossey (Céligny) pa tudi svoj Ekumenski institut (od leta 1948). Podrobno delo ESC je porazdeljeno po raznih oddelkih, komisijah in uradih.

² Prim. Maurice Villain, *Introduction à l'œcuménisme*, Tournai (Casterman) 1964, 18—19.

³ R. t., 26.

Glavna zborovanja

Prvo, ustanovitveno zborovanje ESC v Amsterdamu (od 22. avg. do 4. sept. 1948) je obravnavalo vprašanje *Nered sveta in božji načrt*, in to v štirih oddelkih: 1. Vesoljna Cerkev v božjem načrtu. 2. Božji načrt in pričevanje Cerkev. 3. Cerkev in nered družbe. 4. Cerkev in mednarodni nered.⁴

Pri razpravljanju o Cerkvi je prišlo do nasprotja med protestantskim (reformirani teolog Karl Barth) in »katoliškim« (ruski pravoslavni teolog Georgij Florovsky) pojmovanjem Cerkev. V sklepnem poročilu so zborovalci priznali, da v svojih pogledih na Cerkev niso dosegli polnega soglasja, vendar je njihovo razumevanje narave in poslanstva Cerkev v mnogočem enako. Zborovanje je na eni strani krščanski svet vznemirilo, na drugi strani pa prineslo novo upanje, da bodo končno kristjani le nekaj storili za doseglo vsekrščanske sprave in edinosti.

Drugo glavno zborovanje ESC je bilo leta 1954 (od 15. do 31. avg.) v Evanstonu (ZDA) blizu Chicaga. Udeležili so se ga že predstavniki 163 Cerkev. Pod glavni naslov *Kristus, edino upanje sveta* so bile vključene razprave o edinosti Cerkev, evangelizaciji, socialnih in rasnih vprašanjih, o mednarodnih zadevah, odnosih med človeškimi skupnostmi in o krščanskem laikatu.⁵

Pogledi na Cerkev so kljub velikim naporom pri pogovorih ostali dokaj neenotni, kar so posebno čutili pravoslavni, zato niso hoteli podpisati sklepne izjave.

Nslednje, tretje glavno zborovanje je bilo leta 1961 (od 19. nov. do 6. dec.) v indijski prestolnici New Delhiju. Udeležilo se ga je, s 600 delegati 175 Cerkev članic, okrog 1300 ljudi, med njimi tudi pet opazovalcev — predstavnikov katoliške Cerkev, ki se je tisti čas pripravljala na 2. vatikanski koncil. Zborovanje je potekalo pod geslom: *Jezus Kristus — Luč sveta*, in sicer v treh oddelkih: Pričevanje — Služenje — Edinost.

Na zborovanju so sprejeli novo temeljno izpoved vere, ki jo podpiše vsaka članica ESC. Ta izpoved, ki obsega že vero v celotno sveto Trojico, ne le v Kristusa Odrešnika, kot je bilo poprej, se glasi: »Ekumenski svet Cerkev je bratsko združenje Cerkev, ki izpovedujejo Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešnika po svetem pismu in si prizadevajo, da bi skupno odgovorile na njihov skupen poklic v slavo edinega Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha.«⁶

⁴ Prim. *La première Assemblée du Conseil oecuménique des Églises, Rapport officiel*, Paris — Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1949.

⁵ Prim. *Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Evanston 1954*, Paris — Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1955.

⁶ Maurice Villain, n. d., 74.

Za nove članice so bile na tem zborovanju poleg več protestantskih Cerkev sprejete tudi ruska pravoslavna ter romunska, bolgarska in poljska pravoslavna Cerkev. V ESC je bil formalno vključen tudi 40 let prej ustanovljen Mednarodni misijonski svet, ki odtlej deluje kot komisija za misijone in evangelizacijo.

Četrto glavno zborovanje ESC je bilo leta 1968 (od 4. do 20. julija) v Uppsali na Švedskem. Med 2200 udeleženci je bilo 800 delegatov 242 Cerkev članic, pa tudi 15 katoliških opazovalcev in nekaj uradnih katoliških gostov. Zborovanje je pismeno pozdravil papež Pavel VI. in tudi veliki ekumenski delavec, kardinal Bea, predsednik leta 1960 ustanovljenega rimskega Tajništva za edinost kristjanov.

Vodilo tega zborovanja je bilo: *Glej, vse delam novo*. Razprave so potekale v šestih oddelkih: 1. Sveti Duh in veseljnost Cerkev. 2. Obnova misijonske dejavnosti. 3. Svetovno gospodarstvo in družbeni razvoj. 4. Pravica in mir v mednarodnih odnosih. 5. Bogoslužje in molitev v sekularizirani dobi. 6. Iskanje novega načina življenja.

Zelo je bila poudarjena potreba obnove v Cerkvi in vloga Svetega Duha pri ustvarjanju veseljne edinosti v Kristusu. Izražena je bila tudi želja, da bi vse Cerkev pripravljale »avtentični veseljni zbor« vseh Cerkev, kjer bi zaživela ponovna edinost med Cerkvami.⁷

Peto glavno zborovanje ESC je bilo leta 1975 (od 23. nov. do 10. dec.) v Nairobiju v Keniji. Udeležilo se ga je 747 delegatov 271 Cerkev članic, več laikov, žensk in mladine ter 16 uradnih katoliških opazovalcev kot tudi nekaj posebej povabljenih katoliških osebnosti, skupno okrog 2600 ljudi. Že pri pripravi zborovanja je sodelovala tudi katoliška Cerkev, ki je tisto leto obhajala sveto leto sprave. Zborovalcem so poslali spodbudno pozdravno pismo papež Pavel VI., carigrabski patriarh Dimitrios in moskovski patriarh Pimen. Predsednik rimskega Tajništva za edinost kristjanov kardinal Willebrands je v pozdravni poslanici spomnil tudi na deseto obletnico 2. vatičanskega koncila, ki je katoliško Cerkev vključil v sodobno ekumensko gibanje.

Glavni naslov zborovanja je bil: *Jezus Kristus osvobaja in zedinjuje*. Podrobneje so obdelali tale vprašanja: 1. Izpovedovanje Kristusa danes. 2. Zahteve edinosti. 3. Ob iskanju skupnosti — skupno iskanje ljudi različnih ver, kultur in ideologij. 4. Vzgoja z vidika osvobajanja in skupnosti. 5. Krivične strukture in boj za osvoboditev. 6. Razvoj človeka: dvoumnost oblasti, tehnologije in načina življenja.

Na zborovanju so zelo naglašali pluralizem, ki je potreben pri sodobnem oznanjevanju Kristusa in iskanju skupnosti. Ta pluralizem naj zajema narodno, kulturno, etično in teološko področje ter naj pomaga k uresničenju

⁷ Prim. *Rapport d'Upsal*, C. O. E., Genève 1969. — Prim. tudi Emmanuel Lanne, *L'Unité de l'église dans les travaux de Foi et Constitution*, Nouvelle Revue Théologique, Novembre 1975, 823—824.

edinosti v mnogoličnosti. V oddelku Zahteve edinosti so dosegli lep napredek v gledanju na edinost. Krščanske Cerkve naj bi odslej skupno izpovedovale krščansko resnico, skupno vršile svoje poslanstvo in skupno pričevale. Od dialoga in skupnega pričevanja je treba ekumensko gibanje povesti k resnični zborni skupnosti.

Na zborovanju je bila tudi izrečena pohvala za uspešno sodelovanje katoliške Cerkve in zborovalci so ponovno izrazili željo, da bi katoliška Cerkev čimprej postala popolna članica ESC.⁸

Sodelovanje katoliške Cerkve s Ekumenskim svetom Cerkva

Katoliška Cerkev je začela z ESC sodelovati ob 2. vatikanskem koncilu. Med pripravami na ta koncil je že poslala svoje prve opazovalce na glavno zborovanje v New Delhiju leta 1961. Odtlej katoliška Cerkev pošilja opazovalce v povečanem številu na vsa glavna zborovanja in njihov vpliv je na teh zborovanjih tudi vedno bolj čutiti.

Med 2. vatikanskim koncilom je dozorelo spoznanje, da je sodelovanje med katoliško Cerkvijo in ESC možno in potrebno. Tako je bila že leta 1965 (februarja) ustanovljena Mešana delovna skupina katoliške Cerkve in ESC (po 12 članov ene in druge strani), ki odtlej načrtuje in usmerja mnogovrstno skupno delo.

Poseben mešan odbor že od leta 1967 naprej pripravlja vsakoleten enoten program za Teden krščanske edinosti v mesecu januarju (od 18. do 25. jan.). Na katoliški strani ima skrb za to, kot sploh za celotno ekumensko dejavnost, predvsem leta 1960 ustanovljeno Tajništvo za edinost kristjanov.

Družbenim vprašanjem se posveča leta 1968 ustanovljena Komisija za družbo, razvoj in mir (Sodepax), ki jo vodi mešani odbor 12 članov in je dosegla že lepe uspehe.

Mešana teološka komisija je obravnavala vprašanje Katolištvo in apostolstvo ter leta 1970 objavila dogovorno pripravljen tekst. Istega leta je bil potrjen tudi študijski dokument, ki ga je pripravila posebna mešana skupina teologov in ima naslov Skupno pričevanje in prozelitizem v slabem pomenu.

Katoliški teologi (15) so sploh stalni člani najpomembnejše komisije ESC, Vera in ustava, ki proučuje doktrinalne razlike med krščanskimi Cerkvami in išče poti do verske edinosti v bistvenih vprašanjih. Delo in dosežki te komisije so razvidni posebno ob glavnih zborovanjih ESC.

ESC spodbuja in podpira tudi teološki dialog med katoliško Cerkvijo ter posameznimi Cerkvami ali širšimi cerkvenimi zvezami, kot so Luteranska svetovna zveza, Reformirana svetovna zveza, Anglikanska skupnost, Meto-

⁸ Prim. La Documentation catholique 1976, št. 1692, 156—172.

distični svetovni svet itd. Delo raznih teoloških mešanih komisij je zelo razvejano ter se med seboj prepleta in dopolnjuje. ESC skuša to dejavnost usklajevati in usmerjati k bistvenim problemom, kakor tudi k praktičnim posledicam, ki sledijo iz doseženih soglasij.

Sodelovanje med katoliško Cerkvijo in ESC obsega še mnoga druga področja, kot so skupni misijonski problemi, dialog z nekrščanskimi verstvi in nevernimi, povezava med krščanskimi zdravniki, delo laikov, krščanska dobrotelost itd. To sodelovanje se je marsikje posebno lepo razvilo v krajevnem ali narodnem merilu. Povsod pa so prepričani, da bi ga bilo treba še bolj okrepiti. To je poudaril tudi Pavel VI., ko je leta 1969 (10. junija) obiskal sedež ESC v Ženevi. Menil pa je, da čas za formalen vstop katoliške Cerkve v ESC še ni dozorel.⁹

Ob petintridesetletnici ekumenskih prizadevanj

Letos (1983) obhaja ESC petintridesetletnico svojih ekumenskih prizadevanj. Marsikdo se bo ob tem z zadoščenjem pa tudi kritično ozrl na opravljeno delo te ustanove, kot se je to zgodilo ob njenem petindvajsetletnem jubileju leta 1973.

Takrat je papež Pavel VI. v svoji čestitki zelo naglasil pomen ESC za obnovo cerkvene edinosti, tajnik rimskega Tajništva za edinstvo kristjanov Charles Moeller pa je na slavnostnem zasedanju osrednjega odbora ESC v Ženevi (avgusta 1973) v pozdravnem govoru zagotovil, da bo skušalo rimsko tajništvo papeževo željo po vedno tesnejšem sodelovanju čimbolj uresničiti, saj mora biti ekumensko gibanje eno samo, nedeljeno. Poln priznanj za opravljeno delo in zaupanja v razvoj odnosov med katoliško Cerkvijo in ESC v prihodnosti je bil tudi članek predsednika tega tajništva, kardinala Willebrandsa, objavljen (5. avg. 1973) v *Osservatore Romano*.¹⁰

Carigrjski patriarh Dimitrios je ob srebrnem jubileju ESC v svoji poslanici med drugim povedal, da je navzočnost pravoslavja obogatila ESC, kakor so imele korist od sodelovanja tudi pravoslavne Cerkve. Svetuje pa, naj bi se v prihodnosti ESC manj posvečal družbenopolitični dejavnosti in se bolj osredotočil na vprašanje edinosti med kristjani na podlagi svetega pisma in tradicije ter oznanjevanju Kristusa v svetu, vendar naj pri tem ostane odprt za vse probleme človeštva. Glede katoliške Cerkve si patriarh želi, da bi čimprej postala članica ESC.

⁹ Prim. Stanko Janežič, *Stiki Tajništva za edinstvo kristjanov z nekatoliškimi kristjani*, V edinosti 1973, 88—89.

¹⁰ Prim. La Documentation catholique 1973, št. 1639, 825, 831—832, št. 1638, 773—774.

Tudi pismo ruskega patriarha Pimena in svetega sinoda ruske Cerkve očita ESC, da je včasih pri njegovem delovanju stopila preveč v ospredje vodoravna razsežnost odrešenja, zato naj ima v prihodnosti prvo mesto navpična, pristno evangelijska, večnostna razsežnost.¹¹

Zdi se, da je ESC pri svojem delovanju v zadnjih desetih letih ta nasvet upošteval, ne da bi se bil povsem odpovedal skrbi za številne družbene in politične stiske raznih krščanskih Cerkva in skupnosti po svetu.

Posebno pomembno vlogo pri iskanju in uresničevanju vsekrščanske edinstva v veri ima še vedno komisija Vera in ustava. Na zelo ugoden odmev je naletel, in to tudi v pravoslavnih Cerkvah, njen dokument Krst — Evharištija — Duhovništvo (1977), ki so ga člani komisije dokončno izdelali in odobrili šele na zasedanju v Limi (Peru) januarja 1982. Temeljno teološko soglasje (nad sto teologov, tudi katoliških) o teh treh verskih vprašanih je velikega pomena za vse nadaljnje ekumensko delo.

Podobno so po svetu z zadoščenjem sprejeli knjigo Za vse božje ljudstvo — Ekumenski molitveni koledar, ki jo je izdal ESC v Ženevi leta 1978 (v angl.). Knjiga spodbuja k molitvi za edinost krščanskih Cerkva v vseh 52 tednih leta, in sicer po dogovorjenem vrstnem redu, ter ima bogato razlago, zato lahko v veliki meri pripomore k rasti ekumenske zavesti med kristjani.¹²

Sploh bi morali kristjani vseh cerkvenih skupnosti skupno pričevati pred svetom za Boga, Kristusa, njegov evangelij in njegovo Cerkev, o čemer razpravlja svojevrsten dokument o izkustvih raznih krščanskih Cerkva, ki ima naslov Skupno pričevanje kristjanov in ga je izdelala mešana skupina katoliške Cerkve in ESC (objavljen 1981).¹³

Sedanji glavni tajnik ESC dr. Philip Potter (od 1972, ostal bo do 1985, prvi je bil dr. W. A. Visser't Hooft, od 1948 do 1966, drugi dr. Eugen C. Blake, od 1966 do 1972) je na zasedanju osrednjega odbora v Ženevi julija 1982 izrazil željo, da bi dosegli boljše, bolj življenjske odnose med ESC in vsemi Cerkvami članicami, ki jih je zdaj že nad 300. Prav zato je bilo tudi sklenjeno, naj predstavniki ESC obiščejo Cerkve članice in se seznanijo z njihovimi razmerami, hkrati pa jih pripravijo na veliko vsekrščansko srečanje šestega glavnega zborovanja ESC v Vancouvru.

B. Meeking, član rimskega Tajništva za edinost kristjanov, ki so ga sprejeli kot svetovalca v pripravi na šesto glavno zborovanje ESC, je na ženevskem zasedanju osrednjega odbora izjavil, da se katoličani ne bodo čutili kot tujci na šestem glavnem zborovanju in da imajo veliko upanja v usmeritev ESC po tem zborovanju.¹⁴

¹¹ Prim. La Documentation catholique 1973, št. 1639, 819—825.

¹² Prim. V edinosti 1978, 142, ter V edinosti 1979, 138—141.

¹³ Prim. La Documentation catholique 1981, št. 1807, 450—458.

¹⁴ Prim. Unité des chrétiens, št. 49, Janvier 1983, 35—38.

Katoliški ekumenski delavci si želimo, naj bi bila ta usmeritev takšna, da bi zares vodila k dejanski uresničitvi popolnejše edinosti med vsemi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi. Tudi katoliški Cerkvi naj bi izgladila pot do formalnega vstopa v to tako pomembno ekumensko združenje, ki naj vse bolj postaja voljno orodje božje previdnosti in ljubezni pri graditvi božjega kraljestva na zemlji. Vse kristjane naj kar najbolj prav usmerjeni ESC spodbuja k ekumenskemu delu in jim vliva upanje v srce.

Morda nekako tako, kakor je v enem izmed svojih člankov nedavno (sept. 1982) izrazil svoj ekumenski optimizem Karl Rahner, ko je predložil nekaj točk, ki bi jih lahko sprejele vse velike krščanske Cerkve, da bi v okviru medsebojnega razumevanja in velikih avtonomij mogle uresničiti edinost v bližnji prihodnosti. Ta veliki nemški teolog našega časa pravi takole: »Glede edinosti, ki bi jo mogli uresničiti sedanji voditelji vseh Cerkva, sem bolj pesimist, čeprav priznavam njihovo dobro voljo. Kljub temu pa sem prepričan, in sem v tem smislu optimist, da je mogoče v zadostni meri kmalu uresničiti edinost Cerkve.«¹⁵

Povzetek: Stanko Janežič, Ekumenski svet Cerkva

Ekumenski svet Cerkva, ki prireja julija in avgusta 1983 svojo šesto glavno zborovanje, je bil ustanovljen leta 1948. Vanj je vključenih že nad 300 krščanskih Cerkva in skupnosti in tudi katoliška Cerkev, ki ni članica, od 2. vaticanskega koncila naprej z njim uspešno sodeluje, posebno še v doktrinalni komisiji Vera in ustava. Delo Ekumenskega sveta Cerkva je mnogostransko in je prineslo že mnogo sadov. V prihodnosti naj bi bilo še bolj osredotočeno na glavni namen: vsekrščansko edinost v veri in ljubezni.

Summary: Stanko Janežič, World Council of Churches

World Council of Churches, which is holding its Sixth World Assembly in July and August 1983, was founded in 1948. Over 300 Churches and communities belong to it and also the Catholic Church, though not a member, has successfully co-operated with it since the Second Vatican Council, especially in the doctrinal committee Faith and Order. The activities of the World Council of Churches are varied and have born good fruit. In future they should be even more centred upon the main goal: unity of all Christians in faith and love.

¹⁵ R. t., 42.

Temeljna predstavitev novega zakonika

Če pomislimo, da je katoliška Cerkev organizacija, ki ima nad 700 milijonov vernikov po vseh petih celinah, je jasno, da potrebuje neki pravni red za ureditev bogoslužja, službe božji Besedi in ureditev zunanje organizacije. Čeprav je Cerkev verska družba, ne živi samo iz neposredne bogoslužne dejavnosti, ampak je v službi vsega človeštva, vsega njegovega prizadevanja k popolnosti.

1. Cerkevno pravo je utemeljeno v bistvu Cerkve

Cerkveno pravo ni samo organizacijsko sredstvo človeškega reda, ki bi bilo samo na zunaj dodano duhovni Cerkvi, ampak je utemeljeno v bistvu Cerkve.

Upravičeno govorimo o zakramentalni naravi Cerkve. Njeno bistvo je božjega izvora, ki pa je obenem znamenje, in sicer vidno znamenje nadnaravne resničnosti ali božje navzočnosti v svetu. Kristus je ustanovil Cerkev in jo obdaril z odličnimi sredstvi posvečenja: božjo Besedo in zakramenti.

Ne gre torej za neko človeško organizacijo, ki bi bila versko motivirana, ampak za pravni red, ki je zakoreninjen v Besedi in zakramentih ter je zunanja vidna stran skrivnosti Cerkve.

Čeprav vsa pravna določila niso enako povezana z bistvom Cerkve, moramo tudi za obrobna določila reči, da niso samo dispozitivno ali izbirno pravo, ki bi ga lahko po želji spolnjevali ali opustili. Namen cerkvenega prava je v času uresničiti od Kristusa Cerkvi zaupano nalogo, zato je določena oblika cerkvenega pravnega reda tudi časovno pogojena. Pravo je vedno pod kontrolo duhovne podobe Cerkve, kakor sta jo opredelila cerkveno učiteljstvo in vera celotne Cerkve.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je temeljito razmišljal o sodobni podobi Cerkve in izdal številne dokumente, v luči katerih je bilo potrebno prenoviti

tudi cerkveno pravo. S teološkim naukom o Cerkvi, z neposrednimi navodili za novo pravo in končno tudi s pomembnimi zakonskimi pokoncilskimi določili je nujno zahteval prenovo celotnega zakonika.

2. Zakaj kodifikacija cerkvenega prava

Nekateri mislijo, da bi bilo primerneje sproti urejati posamezna področja s posameznimi zakoni. Menijo, da bi tako lažje odgovorili na potrebe časa in razmer.

Nihče ne trdi, da bi moral biti Zakonik v kamen vklesan spomenik. Če pa pomislimo, koliko časa je bilo potrebno za njegovo prenovo, je razumljivo, da bo moral tudi določeno dobo trajati. Predpisi, ki se stalno spreminjajo, ustvarjajo negotovost in zmedo, to pa pravnemu redu gotovo ni v korist. Ker pa mora biti Zakonik vpet v življenjski proces cerkvenega življenja, bo potrebna ustanova, ki bo skrbela za potrebne spremembe in dopolnitve, vsaj v določenih obdobjih, morda vsakih nekaj let. Pri starem Zakoniku smo tako ustanovo zelo pogrešali. Morda bo ta naloga zaupana posebni razlagalni komisiji ali pa škofovski sinodi.

Zgodovina je pokazala, da je okostenelost v škodo pravnega reda, na drugi strani pa številni zakoni, ki se spreminjajo, prinašajo nepreglednost in zmedo. Sistematično zbirko je zahteval že prvi vatikanski cerkveni zbor. Drugi vatikanski koncil je z mnogimi posameznimi reformami veliko spremenil, zato je bil pravni red že tako omajan, da je pomenil pravo toplo gredo za liberalizem in anarhizem. Tudi novi Zakonik ne prinaša celotne zakonodaje latinske Cerkve, saj so posamezna področja, npr. volitve papeža, postopki za beatifikacijo in kanonizacijo, pristojnosti rimske kurije, posebej urejena. Vendar pa smo dobili sistematično urejeno in lepo zaokroženo preudarno zakonodajo, ki je preoblikovana po zahtevah vesoljnega cerkvenega zbora.

3. Komu je namenjen

Takoj na začetku je bilo zastavljeno vprašanje, ali naj bi pripravili zakonik za vso katoliško Cerkev ali posebej za latinsko in posebej za vzhodne Cerkve. Novi Zakonik prinaša pravno ureditev samo za latinsko Cerkev. Večina je želela, da bi se pravna snov uredila v treh zbirkah: Zakonika za latinsko in vzhodne Cerkve in posebej cerkvena ustava *Lex fundamentalis*, kot izraz vesoljnosti katoliške Cerkve. Javnost je to misel z veseljem sprejela, ko pa je leta 1971 izšel osnutek cerkvene Ustave, so ga škofje v veliki večini odklonili, vendar je komisija delo nadaljevala.

Metodološko bi osnovni zakon ali cerkvena ustava pomenil velik napredek kot izraz edinosti v različnosti cerkvenopravnih tradicij v Cerkvi.

Za sedaj še zadeva ni dozorela, zato so posamezne dele iz osnovnega zakona izvzeli in jih vključili v Zakonik latinske cerkve. Seznam kristjanovih pravic in določila o vrhovni cerkveni oblasti so uvrščena v drugo knjigo latinskega Zakonika.

Prvi kanon Zakonika pove, da je v njem zbrano pravo latinske Cerkve. Gre torej za predpise delne Cerkve, ki pa jih je izdala vrhovna cerkvena oblast. Služba papeža, kot patriarha latinske Cerkve, se je izgubila v službi papeževe vrhovne oblasti. Za prakso to ni posebej pomembno, ker je vzhodnih kristjanov le nekaj milijonov, toda teoretično je to velika pomanjkljivost. Mnoga pooblastila, ki so v Zakoniku pripisana papežu, so dejansko v pristojnosti latinskega patriarha. Po latinskem pravu papež svobodno imenuje škofe, po vzhodnem pravu pa jih volijo škofovske sinode s podelitvijo *communio* po papežu. V ekumenskem pogledu je podoba papeža preobremenjena s pristojnostmi latinskega patriarha, kar bi lahko izvzeli iz ekumenskega dialoga. Škoda, da ni v tem pogledu izšel osnovni zakon ali ustava, kjer bi lahko bilo urejeno tudi medobredno pravo »inter-ritualno«, ki obravnava mejna področja med latinsko in vzhodnimi Cerkvami, kot vprašanje pripadnosti, prestop, zakonsko pravo, organizacija škofovske konference in podobno. Vsa ta vprašanja bodo morali podvojeno obravnavati v latinskem in vzhodnem Zakoniku. V ekumenskem duhu in s čutom za realnost prinaša Zakonik novost, da cerkveno pravo veže samo tiste kristjane, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali so vanjo (pre)stopili (kan. 11). Cerkev pa ne more nikogar odvezati od dolžnosti, da mora vsak človek iskati resnico in druge božjepravne zapovedi.

4. Vodilne ideje Zakonika

Kdor je pričakoval kakšnih revolucionarnih ali prelomnih novosti, bo najbrž razočaran. Zakonik je v glavnem odsev koncilskih teženj, ne pa preloma s preteklostjo. Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor je razmišljal predvsem o svojih virih in izvorih, iskal identiteto sedanje Cerkve. Cerkev je v iskanju svoje lastne podobe zopet odkrila sebe kot božje ljudstvo in skrivnostni *communio*. To pa pomeni začetek številnih novosti, ki so za novo cerkveno pravo izredno pomembne.

Če upoštevamo različne pravne vire, ki so določali pravno življenje Cerkve: Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917, določila koncila in končno pokoncilsko zakonodajo, je jasno, da ni bilo več enotnega pravnega sistema.

Zvestobo koncilskemu duhu lahko vidimo tudi v tem, da so posamezne pravne spremembe sistematično in enotno urejene, čeprav so bile v ma-

terialnem smislu že uresničene v tako imenovani »poskusni« ali »eksperimentalni« dobi.

Proti spiritualističnim in zgolj pastoralističnim težnjam pokoncilske evforije je cerkveno pravo, zvesto izročilu, ostalo načelno pri pravni naravi novega Zakonika. Kodeks ne more biti samo zbirka pastoralnih navodil, ampak sestav obveznih določil. Na drugi strani pa je bilo potrebno cerkvenemu pravu tuje težnje, ki so izključno poudarjale, da je Cerkev pravno popolna družba, »societas perfecta«, omejiti tako, da bodo jasneje prišli do veljave teološki temelji cerkvenega prava. Cerkveno pravo temelji v skrivnosti Cerkve, ki ima nadnaravno naravo, nadnaravni izvor in nadnaravni namen. Biti mora pastoralno usmerjeno, zato so pri prenovi pazili predvsem na naslednja načela:

Poleg pravne narave Zakonika je poudarjena predvsem dušnopastirska usmerjenost. Jasno je, da pravne norme ne morejo neposredno voditi k nadnaravnemu cilju in neposredno podpirati dušnega pastirstva; prisila in zveličanje sta na različnih nivojih, lahko pa k obojemu pripomore. Pravo naj bi imelo zakramentalno naravo, to pomeni, da je vidno znamenje nevidnih milosti.

Splošno sprejeto načelo razlikovanja med zunanjim in notranjim področjem je težko dosledno izpeljati, posebno še pri zakramentalnem in kazenskem pravu. V tem pogledu se cerkveno pravo zelo razlikuje od civilnega, ker mora v prvi vrsti upoštevati naravne in nadnaravne kreposti: ljubezen, zmernost, človečnost. Pravičnost mora biti sad dobrohotnosti in ljubezni. »Aequitas canonica« ni zgolj naravna pravičnost, je nekaj več, biti mora prepojena z evangeljskim duhom, da ne postane »summum ius — summa iniuria«, po domače: dosledna pravica — skrajna krivica.

Jasno morajo biti opredeljene posebne pravice. Osrednjega pomena je pravna opredelitev pravic in dolžnosti vernikov do sočloveka in do skupnosti. Cerkev ne more biti verodostojna v boju za človekove pravice, če tega ne uredi v lastnem domu. Kristjanove pravice temeljijo v človekovem dostojanstvu in krstu in ne samo v samovolji zakonodavca. Izboljšati postopek za varstvo osebnih pravic. Pomemben je pravni postopek, ki naj poravnava krivice, ki jih je zagrešila uprava. Novi zakonik naj bi preuredil kazensko pravo tako, da bi bila čimbolj upoštevana človekova osebnost.

Poudarjeno naj bo načelo subsidiarnosti. To načelo je treba uresničiti v razmerju med vesoljno Cerkvijo in škofovskimi konferencami, med splošnimi zakoni in območno zakonodajo. Ovrednotiti krajevno občestvo, ki s škofom na čelu ponavzoča vesoljno Cerkev. Ta načela in navodila za prenovu niso kakšen zaključen in sistematičen program, vendar so vključena v osnovno usmeritev, ki jo je nakazal koncil. Ključ za razumevanje novega Zakonika pa moramo iskati predvsem v samorazumevanju Cerkve kot

communio. Besede communio skoraj ne moremo prevesti, pač pa bom poskušal opisati njen pomen v treh, za cerkveno pravo izredno pomembnih zvezah: communio in verniki, communio in hierarhija ter communio in Cerkev.

5. Communio v pravnem jeziku

Dosedanji Kodeks je izhajal iz filozofsko pravnih osnov pravno popolne družbe »societas perfecta«, kjer je javnopravni element prevladoval in je bila Cerkev prikazana kot neenaka družba — »societas inaequalis«. Ustavno-pravni del je opredeljeval skoraj izključno nosilce javne oblasti, tako da smo upravičeno govorili, da je stari Zakonik prinašal enostransko kleriško pravo.

Papež je v konstituciji *Sacrae discipline leges*, s katero je razglasil novi Zakonik, poudaril zborni značaj in opozoril na teološko naravo cerkvenega prava.

Verniki in communio

Takoj na začetku druge knjige o božjem ljudstvu je poudarjena enakost vseh vernikov, ki je utemeljena v krstu in birmi. Da je Cerkev v prvi vrsti skupnost vernikov, je vidno tudi iz razdelitve druge knjige, kjer prvi del govori o laikih, drugi o cerkvenih službah, obe skupaj pa pod naslovom božje ljudstvo. Cerkev ni enostransko opredeljena po hierarhičnih strukturah kot v starem Zakoniku.

Na vseh cerkvenih področjih: provincah, delnih cerkvah in župnijah se najprej govori o posamezni skupnosti vernikov. Povsod je najprej opisan del božjega ljudstva, ki je za Cerkevno ustavo prav tako konstitutiven kakor cerkvene službe, ki so skupnosti dane zato, da v pravnem okviru skrbe za edinost v Kristusu. Prav takó moramo povedati, da pri tem ne gre samo za ustavnopravni opis delnih Cerkv, ampak za soudeležnost vseh kristjanov pri celotnem poslanstvu Cerkve (kan. 208). Zato ni mogoče govoriti o Cerkvi kot neenaki družbi »societas inaequalis«. Tudi v pravnem pomenu je to enostransko in nepopolno govorjenje. Verniki niso samo poslušajoča Cerkev ali »misera plebs«.

Na začetku druge knjige, ki ima naslov Verniki, so našete pravice in dolžnosti vseh vernikov, laikov in klerikov. Tukaj je tudi prvi sistematičen poskus pravno in sistematično urediti pravice vseh vernikov, ne glede na to, kakšne naloge ali službo imajo v Cerkvi. Zakoni o osnovnih pravicah vernikov so bili prvotno pripravljene za Cerkevno ustavo, kjer bi imeli še večjo težo; ker pa ustava ni izšla, so jih uvrstili v drugo knjigo Zakonika.

Tudi poglavje o vrhovni cerkveni oblasti je vzeto iz ustave, zato ni postavljeno v okvir skupnosti vsega božjega ljudstva, to pa je več kakor samo lepotna napaka. Zaradi enovitosti celotne zasnove Zakonika bi bilo mnogo skladneje, da bi bila tudi vrhovna oblast v okviru celotne Cerkve in iz te skupnosti opredeljena njena naloga.

V tem delu so tudi predpisi o svobodi združevanja vernikov. Ta del je bil v osnutku dodan redovniškemu pravu, to pa je gotovo pravilneje, ker bi tako bila jasneje vidna razlika med ustavnopravno pravico do združevanja in dokaj številnimi, hitro se spreminjajočimi predpisi o različnih združenjih v Cerkvi.

Ta del je sedaj zelo razširjen, posodobljen, delitev med uradnimi in privatnimi združenji pa je zelo jasna.

Tretji del druge knjige obravnava vernike in klerike, ki na poseben način živijo po evangeljskih svetih v različnih redovnih skupnostih ali ustanovah apostolskega življenja. *Communio* dobi tukaj poseben poudarek, čeprav ta združenja niso sestavni del cerkvene strukture, so pa bistvena struktura v življenju Cerkve.

Cerkvene službe in communio

Cerkev kot evharistična skupnost je določena tudi pri hierarhični strukturi. Pri evharistični daritvi vidimo, da imata splošno duhovništvo vernikov in po posvečenju dobljeno posebno ali službeno duhovništvo posebne nezamenljive vloge, ki so dialogično usmerjene druga k drugi in povezane v nedeljivo duhovno dejanje. Takó je zgrajena tudi vesoljna Cerkev in posamezne delne cerkvene skupnosti. Cerkevno ustavo določajo tudi podobne strukture v nerazdružljivi edinosti cerkvenega učenja, posvečevanja in vodstva.

V tretji knjigi Zakonika je posebej povedano, da imajo vsi verniki aktivno vlogo pri službi božje besede. Vendar je tukaj edinost dokaj neposrečeno speljana. Hudo enostransko je poudarjena hierarhična ali službena stran Cerkve, tako, kakor da bi si stali nasproti poslušajoča Cerkev in cerkveno učiteljstvo. Nekoliko enostransko je naglašena pasivna drža vernikov »obsequium«. V tem delu pogrešamo korelativ cerkvenega učiteljstva, ki je v veri Cerkve, »sensus fidelium« je povsem zanemarjen. Premalo je upoštevana tradicija, da je evangeljski nauk izroččen Cerkvi, hierarhično učiteljstvo pa ga mora podajati in ohranjati v duhu vere vse Cerkve.

Novost v knjigi *Služba posvečenja* je v tem, da so zakramenti obravnavani kot Kristusovo delovanje v Cerkvi in ne samo kot sredstvo zveličanja »*media salutis*«. Vgraditev zakramentov v bogoslužna dejanja jasno razodeva aktivno in posebno udeležbo vsega božjega ljudstva v službi posvečenja.

Tudi na vodstveno službo v Cerkvi moramo gledati v celotnem kontekstu. V uvodnih, načelnih kanonih je povedano, da imajo oblast v Cerkvi »potestas regiminis« tisti člani božjega ljudstva, ki so prejeli zakrament posvečenja. Pri izvrševanju te oblasti pa sodelujejo tudi laiki »cooperari possunt«. To določilo zagotavlja enotnost oblasti, ki temelji v Kristusovem pooblastilu učenja, posvečenja in vodstva, hkrati pa določa tudi območje sodelovanja laikov pri vodstveni službi.

Poudarek na enotnosti cerkvene oblasti je povsem v skladu z učenjem koncila. »Toda na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in na duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine.« (C8) Kmalu po uvedbi pojma vodstvena oblast »potestas jurisdictionis« in posvečevalna oblast »potestas ordinis« se pojavi stroga delitev oblasti med posvečevalno in vodstveno oblastjo. To pa je pripeljalo do prepada med duhovno Cerkvijo z njenimi duhovnimi dejanji in vidno Cerkvijo z njeno vodstveno oblastjo.

Stroga delitev med cerkveno oblastjo, ki je dejansko samo služba, je prav tako nevzdržna kako delitev med Cerkvijo ljubezni in vidno Cerkvijo. Koncil pravi: »Kakor namreč božja Beseda prevzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja.« (C8)

Zopetna vzpostavitev enotnosti cerkvene oblasti je vidna že pri papežu Pavlu VI. Ob reformi papeških volitev. Novi izvoljeni papež ima šele tedaj polnost oblasti v Cerkvi, ko je prejel tudi škofovsko posvečenje. Združena morata biti oba elementa: izvolitev in posvetitev.

Načelo enotnosti oblasti je povzel tudi novi Zakonik pri opredelitvah sinodalnih in posvetovalnih ustanov, kot so narodni ali pokrajinski koncil, škofijska sinoda ali škofijski in župnijski pastoralni sveti. V te ustanove je načelno lahko izvoljen, delegiran ali imenovan vsak član Cerkve. Sinodalne in posvetovalne ustanove pa so oblikovane tako, da je na eni strani zagotovljena odgovornost pristojne službe v okviru cerkvene ustavne ureditve, hkrati pa je vgrajen tudi zborni in posvetovalni postopek.

Delne Cerkve in communio

Nadvse pomembna je koncilsko ekleziološka izjava o delnih Cerkvah ali škofijah: »V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev« (C 23). Vesoljna Cerkev ni neke vrste super škofija, prav tako pa tudi ne svobodno združenje posameznih škofij. Delne Cerkve so konstitutivni element cerkvene

ustave, v njih je pričujoča celotna Cerkev z vsem svojim bistvom, seveda, dokler je v zvezi z vesoljno Cerkvijo.

»Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve.« (C 23) Na tej teološki osnovi in na osnovi odloka o škofih je že koncilska zakonodaja zagotovila škofom vso tisto oblast, ki je potrebna za redno vodstvo škofije. Najbolj je to vidno pri ustanovi spregledov, ki je prešel iz sistema koncesij v sistem rezervacij. Škofje ne vodijo svojih škofij v moči pooblastil od zgoraj, ampak imajo zato vso potrebno oblast, razen v primerih, ki si jih je sveti sedež izrecno pridržal. Težnje, da bi pri ureditvi škofij poleg ozemeljskega ali teritorialnega načela bolj poudarili osebne ali personalne kategorije, v novem Zakoniku niso upoštevali. Osebne prelature so namreč mnogo bolj podvržene vplivu posebnih interesov, zato je zakonodaja zadržana. Delni odstop od teritorialnega načela je viden le pri skupnostih drugačnega obreda. Zato tudi prevajamo »episcopus dioecesanus« kot krajevni škof.

6. Razdelitev snovi

Starorimsko privatno pravo s trojno delitvijo »personae — res — actiones« je bilo v srednjem veku preneseno tudi v cerkvenopravno delitev pravne snovi. Stari Zakonik je povzel to cerkvenemu pravu tujo razdelitev tudi v ustavno pravo. Individualistični in enostranski poudarki na cerkveni hierarhiji so Zakoniku dajali izrazito naravo osebnega kleriškega prava.

Tudi rimskopravni pojem stvari »res« je bil prevzet v njegovem najširšem smislu. Zajemal je vsa sredstva, naravna in nadnaravna, ki jih uporablja Cerkev za dosego svojega namena. Takó je bilo v tretji knjigi starega Zakonika, z naslovom Stvari, vse od razodetega nauka, zakramentov pa do cerkvenega imetja in določil o časih, postih in pokopališčih.

Čeprav nova razdelitev Zakonika ni povsem pretrgala s staro, saj ostajajo v prvi knjigi splošna določila kot doslej, prav tako pa tudi zadnja in predzadnja knjiga govorita o postopku in cerkvenih kaznih, vendar v obratnem zaporedju.

Druga knjiga ima naslov Božje ljudstvo. Čeprav je naslov zelo splošen, je vendar viden izrazit prehod od individualističnega osebnega prava k ustavopravni sestavi in društvenem pravu.

Stari Zakonik je imel pet knjig, novi pa jih ima sedem, ker so tretjo knjigo razdelili v tri dele, in sicer pod vidikom cerkvenega poslanstva, ki je utemeljeno v cerkveni ustavi: služba božje Besede, služba posvečenja, zadnji del pa ureja cerkveno imetje. Tako smo dobili sedem knjig v naslednjem zaporedju:

Splošna določila
Božje ljudstvo
Služba božje Besede
Služba posvečenja
Cerkveno imetje
Kazenska določila
Postopkovno pravo.

Razdelitev je sicer formalno vprašanje, vendar pa osnove, na katerih je zgrajena, kažejo neko usmeritev, ki za pravni red ni brez pomena.

Ali so pričakovanja uresničena?

Namen novega Zakonika je bil uvesti koncilске disciplinarne odloke v življenjsko prakso Cerkve in zopet vzpostaviti pravni red, ki je bil že zelo načet. Pavel VI. je 7. septembra 1968 dejal: »Cerkev je v nemirnem času avtokritike, lahko bi rekli avtodestrukcije« (Doc. cath., 1531,2). Neprestano eksperimentiranje lahko vodi v anarhijo, zato je sistematična ureditev nekih jasnih in vsaj relativno stalnih pravnih določb zahteva časa.

V novem Zakoniku je zelo vidna pravna samodisciplina, saj je predpisov mnogo manj, kot jih je bilo v starem Zakoniku. Poleg tega imamo sedaj veliko okvirnih zakonov, kar je gotovo znak spoštovanja do posameznih krajevnih Cerkva, njihovih kultur in običajev. »Splošno pravo podeljuje škofovskim konferencam toliko zakonodajnih pristojnosti, da so škofje sploh izgubili pregled in niti ne vedo, kako naj škofovske konference vse to pravno obvezno določijo.« (Prim. Herder Korrespondenz 1983, zv. 3,131)

Če rečemo, da je novi Zakonik dober, nočemo s tem odpraviti upravičene kritike in prezirati številnih problemov, ki jih prinaša življenje. Škoda se mi zdi, da človekove pravice niso bolj upoštevane, da ni upravnega sodstva zoper zlorabo oblasti, da je cerkveno učiteljstvo ostalo bolj v okviru koncepta pravno popolne družbe kot koncilске teologije. Zopet pa je res, da pravo ne more uresničiti vseh možnosti, ki jih teologija dopušča. Upam pa si tudi trditi, da na osnovi sedanje teologije o zakonu ni bilo mogoče izdelati boljše zakonodaje, mislim, da jo sodna praksa krepko prehitava.

Nujna posledica vsake nove kodifikacije je razbohotenje dobesedne razlage in paragrafske modrosti. Vse se sklicuje na Zakonik in meni, da so v njem vse rešitve. Mirno lahko rečem, da je novi Zakonik dobra osnova, toda šele začetek trdega in resnega dela na pravnem področju v življenju Cerkve.

Povzetek: Stanko Ojnik, Temeljna predstavitev novega zakonika

Cerkveno pravo je utemeljeno v skrivnosti Cerkve, čeprav vsa pravna določila niso na enak način povezana z njenim bistvom. Koncil je s teološko osvetlitvijo cer-

kvne ustave, z neposrednimi navodili za novo pravo in s pokoncilsko zakonodajo postavil temelje za prenovu Zakonika.

Mnogi menijo, da je Cerkev v zadnjem času živela v skoraj brezpravnem-eksperimentalnem obdobju, ki je ponekod že prehajalo v liberalizem in anarhijo. Sistematična ureditev jasnih pravnih določil je dejansko zahteva časa.

V Zakoniku je viden prehod od personalno kleriške zakonodaje, ki je slonela na filozofski osnovi pravno popolne in neenake družbe, k ustavnopravni ureditvi Cerkve kot božjega ljudstva. Med najvažnejše vodilne ideje lahko prištevamo opredelitev delnih Cerkva kot skupnosti, v katerih je obsežena celotna Cerkev, dokler so v edinosti z vesoljno Cerkvijo. V okviru skupnosti je razumljiva vloga hierarhije, ki ima služnostni značaj in je v dialogičnem razmerju do vseh vernikov. Slednji pa imajo delež in sposobnosti za sodelovanje pri izvrševanju cerkvene oblasti.

Izredno pomembno je tudi to, da se zakramenti ne obravnavajo samo kot sredstva, ampak so vključeni v Kristusovo odrešilno dogajanje. Tako sta pravilno in jasno nakazana tudi vloga in pomen laikov v zakramentalnem življenju Cerkve ob specifični — nezamenljivi vlogi službenega duhovništva.

Zakonik je namenjen katoliškim vernikom latinskega obreda, njegova razdelitev pa je utemeljena v cerkvenem poslanstvu.

Summary: Stanko Ojnik, Fundamental Presentation of the New Code

Church law is based on the mystery of the Church though all legal regulations are not connected with the essence thereof to the same extent. Vatican II theologically elucidated the Church constitution, gave direct instructions for a new legal system and enforced new legislation, thereby laying foundation for a revision of the Code.

Many are of the opinion that the Church has lately been living in an experimental state without proper laws, which even developed into liberalism and anarchy. A systematic arrangement of clear legal regulations has actually been required by the present times themselves.

In the Code there is evident the transition from a personal-clerical legislation based on the philosophic principle of a legally perfect and unequal society to a constitutional regulation of the Church as People of God. One of the leading ideas is the definition of particular Churches as communities able to represent to whole Church as long as they are united with the universal Church. Within the community there is understood the role of hierarchy, which has the character of service and is on terms of dialogue with the faithful. The latter are capable of taking part in exercising Church authority.

It is also of great importance that sacraments are not treated just as means but as constituents of Christ's salvation. Thus there is clearly and correctly given the role and the importance of the laity in the sacramental life of the Church, the specific role of the ministerial priesthood remaining irreplaceable.

The Code is meant for the Catholics of the Latin rite, its division is based upon the mission of the Church.

Albert Görres

Verska gotovost v pluralističnem svetu

Psihološke pripombe*

Tema »pluralizem« prav posebej zadeva psihoterapevta, saj mu pluralizem obenem škoduje in koristi, deležen je njegovega prekletstva in blagoslova.

Srečuje se z množico teorij in metod zdravljenja, katerih pravilnost in zdravilna moč se trenutno ali načelno po mojem mnenju ne moreta razjasniti z znanstvenimi sredstvi. Odločitev zdravnika, ki se zanima za psihoterapijo, ali psihologa, ali bo izbral za svoje izobraževanje kot učitelja Freuda, Adlerja, Junga, Janova ali pa bo bolj cenil vedenjsko terapijo, ni toliko utemeljena z razumskim preudarkom, temveč je bolj odvisna od privlačnosti prepričevalne moči ali od prizadetosti, ki nastane pri srečanju z osebami ali knjigami. Hoditi mora po poti, ki mu je najbolj jasna in tudi praktično dostopna, najti mora orodje, ki mu najbolj leži. So razlogi, da kdo bolj ceni Freuda kot Adlerja in obratno, skoraj pa ni neovrgljivih argumentov za tako dajanje prednosti.

V številnih obsežnih raziskavah se ni dala ugotoviti nobena razlika v praktični učinkovitosti raznih metod. Zato je razumljivo, da nujno odločitev za eno izmed številnih možnih poti za eklektično kombinacijo teorij in metod sicer utemeljujejo z argumenti — saj obstajajo npr. prepričani ortodoksni freudovci —, da pa pogosto velja Laocejev stavek: »Vzrok, ki ga lahko razložimo, ni pravi vzrok.« Zdi se mi, da je racionalizacija pretežno iracionalnih motivov ali motivov čiste verjetnosti daleč najpomembnejši moment pri odločitvi za teorije in metode zdravljenja. Nihče ne more vedeti, ali je zgrabil metodo in teorijo, ki sta v tistem trenutku najboljši. Saj ni nobenega »testiranja kvalitete« za psihoterapije. Kajti v nasprotju z eksaktnim naravoslovjem na našem področju nimamo skoraj nobenih empiričnih ali celo eksperimentalnih možnosti za falzifikacijo: hipoteze globinske psihologije se dajo le redkokdaj ovreči. Noben terapijski uspeh ne dokaže pravilnosti teo-

* Albert Görres, Glaubensgewissheit in einer pluralistischen Welt. Psychologische Anmerkungen, Internationale katholische Zeitschrift *Communio*, 12 (1983), 2, 117—133.

rije, na kateri temelji, nobeno kopičenje neuspehov njene napačnosti. Z abstruznimi teorijami imamo lahko uspehe in z zelo solidnimi neuspehe.

Jasno je, da ima psihoterapevt zaradi te nepremagljive negotovosti slabo vest, saj sta končno od pravilnosti njegovega mišljenja in ravnanja odvisna zdravje in življenje pacientov. Take strahove pa marsikdo potlači in pobegne v navidezno gotovost teoretične »ortodoksnosti«, pri tem pa se pokažejo vse posledice potlačene negotovosti: arogantna navidezna gotovost, intolerantnost, pomirjevanje samega sebe z varovalnim včlenjevanjem v čim močnejšo skupino, razvoj svojeglavosti z zaničevanjem vseh tistih, ki so drugačnega mnenja in hodijo po drugih poteh. Negotovost, ki je del stvari same, bi vodila do rahle kritične skepse. Ta pa ni ugodna za razvoj dobre terapevtske klime. Duševni bolniki največkrat potrebujejo samozavestnega voditelja, kot potrebujejo vojaki samozavestne oficirje. Psihoterapevt je v precepu med primerno skepso in potrebno samozavestjo. Človeka se loti vrtoglavica, če naj bi se zanesljivo premikal po tleh, ki mu jih od časa do časa zmanjka pod nogami ali pa neprestano nihajo.

Po drugi strani pa je seveda velika prednost, da nismo brezpogojno odvisni od misli očeta Freuda, temveč lahko uporabljamo tudi bogastvo bolj ali manj nerazdružljivih nasprotnih sistemov. To ni samo vir strahu, ampak tudi eden izmed vzrokov za očarljivost naše stroke in intelektualne strani našega poklicnega veselja. Adler, Jung itd. niso le delno Freudovi potrjevalci in delno njegovi nasprotniki in obratno, ampak odkrivajo tudi nova uporabna in plodna osnovna načela. Isto velja za široko polje eksperimentalnih psiholoških raziskav in takoim. teorij učenja in vedenjskih terapij, ki gledajo na bolezen in zdravljenje s precej drugačnega stališča kot globinska psihologija. Pluralizem pogosto prav toliko zmede, kot pomaga. Po drugi strani isti pluralizem, ki povzroča strahove, te strahove tudi pomirja. Če namreč tudi z največjo skrbnostjo ne moremo sprejeti znanstveno-razumske odločitve, je dovoljeno, da izberemo pot, ki je po skrbnem premisleku posamezniku najbolj jasna in najbolj leži njegovi osebnostni strukturi in nadarjenosti. Imamo pravico, da v tej situaciji od sebe ne zahtevamo večje gotovosti, kot je možna, in da brez obotavljanja in dvomov mislimo in delamo tisto, kar se nam zdi v določenem trenutku prav. Prav pluralizem, ki se ga ne da premagati, lahko prispeva k mirni hladnokrvnosti.

Situacija psihoterapevtov v marsičem ustreza zelo podobni situaciji številnih ljudi in kristjanov glede svetovnonazorskega pluralizma bivanjskih resnic in poti odrešenja, ki se jim ponujajo. Tudi te soočenje s pluralizmom lahko po eni strani prestraši in zmede, po drugi pa predstavlja možnost za obogatitev, ki je seveda lahko tudi nevarna.

Sposobnost otroka in preprostega človeka, da brez pomislekov prevzame nazor svojih staršev kot resničen, izgine, ko doraščajoči ugotavlja, da ni no-

bene nesporne in neproblematične razlage naših izkustev sveta, nobene religije ali svetovnega nazora brez protislovij, ki se zdijo nezdržljiva. Vsaka razlaga sveta se sooča s celo vrsto »dejstev«, ki so ali se zdijo z njo nezdržljiva.

Tako pravi Hoimar von Ditfurth o takšnih nasprotjih (npr. materializmu in idealizmu): »Znano je, da se je sčasoma izoblikovala cela vrsta standardnih odgovorov, ki se v zadnjih stoletjih v bistvu niso več spremenili in prav do danes stojijo bolj ali manj enakopravno drug poleg drugega.« Nekaj vrstic kasneje: »Dejstvo, da vsi napori slavnih ljudi v stoletjih niso zadostovali, da bi prišlo do odločitve med tako različnimi stališči, dopušča brez prevelikega tveganja napoved, da se na vprašanje v končni instanci ne da odgovoriti.«¹

Ditfurth imenuje to *pat situacija* v filozofski diskusiji. Značilno je, da svoje trditve začenja z izrazom »znano je«, kot bi bila nerešljivost pomembnih svetovnonazorskih vprašanj samoumljivo prepričanje vseh, ki sploh zastavljajo taka vprašanja.

Čeprav je ta »znano je« v stvarnem pogledu naivno podtikanje, ima Ditfurth psihološko prav: Vsak razmišljujoč človek pozna obdobja, ko ima občutek, da so velika življenjska vprašanja zanj osebno brezupno nerešljiva. Ne verjamem več, da bi lahko ušel iz pat situacije. Saj vsako filozofsko in teološko stališče zastopajo ali zavračajo ljudje, ki so zelo inteligentni in svoj predmet dobro poznajo. Zdi se, da se vsaka odločitev v svetovnonazorskih vprašanjih izkaže kot rezultat biografskih naključij in prevladanja zbirajočih se verjetnosti, torej v končni instanci skoraj stvar okusa. Izberem verjetnostni koktajl, ki mi najbolj ugaja. Kristjani, ki so gotovi v svoji veri, se pogosto zdijo sami sebi in drugim megalomanski ali ošabni, kot da imajo kompleks nezmotljivosti.

Ta vtis dokončne negotovosti lahko človek doživlja v zelo različnih oblikah. Brezdanjost poljubnega, o kateri govori Karl Jaspers, je za koga vzrok neznanskih strahov, osnovnega razpoloženja, vrtogalavice, bede in zapuščeni; za drugega je vrhunski užitek, ker mu odpira vso svobodo poljubnega. Lahko misli in dela, kot *mu ugaja*. Sigmund Freud navaja kot cilj uspešnega razvoja, da se mora človek naučiti, »da prenese nekaj negotovosti.« Na tem mestu ne upošteva, da se negotovost ne prenaša samo kot neko zlo, ampak se lahko uživa kot resnična ali navidezna vrednota: rajši lebdeti kot stati.

Negotovost pred ponujenimi možnostmi izbire prinaša poseben užitek samovoljnosti do ciničnega nihilizma. Psihološko ga posebno lahko pričakujemo pri ljudeh, ki so v mladosti trpeli pod bremenom toge avtoritete,

¹ »Wir sind nicht nur von dieser Welt: Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen.« Hamburg 1981, str. 249 sl.

posebno če je avtoriteta prepovedovala vsak dvom o svojem mnenju kot hudoben in proti božji volji. V vseh razodetih religijah pač velja verski dvom za enega izmed največjih grehov: »Kdor ne veruje, je že v obsodbi« (Jan 3, 18).

Takó najdemo največje uživanje ob ciničnem nihilizmu posebej pogosto v področjih in skupinah, kjer je bil dvom najbolj prepovedan, v najbolj katoliških in protestantskih deželah ter na duhovnih področjih naravoslovja in historizma.

Zdi se, da je teologija ob poudarjanju logično, psihološko in biblično utemeljene dolžnosti verovanja — obstajajo situacije v medčloveških odnosih, ko delam drugemu krivico, če mu ne verjamem — pozabila pojasniti pravico do dvoma in dolžnost dvoma, ki obstajata v določenih situacijah in ki tudi na verskem področju nista odpravljeni. Med drugim tudi omogočata, da je sploh nastala teologija kot znanost. Saj ni vnaprej v vsakem pogledu določeno — sicer ne bi bilo koncilov—, kateri stavki in kateri pomen stavkov je vsebina verovanja. Ker ima jezik zgodovino in razvoj, spreminjanje pomenov, smisel človeške in božje besede nikoli ne more biti dokončno in enoumno zapisan.

Krščanska *etika pravice do dvoma* in dolžnosti dvoma je utemeljena že s tem, kako je Jezus dvomil o stari zavezi in njeni razlagi avtoritet svojega časa. Ta etika dvoma se nadaljuje skozi stoletja. Ravnanja z neobhodno potrebnim, toda dvoreznim orodjem dvoma pa gotovo niso niti dovolj premislili niti pojasnili in vadili. Življenjsko pomembno umetnost vernega »dvoma«, vestno ravnanje s problemi in težavami verovanja so seveda močno gojili na argumentativni akademski ravni teologije. Toda na bivanjski ravni *philosophia pauperum* za mladino in ljudstvo so dosti prepozno prepoznali sodobno normalno situacijo soočanja s pluralizmom svetovnih nazorov in vrednot. To kažejo npr. v izkušnjah psihoterapevta življenjske zgodbe številnih ljudi, ki so bili vzgojeni v krščanskih šolah in internatih in jim nikoli niso pojasnili *povezanosti med trdno vero in pravico do dvoma*. Verovanje ima svoj čas, mišljenje ima svoj čas, dvom ima svoj čas.

»Dvom kot krivda je samo prostovoljna odprava soglasja s spoznanjem, ki je bilo in je dvomečemu resnično dano, v svoji vsebini in (nekoliko) tudi v svojih vzrokih.«² Dvom v teološkem pomenu je le tak *prostovoljen* dvom o verskih resnicah. Neprostovoljen dvom, pozitiven dvom ali nepremagljive verske težave pa niso grešni, ker so načelno lahko grešna le svobodna dejanja in svobodne drže. Seveda pa je lahko kdo iz različnih razlogov soodgovoren, da normalne verske težave in dvomi ostanejo ali postanejo nepremagljivi.

Človek seveda ne uživa pluralizma samo kot kakšen samovoljnež, ki se skuša izogniti obveznosti vsake bivanjsko pomembne resnice. Tudi veselje nad naraščanjem razumnosti in modrosti je praviloma povezano z mož-

nostjo in svobodo, da izbiraš med možnostmi razlage, da premaguješ nasprotovanje zmot in nevednosti. Napačna je oblika bogopodobnosti, ki jo išče samovoljnež, ko nadomešča ponižujoče pomanjkanje božje ustvarjalnosti s tem, da nasproti resničnemu svetu in resničnim razmeram na svetu postavlja po milosti svoje lastne »ustvarjalne« miselne konstrukcije, lasten svet, ki ga je sedaj res sam ustvaril kot svoj lastni bog, nad katerim lahko vlada in ga vsak dan stvarjenja imenuje »prav dobrega« ne glede na to, kako mu je uspel. Sicer lahko vprašamo, koliko oblik in izrodov umetnosti in znanosti je nastalo zaradi te težnje, da bi tako rekoč s protestno ustvarjalnostjo prekosili Boga in bogopodobno ustvarili nasproten svet.

Živimo v pluralistični družbi in imamo radi pluralistično družbo. Samo maloštevilni in manj simpatični ljudje bi se dobro počutili v enoglasno marksistični ali »katoliški« družbi, ker nobena ne bi mogla obstajati brez prisile, terorja in hinavščine. Nobena ne bi mogla zagotoviti tiste svobode mišljenja in verovanja, ki spada k naravnim osnovnim človeškim pravicam, kot uči Izjava o verski svobodi 2. vatikanskega koncila.

Ta svoboda mišljenja seveda ni neomejena. Nobena država ne bi mogla in smela npr. dopuščati reklame za religijo, ki ukazuje človeške žrtve. Nobena država ne bi smela dovoljevati širjenja mišljenja, da bi se problemi prenaseljenosti lahko najbolje rešili s pobijanjem starih, bolnih in invalidov. Seveda tudi nobena država ne more dati svojim državljanom pravice, da ravnajo v skladu z vsemi mišljenji. Zakoni bi bili odveč, če bi svoboda mišljenja pomenila tudi neomejeno svobodo ravnanja kot osnovno pravico.

Uživamo pluralizem družbe, če in ker verjamemo, da samo to lahko omogoča vsem državljanom največjo mero svobode mišljenja in ravnanja. Toda kot vse velike dobrine, ima tudi ta svojo ceno. Tudi trpimo zaradi pluralizma.

Najbolj zgodni spori v otroštvu so pogosto boleči, ker v njih ne stoji samo mnenje proti mnenju, temveč najprej volja proti volji. Niso le »kognitivne disonance«, saj se nanašajo na to, kar je treba storiti ali opustiti, uživati ali se odreči — npr. biti odrinjen v temno spalnico ali še sméti sodelovati pri svetlem življenju. Spori med otroki in starši niso brezoblasten dialog, temveč konflikti med močnejšimi in šibkejšimi ali preizkušanje moči, ki naj pokažejo, kdo je močnejši. Spori zaradi različnega mnenja največkrat do konca življenja ohranijo boleč otroški prizvok upora nemočnega proti trenutno močnejšemu, saj se pogosto ponavlja neravnotežje moči. Mnenja so trditve in te imajo pogosto pomen samopotrjevanja, ki ga druga mnenja ogrožajo. Spori zaradi različnega mnenja gredo na živce in na jetra. So del vedno bolečega, čeprav tudi poživljajočega boja za obstanek. Seveda povzročajo agresivnost. Marsikatera mnenja drugih doživljamo kot globoko ogrožanje, ob katerem lahko le z največjim naporom, ki je spet boleč, in pogosto nevoljno vztrajamo pri strpnosti in liberalnosti.

Pluralizem in trpljenje zaradi njega se začneta torej v otroštvu. Sožitje z drugimi pomeni za vsakega otroka, da sliši mnenje drugih, da gleda njihovo vedenje, čuti njihove želje in jih sooča s svojimi lastnimi. Vsebuje tudi prisilo, da z nekom potegne, da ne more delati tako, da bi bilo vedno vsem prav. Otrok čuti ne samo eno izmed bolečih točk pluralizma, namreč pogosto neizogibne nezdružljivosti lastnih in tujih misli in želj, ampak tudi nezdružljivosti teženj odraslih med seboj in z njim. Končno pogosto čuti bolečino nezdružljivih teženj, misli in čustev v samem sebi. Obstaja veliko duš v enih prsih, *notranji pluralizem*³ posameznika: razdvojenost, ambivalenca, razcepljenost jaza, konflikt, raztrganost. Trpljenje zaradi pluralizma povzroča, da osnovna težnja strastnega življenjskega gibanja silijo narazen. Človek povsod naleti na nezdružljivost. Kot naraven konformist bi hotel hkrati mir, slogo, enako mišljenje; toda tisti, katerih soglasje išče, so pogosto njegovi nasprotniki ali nasprotniki med seboj. Hoče vztrajati pri resnici, ki se mu kaže, toda njegovi sostanovalci jo vidijo drugače. Neredko izsili ljubezen do resnice nekonformizem, boleče nasprotovanje. Hoče ravnati v skladu s svojimi potrebami, toda s tem moti druge, pride do rivalitete. Ostro se zadevajo stvari v prostoru, še ostreje osebe, najostreje ono, jaz in nadjaz v človeku. Oblikovanje mnenja ni samo razumski proces, temveč pogosto proces globoke in strastne prizadetosti. Otroci so že v najbolj zgodnjem otroštvu prepojeni z vročo in presunljivo *zvestobo* do staršev ter bratov in sester. V družini vsebuje vprašanje, ali je otrok istega mnenja z očetom, materjo ali starejšim bratom, v bistvu vprašanje, komu dolguje ali daruje največjo *zvestobo* srca. To vprašanje pa privede včasih do trgalne preizkušnje, ki je nevarna za duševno zdravje, in do globoke osebne razcepljenosti. Kajti naš značaj je v veliki meri rezultat identifikacij, v katerih vzor drugega postane za nas odločilen. Strastno smo *zvesti*. Pod videzom nasprotnih »svetovnonazorskih« prepričanj tiči vprašanje, kdo je najbolj ljubljen, komu je treba najbolj prizanašati, koga za nobeno ceno ne smemo pustiti na cedilu ali razočarati. Mnogi se v nerešljivosti *konfliktov zvestobe* obupano umaknejo v shizoidno neobčutljivost in indiferentnost, ker odločenost preveč boli, mene samega ali druge, ker lahko povzroči neznosno občutke krivde.

Odločitve za prepričanja in proti njim so torej pogosto odločitve za osebe in proti njim. Zbujajo vso grenkobo zavisti in problemov ljubosumnosti. Če komu drugemu ne moreš posredovati lastnega prepričanja, to pomeni, da te odklanja, ne ljubi, ne razume in niti ne priznava. Na tej boleči točki izgube veljave in priznanja, ki smo od njiju odvisni, je strpnost skoraj nadčloveško zahtevna, ker mora sprejeti izgubo ljubezni in žalitev občutka lastne vrednosti. To je najtežje; tu se pogosto utrudita strpnost in liberalnost.

³ KTW »Pluralismus«.

Pri tem velja zakon izzivanja sovraštva zaradi majhnih razlik. Katoličani, ki so pristržno prijateljsko povezani z ateisti, se hkrati ne morejo odpovedati grenki jezi na »progresivne« teologe ali na konservativne branilce »prave vere«. Vdanost lastnim mnenjem je »narcističen« problem samospoštovanja, ki ima veliko rušilno moč. Kdor ugovarja mojemu mnenju, dvomi o meni samem. V bistvu je človek neprestano v skušnjavi, da bi zaničeval in odklanjal ali celo sovražil drugače misleče. Ugovarjanje je za naš domišljavi jaz razžalitev veličanstva — »off with his head« ugovarja kraljica v Alici v čudežni deželi, če le zasluti drugačno mnenje.

Povprečni človek se pogosto zavestno ali nezavestno pretvarja, ko se kaže naklonjenega pluralizmu in strpnega. Bolj odkritosrčni vsaj v sanjah povedo svoje resnično mnenje. »Smrt vsem deželnim sovražnikom!« Predvolilni boji so kruti.

Raznolikost in različnost mnenj nista preprosta ponovitev lepe raznolikosti resničnosti na spoznavni ravni. Kajti pluralizem temelji na zlu ali pomanjkljivosti, na nevednosti, zmotljivosti, napaki. Ne bi bili različnega mnenja o istem predmetu, če se sploh ne bi mogli zmotiti in če nam ne bi bilo treba neprestano mašiti luknje v znanju z domnevami. Raznolikost stvari kaže nasprotja in polarnosti, raznolikost mnenj pa protislovja. Kjerkoli pa gre za zlo ali pomankljivost in se tega zavemo, tudi trpimo zaradi zla.

Pluralizem pomeni negotovost in s tem strah. Otrok zaupljivo sprejema poučevanje odraslih. Nekega dne odkrije različnost mnenj, zaradi katere postane njegovo lastno prepričanje vprašljivo. Boleč pretres, kal nezaupanja. Boleč odkrije zmotljivost in lažnivost staršev. Pluralizem raste iz odprte rane razočaranega zaupanja. Vsak človek ima globoko potrebo po soglasju. Želi si enako misleče, ki ga razumejo, priznavajo in potrjujejo v njegovih najpomembnejših nazorih. Tudi sam bi bil rad za druge tisti, ki jih priznava in po možnosti hvali in slavi. Celotni gangster si želi tovariše in šefa, ki bi se mu zdeli v redu. Zvestoba, soglasje o ciljih in poteh, držati skupaj — vse to je življenjsko pomembno.

Pluralizem povzroča strah za odrešenje. Začnem dvomiti, če sem v bistveni resnici, če sem slišal in si zapomnil pravi »Sezam, odpri se«, ki odpira dostop do božjih poti in »vrtov človeškega«. Vse življenje me sooča z možnostjo, da bom iz površnosti in krivde zgrešil odrešenjsko resnico, pravo življenje, da bom šel mimo svojega človeškega bivanja.

Pluralizem povzroča narcistične strahove. S toliko truda sem se prikopal do kompetentne sodbe in sem ji po skrbnem proučevanju vseh argumentov dal svoj zahtevni znak kvalitete. Kdor sedaj še ostaja pri drugačnem mnenju, me pravzaprav razglašajo za neumnega, malomarnega ali hudobnega; daje mi potrdilo o slabem značaju. V argumentaciji Sigmunda Freuda se pogosto ponavlja misel, da njegovi nasprotniki nimajo pravice do ugo-

varjanja, ker je on sam svoj predmet raziskal s primerno metodo in skrbnostjo. Za številne ljudi njihovi argumenti niso veljavni zaradi logike same stvari, temveč zato, ker jih navajam jaz v svoji skrbni in pametni nezmotljivosti. Tedaj je nujno, da se vsako različno mnenje občuti kot žalitev. Pluralizem je žaljiv.

V drugi polovici našega stoletja se kaže v svetovnem katolicizmu razvoj, ob katerem se ne strese le dobri predkoncilski katoličan, ampak bi globoko prestrašil tudi ljudi, ki jih danes spoštujemo tako kot pred koncilom, npr. Johna Henryja Newmana. Ta pojav bi imenoval *izgubo dogmatičnega načela*. Predkoncilski katoličan je razumel katoliško vero kot vsebinsko določljivo količino. Zanj so bili teologi dobri prijatelji iz leksikona. Lahko si preveril, kaj Cerkev veruje in česa ne. Vera, nevera, kriva vera, herezija in shizma so bile definirane z jasnimi mejami dogme; poleg tega so učbeniki označevali svoje vsakokratne teze, kolikor se ni zdelo, da spadajo pod tekst definirane dogme, z lestvico stopnje gotovosti ali verjetnosti, s katero so avtorji ocenili tezo. Mimogrede, postopek je zelo priporočljiv za vse, ki se morajo ukvarjati z znanstvenimi hipotezami ali teorijami.

Zdelo se je samo ob sebi umljivo, da učeča Cerkev ve, kaj veruje in kaj zavrača. Zdelo se je, da teologija z lahkoto znanstveno ugotavlja, kaj in kdo je pravoveren. Katoliški teologi so bili tako soglasni, kot so sicer samo še naravoslovci. Pomilovalno so gledali na sprtost številnih protestantskih teologov in denominacij. En Bog, ena vera, en krst, ena Cerkev, en nauk; enost in edinost katolicizma sta bili mogočno izkustvo med I. in II. vatican-skim koncilom, vsaj navidezno.

Zdaj ni več tako. Naraščajoče število katoliških kristjanov, med njimi številni teologi, kateheti, duhovniki in laiški teologi, ne vidijo več razloga, da bi jih dogma ožulila do krvi. Verujejo, kar jim je jasno. Cerkveni nauk uporabljajo kot kompas, pri katerem je določeno odstopanje vračunano. Ne sprašujejo prav dosti, ali je njihova vera združljiva z naukom Cerkve ali ne, ker se s tem naukom sicer v temeljnih črtah strinjajo, v podrobnostih pa se jim ne zdi ugotovljiv ali obvezujoč. Prav tako pa ne trpijo zaradi protislovij, kajti imajo se bolj za ekumenske kristjane kot za konfesionalne katoličane. Katolicizem, kakršnega srečujemo danes, je že dokaj pluralistična tvorba. To je bil pravzaprav vedno, toda že dolgo se ni več tako počutil. Samorazumevanje številnih katoličanov je zaradi erozije dogmatičnega načela precej neopazno postalo liberalno-protestantsko. Kar se rado imenuje ekumensko, je neredko zlivanje mehkega protestantizma z brezobličnim gumijastim katolicizmom — pogosto prevara z nalepkami.

Katoliški zemeljski krog se je prebudil in nepričakovano postal pluralističen. To ni zelo očitno, ker »protestni« katoličan le še redko glasno protestira in se pluralizem na škofovski ravni komaj pojavlja. »Nedogmatski« katoličan ostaja »materialno-katoliški«; drži se morda številnih katoliških

dogem, prepričanj, razmerij in nagnjenj; nekaterih zakramentov in obredov ne bi hotel pogrešati, morda je celo takoim. nedeljnik, toda v Cerkvi ostaja kot nekdo, ki noče zapustiti svoje domovine, ne da bi se zaradi spoznanja ali razlogov vesti čutil dolžnega, da ostane. Lahko bi tudi šel. Katoličan je bolj ali manj zaradi čustvene navezanosti, morda zaradi estetskih in bioloških vzrokov v najširšem pomenu; katoliško bolj ugaja, bolj ogovarja. Predvsem pa zaradi lojalnosti in redkeje zaradi utemeljenega duhovnega prepričanja. Ni nujno potrebno.

Tisti »katoličani iz kamene dobe«, ki vztrajajo pri dogmatičnem načelu, veljajo za toge tradicionaliste, značajske za »avtoritarne osebnosti« pod vplivom skrepenelega nadjaza, ki bodo preprosto izumrli kot pristaši ptolemejske astronomije ali pa preživeli kot poklicni pravoverci v višjih hierarhičnih službah.

Ta razvoj izhaja iz skoraj ekumenskega soglasja človeštva, ki bi ga imenoval *svetovnonazorska nedoločenost*. To neizrečeno soglasje pravi: »Znano je«, da sta resnica in natančnost združljivi le v idealnem prostoru matematike. Na bivanjskem področju se izključujeta. Če resnica sploh obstaja, je to približna, nedoločena atmosferska tvorba z nejasnimi mejami in ne ostro začrtana, izrazita oblika, nikoli pa ni določljiva filozofska ali teološka dogma. »Dogmatičen« je danes psovka.

Viktor von Weizsäcker, pionir psihosomatske medicine, je večkrat dejal: »Pri človeku ni nobenega ,tako in nič drugače', temveč samo ,tako — pa tudi čisto drugače'.«

Sodobna zavest se nagiba k temu, da postavlja *simbol nedoločenosti* pred oklepaj vseh prepričanj vedenja in verovanja. Verujem na splošno, približno tisto, na kar meri »krščanstvo«, ne da bi se hotel vezati na podrobnosti. Nedoločeno, ki nam je skupno, je zame bistveno pomembnejše od dla-kocepskih razlikovanj raznih kontroverznih teologov, ki že s svojim nazivom dokazujejo svoje agresivne potrebe. Te drže pa ne izberem zaradi subjektivistične samovolje, temveč iz čustvenega prepričanja, da resnica, ki je človeku dosegljiva — in ki obstaja — ni »natančna« in da natančno ne more biti resnično; predvsem zato, ker ubija vse živo.

Za biologa ta argument ni tako dober. Ve, da je vse življenje odvisno od skrajne natančnosti. Organizmi so natančno delo. Niti predstavljati si ne moremo eksaktnosti, ki je potrebna pri »kopiji« kromosomov, da nastane nov organizem, ki je sposoben življenja. Že najmanjša »tiskarska napaka« v genetskem kodu, ki vsebuje na milijone »črk«, povzroči smrt ali nastanek spačkov.

Natančnost, s katero morajo hormonske žleze uravnavati svoje izločanje, če naj se življenje in zdravje ohranita, kaže da je natančnost najprej nujen pogoj za življenje, preden lahko na napačnem mestu življenju škoduje. Zas-

tavlja se vprašanje, če ne obstajajo analogije z natančnostjo narave tudi v duhovnem življenju, v odnosu do resnice in do vere, ali ni natančnost, ki se je ne da meriti s številkami, pogoj za življenje in resnico. Nekaj takega kot matematična ali naravoslovna eksaktnost seveda ne more biti cilj, saj je jezik vere vedno jezik analogij, jezik v narekovajih. Takó sicer lahko pogosto še dovolj dobro povemo, česa Jezus gotovo ni mislil. Toda kaj je »natančno« mislil, se često ne da tako lahko ugotoviti. Nekaj nedoločenosti sploh spada k bistvu človeške besede. Natančne so samo številke. Analogen jezik (»Govoril je v prilikah in brez prilik jim ni govoril«) ne more biti popolnoma eksakten. Redko uporablja Descartovo *idea clara et distincta*. Če kot otroci z Jezusom imenujemo Boga svojega očeta, vemo, da je med dobrim človeškim očetom in Bogom Očetom neskončno več neprimerljivega kot primerljivega.

Korenina nagnjenja do približnega pa ni le v takih uglednih stvarnih razlogih, temveč tudi v dejstvu, da »nedogmatik« misli in živi pod premočjo videza, verjetnosti, predvsem pa javnega (skupinskega) mnenja, ki z neštetimi fiziološkimi in psihološkimi dejavniki popačijo dejstva. Karl Rahner imenuje to »gnoseološka konkupiscenca«. Kar je verjetno in se zdi resnično, je *vir* vseh zmot.

Ta *face-evidence*, prevladujoči videz, pa pravi: Nimamo nobene možnosti, da bi vztrajali pri celotni veri Cerkve, da bi verjeli vse, kar Cerkev uči. Zdi se, da na tihem Cerkev to sama priznava, s tem da svojo vero od časa od časa revidira in posebno v tem stoletju ponovno interpretira dogme ali jih neopazno opušča. Ne more biti hudobno in napačno, če je v tem neizogibnem procesu razvoja človek nekaj korakov pred centralo v Rimu, ki po svoji naravi zavira gibanje. Končno bi papeža Pavla VI., če bi objavil Izjavo o verski svobodi II. vatikanskega koncila v 15. stoletju na koncilu v Firencah, gotovo sežgali kot krivoverca. Jaz kot preprost vernik ne morem podrobno preveriti, ali in kako je to, česar sem se kot otrok naučil v katekizmu, danes še treba verjeti s spremembami ali brez njih. V Holandskem katekizmu in v najnovejših verskih učbenikih, ki so jih potrdili francoski škofje, beremo drugače. Zdi se, da se nihče več ne drži tradicionalne dogme v polnem obsegu, kakor smo se kot otroci učili v katekizmu. Tudi teologov ne morem vprašati, saj se prav tako ne strinjajo. Ne preostane mi nič drugega, kot da sprejemem dejstvo, da je katoliška vera danes tvorba z veliko pomeni in veliko oblikami, kjer si niti cerkvena avtoriteta ne drzne več, da bi svojo vero nezmotljivo definirala. II. vatikanski koncil ni zaman izrecno poudaril, da noče postavljati nobenih dogem. Tudi zadnji papeži se — na srečo — v svojih kočljivih enciklikah, kot npr. *Humanae vitae*, izogibajo, da bi uporabili svojo avtoriteto v vsej polnosti, tj. kot nezmotljivo. Morda tega prav tu ne morejo, ker manjka podlaga v razodetju ali ker Cerkev ne more biti čisto prepričana, da ima v tej zadevi prav. Kar pa ni nezmotljivo, je zmotljivo; torej morda napačno ali polresnica. Gotovo ni brez razloga, da

avtoritete obravnavajo »napredne« teologe, ki dogme kar množično mečejo med staro železo, s tako popustljivostjo, ki si je ne bi mogli predstavljati in je zagovarjati, če bi te avtoritete same vedele, kaj spada k nerazpoložljivemu verskemu zakladu Cerkve in kaj sodi v področje teološke diskusije, kjer je seveda pluralizem dovoljen in potreben.

Katološki teološki profesorji pišejo in govorijo danes včasih na način, ki za mnoge druge niti krščanski ni več.

Kot skupni vtis tega videza ostaja za mnoge katoličane dobre volje: Cerkev ne more enoumno posredovati jedra krščanstva in ločiti bistveno od nebistvenega. Kot protestanti, ne more obdržati niti členov velike veroizpovedi, ne da bi jih na novo interpretirala. Vedno več je »in dubiis libertas«, izginja pa »in necessariis unitas«. Katoliška Cerkev postaja ena izmed možnosti znotraj pluralističnega krščanskega ali »vernega« spektra, eno bivališče v Očetovi hiši, ki ima mnogo bivališč.

Ob tem pluralizmu mnogi ne trpijo, temveč uživajo. Nobenih robov in vogalov ni več, ob katerih bi se človek lahko ranil. Omogoča nesluten obseg mirnega in prijaznega sožitja v zakonih, družinah, skupinah brez zoprnih konfesionalnih napetosti. Strpnost je izogibanje trpljenju. Tudi napačna strpnost, ki gre na račun resnice, omogoča, da ohranimo globoko čustveno zvestobo, ne da bi se odpovedali odstranitvi in razmejnitvi, npr. med otroki in starši ter obratno.

Ali obstaja upravičen pluralizem, da *bivajo nezdružljiva verska prepričanja drugo poleg drugega* v krščanstvu, v Cerkvi? Ali pa bi se morala Cerkev očistiti vsakega pluralizma, s tem da bi ob pojavu nezdružljivih stališč v teologiji hitro sprejela odločitev, da bi ohranila in vzpostavila enoumnost ene vere?

Ali pa bi Cerkev obratno morala spoznati, da je »pravovernost« sama po sebi nesmisel? Ali naj bi opustila dogmatično načelo in opazovala, kaj božja beseda in Duh storita v vsakem posamezniku? Ali naj bi si želeli »hinduizacijo« krščanstva, ko niso več pomembne verske dogme, temveč da se nas dotakne duhovno ozračje, ki presega vse, kar se da povedati? Tako pravi indijski jezuit Anthony de Mello v pesmi Ptič poje:

Ptič ne poje, ker bi hotel kaj pojasniti,

poje, ker je v njem pesem.

Učenjakove besede moramo razumeti,

mojstrovih besed ni treba!

Treba jih je poslušati kot veter v drevesih

in šumenje reke in pesem ptice.

V našem srcu zbudijo nekaj,

kar je onkraj vsega védenja.«⁴

⁴ V: Meditation, I, 1983.

Odgovor, ki se je obdržal v vseh zgodovinskih dobah, je malo drugačen. Ni krščanstva brez težnje po jasnosti. Ni Jezusovega nauka brez ogrodja, brez dogmatičnega načela. Jezus ni hotel doseči prevzetosti brez vsebine. Tudi mojster hoče, da ga razumejo. Njegovo sporočilo je določeno, »nekaj« je mislil in rekel. Prav zato je mogoče, da ga napačno razumemo in najdemo v njegovih besedah sporočila, ki jih ni dal, temveč ostro odklonil. Ne da vsakemu prav. Pogosto se je izražal tako, da se lahko napak razume, saj s človeškimi besedami sploh ni mogoče popolnoma nedvoumno govoriti o tem, kar je hotel povedati.

Wittgensteinov stavek: »Kar se sploh da povedati, se da povedati jasno,«⁵ ne velja, kadar govorimo o Bogu in človeku. Zato ni krščanstva brez pluralizma, brez poskusov razumevanja, ki so ali se zdijo medsebojno nezdržljivi. To je zelo dobro. Vsak poskus, da bi zgradili popolnoma enoumno krščanstvo, bi se moral ponesrečiti, ker nobena še tako natančna definicija ne more preprečiti, da bi jo napak razumeli. Vsak tak poskus bi bil nečloveški, ker jasnost človeškega mišljenja na tem področju ne more in ne sme postati matematično enoumna.

Kako ob tej neizogibnosti pluralizma še lahko govorimo o *enosti vere*? Ob preobilici in poljubnosti verskih mišljenj in sekt, ki jih najdemo v zgodovini, bi mogli domnevati, da se bodisi Jezusu edinost ni zdela pomembna ali pa da v vsako srce, ki ga hoče poznati, položi del vere, ki ga ta posameznik potrebuje; pri tem blago prenaša vse zmote, ki jih ta posameznik vnaša v svoje zasebno razumevanje božje besede. Saj tudi Sokratovo sporočilo ni izgubilo veljave, čeprav nobena avtoriteta in institucija ne bedi nad njegovim pravilnim prenašanjem.

Vendar pa katoliški kristjani mislijo, da obstaja neka življenjsko pomembna začrtanost vere, brez katere bi bila slednja nesmiselna. Potem božje besede ne bi bili potrebovali. Verujejo, da so te konture »katoliške« v pravem pomenu besede, da torej v vsakem trenutku neomejeno in nepopačeno kažejo *celoto* razodetja. Religiozni jezik ima in potrebuje svobodo. Ne more pa biti popolnoma nejasen, drugače bi bil prazen in ravnodušen. Tudi ne more odstraniti ali preprečiti vseh dvomov o svojem pomenu, drugače ne bi mogel ostati človeški jezik. Če pa znotraj sporočila obstajajo dvomi, kot meni Avguštin, mora biti *libertas in dubiis*; svoboda, ki ni brez bolečine in skrbi, ki pa jo je treba uživati tudi z veseljem kot vsako svobodo. Kot v znanosti, tudi v veri ni napredka v razumevanju brez poskusa in zmote.

Po drugi strani pa mora obstajati *unitas in necessariis* in nekdo, ki označuje *necessaria*. Če bi kakšnemu koncilu prišlo na misel, da smo Boga, žal, predolgo napak razumeli kot Trojico in da se na osnovi novejših znan-

⁵ Tractatus logico-philosophicus, Vorwort.

stvenih raziskav moramo hitro vrniti k judovski obliki monoteizma, postati unitarci, bi zaman in nesmiselno nosili breme učeče Cerkve v krvi in solzah. To bi bilo samouničenje katoliškega krščanstva; popolna izguba identitete, ki bi morala narediti to krščanstvo in njegovega ustanovitelja sčasoma popolnoma nepoznatnega v akademski diskusiji učenjakov. Možno bi bilo vse od »nemških kristjanov« pod Hitlerjem do Heglove filozofije religije in ateističnega krščanstva. Tudi tisti, ki bi se mu zdelo *una sancta* brez creda in dogme možna in zaželena, bi morda lahko še priznal, da je nepošteno tak razvodenel koktajl še imenovati katoliški.

Pluralizem ogroža duhovno središče naše sreče. Veselje in mir lahko uspevata in ostaneta v človeku samo takrat, kadar občuti svoje bivanje kot smiselno. Trajno življenjsko veselje je povezano s prepričanjem, da obstaja življenjski smisel in da vemo ali moremo ugotoviti, kakšno je smiselno življenje.

Pluralizem pa nasproti vsakemu smislu postavlja drugega. Ogroža mirno gotovost v vseh prepričanjih. *Dvom razkraja* prepričanja, ki so pogoj za pozitiven odnos do življenja, in tako vodi do obupa. Cela desetletja ga lahko zakrivamo, ni nujno da pripelje do depresije ali samomora. Toda najbolj zakrita oblika obupa, drsenje v nihilizem vsakdanjega ukvarjanja z delom in zabavo, pogrezanje v mlačno udobje, pomeni poniževanje samega sebe, poskus, da samega sebe zdresiraš v lastno domačo žival, izgubo dejanske človeškosti.

Vendar je pluralizem tako kot zmota *neizogibno zlo*. Tudi zato, ker tako kot zmota izvira iz krivde. Nečimrnost in ponos pospešujeta potrebo, da človek bolj išče nevsakdanjo izvornost in osebno markantnost kot navadno, neizvirno resnico. Lagodnost in strah pred trpljenjem pospešujeta mišljenje, ki daje prijetnejšemu in udobnejšemu življenjskemu nauku prednost pred strožjim, a morda resničnejšim. Obratno pa obstaja mazohistično ali psevdoherojsko mišljenje, polno napuha in domišljavosti, ki ceni ostrejšo teologijo na račun resničnosti milejše.

»Verujem«, s katerim se začenja credo, se napačno razume v zasebniškem pomenu; objestni zasebni jaz pozablja, da je »jaz« v credu najprej »jaz« Cerkve, ki edina ve, kaj je primerno verovati. Ta »jaz« mora vedno imeti tudi možnost, da pomeni »mi«. Ni vere zunaj *communio* z Gospodom vere in njegovimi nasledniki v vseh stoletjih in deželah sveta.

Pluralizem pa je potreben tudi v dobrem pomenu: Gotovo v zgodovini vere ni zorenja brez nesporazumov in stranpoti. To se presunljivo kaže v večini svetniških zgodb, kjer poznamo tudi podrobnosti, začenši z apostoli. Tudi pot Svetega Duha je pogosto ovinek.

Vsakogar izmed nas, ki ima stik z drugače mislečimi in drugače verujočimi, občasno napade samovšečnost, ko vzdihne: Kako koristno bi bilo

za mojega nasprotnika, če bi v tej ali oni točki poskušal bolje razumeti mene in moje misli. Res bi se lahko od mene kaj naučil. Tak napad lahko marsikdaj vsebuje kaj resnice. Vsekakor pa se ga da tudi obrniti: Tista »ljubezen do sovražnikov«, ki se trudi, da bi bolje razumela misli, ki so nezdržljive z mojimi, in preizkusila, koliko resnice vsebujejo, bo lahko veliko pridobila prav s pluralizmom nezdržljivih nasprotij in tega dobička brez pluralizma ne bi bilo. Sinteza prek antitez je dosegljiva samo, če resno prodremo v obe.

V nekem predavanju o krščanstvu in znanstvenem raziskovanju govori John Henry Newman o naslednji značilnosti neodvisnega razuma: »Če je za njegovo filozofijo kakšno načelo bistveno, je to, da resnica ne more biti v protislovju z resnico; in če ima še kakšno bistveno načelo, je naslednje: resnica je pogosto v navideznem protislovju z resnico; tretje bistveno načelo bi bil praktični sklep, da moramo tak videz potrpežljivo prenašati in ne smemo prenašljivo trditi, da je res nevaren.«⁶

V takom. nemogočih poklicih vzgojitelja, politika, duhovnika in zdravnika, pa tudi v nemogočem poklicu navadnega človeka se vsakdo sreča z izvorom pluralizma, z nezdržljivimi protislovji. Na teh primerih pa se poleg teže pokaže tudi blagoslov pluralizma. Dopusča, da iščemo druge poti, če se dosedanje iz kakršnega koli razloga zaprejo. Duhovno pot krščanstva skozi zgodovino označuje prav vztrajno reševanje protislovij, ki so se zdela najprej nerešljiva: od vprašanja po nadaljnji veljavnosti Mojzesove postave v prvi generaciji kristjanov iz judovstva do nezdržljivosti med biblično sliko sveta in naravoslovjem, ki je vznemirjala naše dede in še danes vznemirja tiste, ki ne morejo zapustiti devetnajstega stoletja. Od II. vaticanskega koncila dalje pa prodira neobičajen pluralizem v katoliško krščanstvo, ker slednje s težavo razume, kdaj in zakaj Cerkev ohranja učiteljsko avtoriteto tudi takrat, ko si zavestno ne lasti nezmotljivosti in se torej giblje na področju, kjer je nevarnost zmote. Predvsem za mnoge duhovnike je pluralizem, ko se mnogi teologi oddaljujejo od enciklik o zakonu, težko breme vesti. Pogosto ga na lahko odvržejo, toda to se ne zgodi vselej z mirno in jasno vestjo.

Enost kristjanov je v tem, da hočejo biti kristjani somišljeniki Jezusa Kristusa, da se hočejo z njim strinjati.

Brez tega namena izgubi ime »kristjan« svoj smisel. Ta »da« nujno vsebuje tudi odločen »ne«. Kdor hoče biti kristjan, ne more biti v protislovju s tem Jezusom Kristusom. Taka pripravljenost, da rečeš »da« in »ne«, je ekumenska vez edinosti vseh kristjanov.

Ta edinost pa je edinost v pluraliteti mišljenja in bivanja. Za nobenega kristjana ni potrebno, da Mu je podoben kot dvojček. Nasproti enačenju

⁶ V: Die Idee einer Universität, London 1873.

posnemanja in hoje za Njim stoji tista diverzifikacija, tisti »ne tako!«, ki je izražen v naročilu postati »drugi« Kristus.

Polnost človeškega in krščanskega se ne more uresničiti v eni osebi. Pluraliteta, ki ni ponavljanje enega in istega kot na tekočem traku — pri ponovnem naročilu zadošča navedba številke —, temveč bogata mnogovrstnost individualnih oblik, je osnovna značilnost vsake resničnosti.

Seveda so sovraštvo do pluralitete individualnosti, zaviranje drugačnosti drugega, nesmiselno izenačevanje, ki ne prenese tujih kvalitete, človeška nevarnost, ki jo nedvomno srečamo tudi v krščanstvu, vendar vsaj teoretično ne postavlja nerešljivih problemov. Krščanstvo je le v puritanskih sektah podleglo skušnjavi, da bi vse ljudi vtaknilo v modre uniforme kot Mao svoje Kitajce.

Nerešeni problem ni pluraliteta, temveč pluralizem kot množica protislovij, ki se zdijo nepremostljiva, predvsem v samem verovanju, pa tudi med vero in izkustvom ali med vero in »védenjem«.

Tako morajo kristjani preboleti, da jim Cerkev v svoji liturgiji vsak dan predlaga tekste, ki jih kristjan sploh ne sme izreči, ne da bi grešil, npr. psalme prekletstva in sovraštva. Vernik mora sprejeti kot božjo besedo tudi starozavezno knjigo Pridigar, ki se zdi, da bolj zastopa eksistencialistični nihilizem kot religiozno razumevanje življenjskega smisla.

Na prvi pogled ni neutemeljen osnovni občutek, da biti kristjan pomeni predvsem, da moraš verjeti veliko neumnosti, od Trojice prek poročil o čudežih v novi zavezi, navzočnosti božjega Sina v kruhu in vinu do zoprne zakonske morale v enciklikah. Potrebno je veliko miselnega napora, duševnega prizadevanja, ponižnosti, življenjskega izkustva trpljenja in predvsem zelo veliko milostnega razjasnjenja temnih senc, da končno človek evangelij in cerkveni nauk ne »samo« verjame, ampak tudi spozna, da je v številnih stvareh izredno smiseln, logičen in moder. »Neumnost« vere, ki je Judom v pohujšanje in Grkom v nespamet, je morda edino zdravilo, da otipljivo neumnost svetovne zgodovine, trpljenje in krivdo, umiranje majhnih otrok, nenadomestljivih mater ali samouničevanje človeštva v vojnah spet obrnemo k smislu in odrešenju. Vendar: verjeti resnično nesmiselne stvari ni samo neumno, ampak tudi nemoralno. To nam ni dovoljeno, tudi če uporabljamo kakšen olepševalen izraz, kot je npr. paradoks. Vest vztraja pri razumu, pri resnici, ki ni v protislovju sama s seboj.

Prevedla V. L.

Če gledamo z božje strani, stvarjenje ni dejanje ekspanzije samega sebe, temveč umika, odpovedi. Bog in vsa ustvarjena bitja skupaj, to je manj kot pa Bog sam. Bog je sprejel to pomanjšanje. Del biti si je odvzel. S tem dejanjem si je že odvzel svoje božanstvo, zato pravi sveti Janez, da je bilo Jagnje zaklano že ob začetku sveta. Bog je dal, da obstajajo stvari, ki so nekaj drugega, kot je on in so vredne neskončno manj, kot je vreden on. S stvariteljskim dejanjem je negiral sam sebe, kot nam je Kristus naročil, naj se odpovemo samim sebi. Bog se je odpovedal sebi v našo korist, da nam je dal možnost, da se sebi odpovemo zanj. Ta odgovor, ta odmev, ki ga lahko tudi odklonimo, je edino možno opravičenje spričo norosti ljubezni stvariteljskega dejanja.

Religije, ki so dojele to odpoved, to prostovoljno umaknitev, ta prostovoljni božji umik, njegovo navidezno odsotnost in njegovo skrivnostno tukajšnjo navzočnost, te religije so prava religija, prevod velikega Razodetja v različne jezike. Religije pa, ki predstavljajo božanstvo, kot da ukazuje povsod, kjer more, so napačne. Tudi če so enoboške, so malikovalske.

* * *

Velikodušnost in sočutje sta neločljiva in oba imata svoj vzor v Bogu, se pravi v stvarjenju in v Kristusovem trpljenju.

Kristus nas je učil, da je nadnaravna ljubezen do bližnjega v izmenjavi sočutja in hvaležnosti, do katere pride kot blisk med dvema bitjema, od katerih je eno človeška oseba, drugo pa je tega dostojanstva oropano. Eden od obeh je samo golo negibno in krvaveče telo ob robu jarka, brez imena in o katerem nihče nič ne ve. Kateri grede mimo, to stvar komaj opazijo in nekaj minut zatem niti ne vedo, da so jo videli. Samo eden se ustavi in postane pozoren. Naslednja dejanja so samo avtomatična posledica tega trenutka pozornosti. Ta pozornost je ustvarjalna. Toda v hipu, ko do nje pride, je odpoved. Če je le čista. Človek sprejme svoje pomanjšanje in se zbere, da porabi nekaj energije, ki ne bo povečala njegove moči, ampak bo samo storila, da bo bivalo še neko drugo bitje, neodvisno od njega.

* * *

Ko kdo zanika sam sebe, postane za Bogom zmožen priznati drugega z ustvarjalno pritrditvijo. Daje se v odkupnino za drugega. To je odrešenijsko dejanje.

Simone Weil, Attente de Dieu

Cerkev na Slovenskem in vprašanje pluralnosti*

Pluralnost v Cerkvi na Slovenskem

Začnimo z nekaterimi splošnimi ugotovitvami: 1. Pluralnost v Cerkvi, tudi v Cerkvi na Slovenskem, je dejstvo, s katerim moramo računati. 2. Pluralnost v Cerkvi je v določenih mejah ne samo legitimna, ampak je nujna in je bila v Cerkvi od njenih začetkov naprej. 3. Pluralnost v Cerkvi ni nujno zlo, ampak je nekaj sama v sebi dobrega, zato je ne smemo zatirati, ampak pospeševati. 4. Pluralnost lahko preide v tak pluralizem, ki škoduje pravi edinosti v veri in potrebni edinosti v izvrševanju odrešenjskega poslanstva. 5. Pluralnost nujno zahteva ne samo strpnost, temveč tudi pravi dialog, priznanje in sprejemanje drugega, takšnega, kakršen je, nadalje medsebojno bogatenje in bližanje resnici.

I. Korenine pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem

Te korenine so skupne vesoljni Cerkvi, imajo pa na Slovenskem svoje posebnosti in so konkretizirane v našem prostoru.

1. Antropološki temelji pluralnosti. Gre za naravno različnost ljudi, ki se še razveja z različno vzgojo in okoliščinami, v katerih človek živi. To so razlike v značajih in navadah ljudi pa tudi razlike med ljudmi, ki živijo na različnih geografskih področjih. Slovenija je majhna, vendar zelo raznolika. Posamezne pokrajine dajejo poseben značaj prebivalstvu. Tako imamo Gorenjce, Dolenjce, Belokranjce, Štajerce, Prekmurce, Primorce in Korošce, ki imajo vsak svoje posebnosti.

2. Sociološki temelji pluralnosti: Sem spadajo gospodarske, socialne, politične, kulturne in druge razlike na družbeni ravni. Naša družba je že v ekonomiji pluralna. Imamo družbeni in zasebni sektor, kmetijstvo, industrijo

* Bogoslovni vestnik prinaša referate z razgovora, ki so ga o vprašanju pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem imeli slovenski škofje in predavatelji teološke fakultete v Ljubljani 21. aprila 1983.

in tercialne dejavnosti. Politično smo sicer formalno monolitni, ker naš sistem zavrača klasični politični pluralizem strank, vendar je kljub integrističnim težnjam Zveze komunistov zlasti v zadnjem času vedno več pluralističnih teženj tudi na političnem področju. Integrizem se kaže zlasti v idejno politični vodstveni vlogi ZK. Precejšnja je tudi kulturna raznolikost naše družbe, saj so na različnih kulturnih področjih različne smeri in različno usmerjeni posamezni kulturni delavci, čeprav skuša tudi na tem področju ZK uveljaviti svojo vodilno idejno politično vlogo. Tako prihaja pri nas tudi na družbenem področju do dokaj pestre pluralnosti interesov in teženj, ki jih tudi družbena in kulturna politika ZK ne more ali pa tudi noče poenotiti.

3. Zgodovinski temelji pluralnosti: Slovenski prostor je v Srednji Evropi, bil pa je v zgodovini pod različnimi vplivi. V preteklosti je na nas vplivala zlasti avstrijsko-nemška kultura, obrobni vplivi so prihajali tudi iz Madžarske (Prekmurje), Italije (Primorska in Goriška) in od slovanskega juga. Danes so močni vplivi prav z jugoslovanskega juga. Zgodovinski ostanki še vedno povzročajo neko raznolikost v Cerkvi na Slovenskem. Zlasti je omembe vredna tisočletna razdeljenost slovenskega ozemlja na salzburško in oglejsko vplivno področje in deloma še hrvaško madžarsko v Prekmurju.

4. Eklezialni temelji pluralnosti: Tu mislim na pluralnost, ki je v vesoljni Cerkvi, to je pluralnost služb in opravil, pluralnost redovništva, duhovnosti itd. Vsa ta pluralnost je bolj ali manj navzoča tudi pri nas.

5. Psihološki temelji pluralnosti: Tu gre predvsem za pluralizem sodobne miselnosti ljudi. Danes nihče več ne more doseči enotnosti v miselnosti na katerem koli področju. Raznolikost v miselnosti je velika tudi v verskem in cerkvenem življenju. Žal nimamo podrobnejših raziskav o tem, kaj naši verniki pravzaprav verujejo. Ta miselna pluralnost vpliva tudi na duhovnike oznanjevalce. Zaradi rasti splošne izobrazbe večine ljudi prihaja tudi do bolj kritičnega presojanja verskih pogledov in resnic. Nekatere vodi to celo v izrazit ali neizrazit agnosticizem, pri mnogih pa zbuja zmedo in negotovost.

6. K tej zmedi in negotovosti je veliko pripomogel še razmah pluralizma v katoliški Cerkvi po 2. vatikanskem koncilu. Zaradi prenovljenega in bolj dinamičnega gledanja na Cerkev in na verske resnice se mnogim zdi, da se je vse zamajalo, da ni več nekdanje gotovosti vere. Cerkev uvaja razne novosti: narodni jezik v bogoslužju, prenavo bogoslužja, nove oblike v sodelovanju laikov ipd. Vse to je pripomoglo k utrditvi in razširitvi pluralnosti znotraj katoliške Cerkve in tudi v Cerkvi na Slovenskem.

II. Kje se kaže pluralnost v Cerkvi na Slovenskem?

1. V cerkveni ureditvi: Imamo tri škofije, vsako s svojimi posebnostmi. Metropolitija kot združujoči organ še ni v polnosti zaživela, pa tudi vpliv medškofijskih organov je le malenkosten.

2. V pastoralnem delovanju: Imamo sicer eno teološko fakulteto in eno semenišče, vsaj v prvih letnikih, kar je združujoč dejavnik tudi v pastoralnem pogledu, ker daje enotnost vzgoje in priprave na pastoralno delo; vendar so iz drugih razlogov, zgodovinskih in osebnih, precejšnje razlike v pastoralnem delovanju. Te so včasih potrebne ali vsaj neškodljive, včasih pa vsaj dvomljive vrednosti, kot npr. praksa skupne odveze v nekaterih župnijah mariborske škofije.

3. Na etično moralnem področju: Gre za zelo delikatno področje v oblikovanju vesti slovenskega kristjana, na katerem so glede nekaterih vprašanj (npr. vprašanje kontracepcije) velike razlike med posameznimi pastoralnimi delavci. Zaradi sekularizacije javnega mišljenja in vpliva sredstev družbenega obveščanja naši verniki zelo različno, večkrat v nasprotju s cerkvenimi normami, presojujejo in se odločajo o posameznih moralnih vprašanjih.

4. Na teološkem področju: Tu po mojem ni velikih, zlasti ne škodljivih razlik. Naši teologi so sicer različno usmerjeni, vendar ni skrajnosti. Neki problem smo imeli v okviru naše fakultete glede strukturalistične metode predavatelja osnovnega bogoslovja Draga Ocvirka.

5. V Sloveniji delujejo različni moški in ženski redovi. Tu se kaže pluralnost v usmeritvi duhovnega oblikovanja, ki ga Cerkev ne samo dopušča, ampak podpira. Ne nastajajo pa nasprotovanja med posameznimi redovi in tudi ne med redovništvom in škofijsko duhovščino.

6. Pri nas delujejo tudi različna duhovna gibanja. Pred leti smo jih na študijskem pastoralnem dnevu v Ljubljani našli 14. Tudi ta pluralnost je nekaj pozitivnega, kolikor se ta gibanja ne zapirajo v preveč ozek krog, pač pa so vključena v celoto Cerkve in posameznih pastoralnih enot.

7. Pluralnost v odnosu Cerkve do naše družbe: V preteklosti je bil glede tega problem okoli Ciril-metodijskega društva oziroma slovenskega duhovniškega društva. Danes se bolj kaže posebnost kroga, ki se zbira okoli revije Znamenje. Vendar mislim, da razlike na tem področju niso tako bistvene, kot se morda zdi na prvi pogled. Kajti Cerkev na Slovenskem v celoti sprejema našo družbeno stvarnost, kakršna pač je, želi dobiti čim širši prostor za svobodo svojega delovanja in je do naše stvarnosti tudi bolj ali manj kritična.

III. Različna stališča do pluralizma oziroma pluralnosti v Cerkvi

Shematično bi lahko ta stališča uvrstili v štiri glavne skupine:

1. Stališče bolj ali manj totalnega integriteta, ki v vsaki pluralnosti, tudi če priznava njeno upravičenost, vidi neko latentno nevarnost. Pristaši te smeri često ocenjujejo pluralnost kot neko nujno zlo, zato skušajo pluralnost čim bolj omejiti. Takih integralistov pri nas skoraj da ni ali pa vsaj nimajo vpliva v naši Cerkvi.

2. Umerjeni integralizem: Pristaši te smeri načelno ne nasprotujejo pluralnosti v Cerkvi in priznavajo njeno upravičenost vsaj na nekaterih področjih. Vendar bi tudi ti radi pluralnost čimbolj omejili in tožijo za staro trdnostjo zlasti na doktrinalnem področju. Zdi se jim, da so zadeve in rešitve v Cerkvi že tako jasne, da jim je sumljivo vsako novo iskanje. Pristašev te usmeritve je pri nas kar precej.

3. Skrajni pluralizem: Ta ima vse za dovoljeno, možno in legitimno. Na raznih področjih gre tako daleč, da pravzaprav že zapušča Cerkev. Na pastoralnem področju se skrajni pluralizem kaže tako, da lahko dela vsak po svoje, povečuje razne poizkuse in povsem zanemarja potrebno edinstvo. V teologiji pristaši skrajnega pluralizma odkrito zanemarjajo ali celo napadajo tradicionalni nauk Cerkve in se navdušujejo nad raznimi modernimi teologi.

4. Zmerni pluralizem skuša biti zvest tradiciji Cerkve, vendar išče novih rešitev v pastoralni, duhovnosti pa tudi v teologiji. Menim, da pri nas skrajnega pluralizma ni, pač pa so pristaši umerjenega pluralizma oziroma pluralnosti, ki je v našem času in prostoru nujna in je edino mogoče izhodiščno stališče za uspešno delovanje Cerkve. Odrešenjskemu poslanstvu Cerkve pa mora biti podrejeno vse drugo.

IV. Skrb za potrebno edinstvo v pluralnosti

1. V posameznih škofijah so škofje počelo vidne edinstvo. To misel je 2. vat. koncil posebej poudaril. Še vedno velja načelo Ignacija Antiohijskega: Nil sine episcopo. Res pa je: če hoče biti škof v današnjem pluralističnem svetu počelo edinstvo, mora biti odprt za pluralnost.

2. Poseben pomen v skrbi za edinstvo v pluralnosti ima slovenska metropolija, medškofijski organi in zlasti slovenska škofovska konferenca. Potrebno bi bilo, da se slovenska škofovska konferenca, vsaj v merilu pokrajinske konference, tudi formalno konstituira. Vsi ti organi bi se morali v rastočem pluralizmu vedno bolj uveljavljati, ne da bi dušili pluralnost, ampak da bi skrbeli za edinstvo v pluralnosti.

3. V skrbi za edinstvo v pluralnosti je tudi poseben prispevek naše teološke fakultete. Dobro je, da se tudi v njenem okviru uveljavlja pluralnost. Dobro pa je tudi, da je fakulteta enotna in tako oblikuje slušatelje za različnost in edinstvo v izvrševanju odrešenjskega poslanstva.

France Perko

Teološki pluralizem v Sloveniji

I. Med posebnosti našega časa spada tudi duhovni pluralizem. Z njim imamo danes opraviti skoraj povsod, čeprav v zavesti ljudi ponekod niti ni prav navzoč. Slovenija ne pomeni nobene izjeme v tem pogledu. Zato slovenski človek, slovenski vernik in teolog ne smejo mimo te resničnosti, ki naj ne bi pomenila samo dejstva, temveč nekaj, čemur priznavamo upravičenost. Pluralizem, ki o njem govorimo, pa ni samo zunaj posameznega človeka, temveč tudi v njem. Pluralizem je odsev človekove ustvarjenosti, zamejenosti, zgodovinskosti in zrelosti z ene strani, z druge pa zapletenosti resničnosti. Zanj so značilne predvsem tri poteze: množstvo nazorov, njihova različnost in zahteva po enakovrednosti. Nekateri uporabljajo v istem pomenu izraz »pluralnost«, drugi pa vidijo med obema izrazoma, med pluralizmom in pluralnostjo, razliko glede na stopnjo različnosti in zahtevo po enakovrednosti nazorov.

II. Kaj pa včlenjuje duhovni pluralizem?

Duhovni pluralizem včlenjuje:

1. pluralizem znanstvenih teorij in hipotez,
2. pluralizem filozofij in življenjskih nazorov,
3. religijski pluralizem,
4. pluralizem teologij.

III. Za današnji pluralizem je posebej značilno, da je nepregleden, da so meje med posameznimi nazori zabrisane in da ga ni mogoče spraviti na skupni imenovalc ali integrirati.

IV. O teološkem pluralizmu ali pluralizmu v teologiji pravi K. Rahner: »Teologija prihodnosti bo pluralistična teologija, čeprav mora, kar je samo po sebi razumljivo, varovati enotnost cerkvene veroizpovedi« (X, 47). Pluralizem teologij je preprosto dejstvo, če je Cerkev vesoljna in je res povezana s pluralizmom življenjskega sloga ljudi, ki živijo na istem področju, z različnimi življenjskimi slogi, ki jih ni mogoče točno spoznati, opredeliti in razmejiti, če res govori teologija o božji, vsepresežni skrivnosti, in sicer v različnih časih, različnih kulturah in različnim ljudem. Tako imamo v teološki refleksiji nujno opraviti z različnimi izhodišči, miselnimi obzorji, sodbami, ocenami ali vrednotenji in vprašanji. Pri vsem tem seveda moramo upoštevati tudi posameznega človeka, njegove posebnosti, odprtost za razodetje in delovanje božjega Duha v njem. Nobena teologija ne more v celoti upoštevati vseh teh osnov in odgovoriti nanje. To je mogoče doseči le s komplementarnim prizadevanjem različnih teologij ali teoloških smeri in medsebojnim dialogom, ki ga nujno spremlja toleranca.

Teološki pluralizem je v veliki meri posledica filozofskega pluralizma, teologija namreč s pomočjo filozofije razmišlja o vsebini vere. Vendar je ta pluralizem tudi posledica osebne verskega izkustva. In naposled je po-

sledica komunikacije ali dialoga med znanstveniki, filozofi in teologi, ki tudi brez izrečnega dialoga posegajo na področje drug drugega.

Nekoč je obsegala skupna last teologov terminologijo, filozofsko izhodišče in življenjski čut. Danes pa je drugače. Teologi nimajo več istega spoznavnega obnebjaja in tudi ne pregleda nad množtvom teh obnebjaj in njihovo vsebino.

Spoštovanje cerkvenih dogmatičnih opredelitev nikakor ni isto kakor pritrditev v veri vsebini, ki jo opredelivte izražajo. Dogmatična opredelivte ne pomeni govornice, ki je ne bi bilo mogoče preseči, je tedaj v tem pogledu relativna.

Naj omenim še najpomembnejše filozofije našega časa, ki oblikujejo miselnost ljudi, tudi vernikov in teologov: transcendentalna filozofija, eksistencialna filozofija, marksistična filozofija, filozofija govornice ali jezika, hermenevtična filozofija, filozofija teorije znanosti, vzhodna filozofija. Kot posebne sestavnice življenjskega nazora pa se danes uveljavljajo: evolucija, zgodovinskost, relativnost, komplementarnost, subjektivizem in horizontalizem z antropocentrizmom.

V. Ali upošteva vse to teologija v Sloveniji?

Najprej moramo povedati, da je zahteva 2. vatikanskega cerkvenega zbora v tem pogledu zelo jasna. Naj omenim samo Konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu (36 in 62).

Na zastavljeno vprašanje pa bi morali odgovoriti, da pluralizma ni dovolj, da bi le s težavo odkrili resničen pluralizem v teologiji v Sloveniji. Pomislimo pri tem na tisto, kar smo na splošno rekli o teološkem pluralizmu, pa bomo menda z lahkoto pritrdili tej sodbi. Poleg tega pa se včasih celo pojavljata nezaupanje in nestrpnost do nekoliko drugačnih pogledov, čeprav so še tako neznatni in redki. Morda prav zaradi tega?

To pa pomeni, da je naša teologija v nevarnosti, da zapade tako imenovani »kriptogamni hereziji«, ki ima lahko različne pojavne oblike, kot so: pretirana ortodoksija, tradicionalizem in integralizem, pojavi, ki tako ali drugače vodijo v »herezijo brezbržnosti« in so odsev nekakšne duhovne shizofrenije in vodijo vanjo (prim. K. Rahner, V/570). Teologi v Sloveniji bi si tedaj morali zastaviti vprašanje, ali glede na odsotnost izrazitejšega pluralizma in pomanjkanje čuta za večjo mero strpnosti, tolerance opravljajo dovolj odgovorno svojo nalogo, poslušajo dovolj znamenja časa in odgovarjajo dovolj zavzeto nanja. Posebej bi se morali vprašati, zakaj pri nas o vsebini oznanjevanja skoraj ne upamo razmišljati. Prav teološka fakulteta bi morala dajati več pobud za poslanstvo Cerkve v tej smeri. Mislim, da je tukaj tudi vzrok, zakaj je naše versko časopisje glede na teološko razsežnost ali vsebino tako monolitno-utrudljivo in nepriljavno, nezanimivo. V njem je skoraj popolna odsotnost vsega, kar bi človeka sililo k iskanju in

razmišljanju, odsotnost vsega vznemirljivega in preroškega. Ne moremo in ne smemo več iti neprizadeto mimo teh pojavov.

Oprostite, če sem bil nekoliko kritičen. Naj nas prav ta kritičnost spodbudi k razmišljanju in k zavzetosti za odrešenjsko oznanjevanje razodete resnice v našem času, ki mu teologija mora služiti.

Vekoslav Grmič

Možnosti in meje pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem

Pluralnost je sodobni pojav, ki ga prinaša s seboj sodobna industrijska (bolj ali manj kapitalistična) ali meščanska družba. To je družba svobodne menjave dobrin, svobodne konkurence in temu ustreznih oblik političnega življenja, se pravi parlamentarne demokracije, torej političnega pluralizma. V taki družbi, ki je povrh še sekularizirana, nima nobena svetovnonazorska skupina svetovnonazorskega monopola. Državne vere in Cerkve so večinoma že odpravljene. Vsak svetovnonazorski monopol, pa naj bo verski ali ateističen, je za sodobno družbo anahronizem. Z drugimi besedami, tudi s svetovnim nazorom je podobno kot z blagom: pojavlja se na svetovnonazorskem tržišču, kjer se mora podvreči pravilom lojalne konkurence. Če pri tem upoštevamo sodobno planetarizacijo, zaradi katere stopamo v stik z najbolj oddaljenimi dogodki, pojavi, nazori in gibanji, potem je nemogoče, da drugačni nazori, ki obstajajo na zemlji, ne bi vplivali tudi na nas. Poznamo tudi izreden vpliv sodobnih sredstev javnega obveščanja. Ta sredstva bi praviloma tudi morala biti pluralistična, se pravi, da ne bi smela biti v rokah ene same skupine ali enega samega nazora. Naše tako imenovane po drugih usmerjane ljudi nazorsko v veliki meri oblikujejo prav ta sredstva javnega obveščanja.

Vse to ima torej za posledico manjšo monolitnost, manjšo uniformirano tudi znotraj katoliške Cerkve, pa naj gre pri tem za druge dežele ali pa za našo. Toda tako kot je pri nas stopnja gospodarskega, kulturnega, političnega in nazorskega pluralizma manjša kot v deželah parlamentarne demokracije in privatnega podjetništva, je temu sorazmerno tudi v naši Cerkvi manj pluralnosti. Ker pa po drugi strani nismo in ne mislimo ostati osamljeni in izolirani od razvitega sveta, je treba pričakovati tudi pri nas vedno večjo pluralnost.

Načelna stališča do pluralnosti

Ob tem pojavu se nam zastavlja vprašanje o načelnem stališču do pluralnosti. Že vnaprej je mogoče predvideti tri možna stališča, med katerimi je treba izbirati.

Prvo stališče je popolnoma pritrdilno. Imenujemo ga lahko tudi pluralizem. Gre za načelo, da je pluralizem *edina možnost*, v sebi pa ima to stališče komaj prikrit skepticizem in relativizem: resnica se ne da spoznati, vsi nazor in vse vere so približno enako dobre, vse se da enako močno zagovarjati. Posledica tega stališča pa je brezbriznost, odsotnost druženja in komunikacije, odsotnost dialoga in debate. Vsakdo se zapre v svoj prav ali pa v nikogaršnjega. Ljudje različnih nazorov obstajajo drug ob drugem in se o teh stvareh skorajda ne pogovarjajo. Sčasoma lahko začnejo omalovaževati ne samo tujega, ampak tudi svoj nazor, ker so zdvomili o resnici. Jasno je, da tega stališča ne moremo sprejeti. Ker pa je pri nas znotraj te rahle različnosti, ki vendarle obstaja, tako malo komunikacije in dialoga, lahko trdim, da nas kljub temu nevarno zanaša prav v to smer.

Drugo stališče je temu diametralno nasprotno. Pluralnost ima za *nujno zlo* in se mu toži po uniformiranosti in monolitnosti. Sicer pluralnost lahko celo sprejema, vendar le kot začasno rešitev, predvsem pa kot neogibno zlo: ljudje smo podvrženi zmoti, omejeni smo, grešni smo in načeti ne samo v svoji moralni, temveč tudi v svoji intelektualni integriteti. Zato zastopamo različna stališča. Vendar pa ostaja pri integrističnem idealu popolne izenačenosti različnosti. Lahko bi rekli: pri mehanični solidarnosti, solidarnosti ali povezanosti, ki izhaja iz podobnosti ali celo enakosti, ne pa iz komplementarnosti. To stališče vodi prej ali slej v kulturni imperializem.

Tretje stališče skuša biti *dialektična enost prvih dveh*. To je tudi moje stališče. Z drugim se strinja v tem, da je človek dejansko omejen, podvržen zmoti in spoznava samo delno, samo v zrcalu, v podobi in nepopolno, kot poudarja tudi apostol Pavel.

To je nesporno in tega ne gre omalovaževati. Kljub temu pa to ne more biti vsa resnica o pluralnosti. Če bi hoteli to globlje osvetliti, bi morali tukaj podati nekaj temeljnih ontoloških tez o relativnosti, za kar pa tu ni ne časa in verjetno ne zanimanja. Naj samo na kratko rečem, da pluralnost kot posledica relativnosti spoznanja, kultur, nazorov in vedenja ni samo posledica negativnosti, samo omejenosti, ki ne bi smela biti. Samo zlo je umanjkanje (*privatio*) neke popolnosti, ki bi normalno morala biti. Obstaja pa še odsotnost, ki je normalna. Vse človeške končnosti ne moremo imeti za zlo. Vsaka »negatio« še ni »privatio«. Je neka normalna končnost in omejenost, ki jo obžaluje samo tisti, ki misli, da bi lahko bil in da bi celo moral biti bog. Kar koli na tem svetu obstaja, obstaja kot nekaj določenega, a »omnis determinatio negatio est« (Spinoza).

Z drugimi besedami, bivanje, biti je nekaj tako neskončnega, da ga ne more izčrpati eno samo bitje, en sam način biti. Zato obstaja množstvo bitij. Skozi to množstvo se kakor skozi prizmo razpršuje bela svetloba (božje) neskončnosti v mavrico različnosti in pisanega sveta. Podobno velja tudi za krščanstvo. Razodeta resnica je tako velika, da se ne more izčrpati v eni sami kulturi ali civilizaciji, v enem samem omejenem zgodovinskem načinu življenja, v eni sami politični držbi, v enem samem modelu cerkvenega občestva. To se pravi: pluralnost ni samo posledica negativnosti, omejenosti in zmote, ampak prav tako tudi preobilja biti in resnice, ki omogoča božje razodetje, če govorimo o krščanstvu.

Če pa gledamo tako na stvari, potem je prva posledica tega gledanja komplementarnost, dialog, medsebojno bogatenje, ki ga mora pluralnost omogočati. To je ravno tisto, kar v našem prostoru najbolj pogrešamo. Preradi se zapiramo vase. Pomislimo samo na naša gibanja. Enako velja tudi za cerkveno-politično pluralnost — ali v političnem žargonu »politično diferenciacijo« —, ki jo nekateri vnašajo v našo Cerkev. Med temi in ostalo Cerkvijo ni dialoga ne organske povezanosti. Vsak je zaprt vase, mogoče tudi zato, ker sam sebe ne zna relativizirati. Ko gre na primer za različna stališča do političnih ureditev, je jasno, da za kristjana ni obvezna samo ena politična opredelitev. Še zadnja filozofska pripomba: že Hegel je močno poudarjal tako imenovano »Flüssigkeit«, fluidnost, voljnost in odprtost. Vse, kar je zaprto vase in je v sebi otrpnilo, je treba narediti »mehko«, »tekoče«, se pravi odprto, ne da bi seveda prenehalo biti, kar je. Le odpreti se mora drugemu in s tem relativizirati samega sebe. Na tem svetu ni ničesar, kar bi bilo absolutno.

Prva krščanska skupnost in pluralnost

Vsem nam so domače Pavlove prisposobe o skrivnostnem telesu in njegove razprave o darovih Duha, o karizmah, ki so različne, pa prihajajo od enega Duha in gradijo eno telo, ki je po svojih sestavnih udih različno. Tudi Duh je tako bogastvo, ki ga je nemogoče izraziti v eni sami obliki, v eni sami službi. Te Pavlove prisposobe nam torej predstavljajo Cerkev kot nekak organizem, ki je zgrajen na načelu komplementarnosti, medsebojnega dopolnjevanja, ki različnost predpostavlja, ne pa na načelu podobnosti ali celo integristične monolitnosti, medsebojne enakosti, ki različnost izključuje.

Ko se vživljamo v izkustvo prvega krščanskega občestva, pa vidimo, da si je zelo zapomnilo nekatere dogodke, ki govorijo v prid pluralnosti, in si jih je zapisalo v svoj življenjski spomin. Apostoli najprej niso bili naklonjeni pluralnosti. Pritoževali so se, ko je nekdo drug tudi izganjal hudega

duha. Jezus je bil na strani pluralnosti. »Kdor namreč ni zoper nas, je za nas« (Mk 9, 40).

Proti podobni ozkostičnosti nastopi tudi Janez Krstnik (prim. Jn 3,25), to pa spet dokazuje, da lahko obstaja več različnih verskih praks, saj »si ne more nihče nič vzeti, če mu ni dano od zgoraj.« Ob čudežnem ribjem lovu se v mrežo ujame 153 rib, kar lahko pomeni vse takrat poznane vrste rib, pri tem pa je najbolj pomembno, da se mreža ni strgala (prim. Jn 21, 11), tisti pa, ki je mrežo osebno potegnil na suho, ne da bi jo pri tem strgal, ni bil nihče drugi kot prvi rimski škof, apostol Peter. Edina Cerkev vključuje ljudi najrazličnejših kultur in predstavnike vseh narodov, to edinost pa ohranja in predstavlja en skupni pastir.

Prva Cerkev se zelo hitro sooča s problemom pluralnosti. Na prvem apostolskem zboru v Jeruzalemu je prisiljena sprejeti prav to načelo. Kristjanom iz poganstva ne bo treba živeti svoje krščanstvo popolnoma enako kot kristjanom iz judovstva. Prav v tem primeru pa naletimo na izredno pomembno načelo: pluralnost je zahteva oznanjevalne sposobnosti Cerkve. Če hoče Cerkev izpolniti svoje odrešenijsko poslanstvo, če hoče postati odprta za vse ljudi, vsem omogočiti dostop do Očetove hiše, v kateri je več različnih bivališč, mora biti v sebi načelno pluralna.

V tej zvezi se tudi nam takoj postavlja odločilno vprašanje: Ali nismo tudi mi danes pri nas v podobnem položaju? Ali že obstajajo pri nas sloji ljudi, ki so jim nekatere stare krščanske navade, stari krščanski življenjski slogi tako tuji, da je to zanje že ovira na poti h Kristusu, edinemu Odrešeniku? Ali nismo mi, tradicionalni kristjani, podobni kristjanom iz judovstva, ki jih sodobni kristjani, ki bi prišli iz sodobnega »poganstva«, ne bi mogli sprejeti? Ali znamo biti tako široki, kot so bili prvi kristjani iz judovstva — vsaj nekateri —, da so uvideli nujnost pluralnosti, če so hoteli odpreti vrata Cerkve novim ljudem, novim narodom in novim slojem? Vemo, da tudi v prvi Cerkvi ni šlo brez trenj. Prav takó je pa jasno, da je bila to edina pot, da ni Cerkev obtičala v mejah judovstva in propadla skupaj z njim.

Vendar pa nam prav ta isti primer kaže, da se je treba kdaj tudi pravici do drugačnosti, se pravi pluralnosti, odpovedati. Ista evangelizacija, ki pluralnost terja, to pluralnost kdaj tudi omejuje. Apostolski zbor, ki kristjane iz poganstva oprošča judovskih obveznosti, jim nekatere vendarle pusti, da ne bi preveč prizadeli judovske občutljivosti in tako odvrnili sedaj Jude od krščanstva. Pravici do drugačnosti se je treba kdaj iz ljubezni do bližnjega tudi odpovedati. Isto misel poudarja apostol Pavel: »Glejte pa, da morda ne postane ta vaša svoboda v spotiko slabotnim. . . . Zatorej, če jed pohujšuje mojega brata, nikoli ne bom jedel mesa, da svojega brata ne pohujšam« (1 Kor 8, 9.13).

Iz povedanega lahko torej najprej sklenemo: odrešenjsko poslanstvo, zaupano Cerkvi za vse ljudi, je tisto, ki je zadnje pravilo o pluralnosti, ki jo mora Cerkev gojiti, hkrati pa je tudi nekakšen kriterij in lahko pokaže, kdaj se je pa treba tej pluralnosti tudi odpovedati, čeprav bi kdo zase sodil, da ima pravico hoditi po svojih poteh. Nad pravico zase je vedno ljubezen in odgovornost za drugega.

Seveda pa je to načelo še vedno abstraktno, a vsa načela so abstraktna. Z njim še nismo jasno rešili vseh dvomov in sporov, ki lahko nastanejo. Res pa je, da bomo prej našli skupne in ustrezne rešitve, če nas bosta predvsem vodili skrb in odgovornost za uspešnejšo evangelizacijo. Pa tudi preveriti bo mogoče prej, kakšne sadove dajo naše odločitve. Zato je to »pragmatično« načelo, ki postavlja v ospredje oznanjevalno uspešnost Cerkve, le bolj konkretno in laže uporabno kot tisto tradicionalno: »In dubiis libertas, in necessariis unitas« (V dvomljivih zadevah svoboda, v nujnih edinost).

Odrešenjsko poslanstvo Cerkve in njena edinost

Ni treba posebno naglašati, da je brez dolžne edinosti postavljeno pod vprašaj vse odrešenjsko poslanstvo Cerkve. Teoretično in abstraktno je tudi jasno, da edinost nikakor ne izključuje pluralnosti. Edinost je presežena, ne pa odpravljena različnost. Različnost ostaja, preneha pa biti sama sebi namen. Različni udje Cerkve niso več zaprti vase. Ker so različni, lahko toliko bolj med seboj komunicirajo. Imajo si res kaj povedati. Dokler traja dialog, obstaja tudi edinost. Ko niti dialoga ni več, pa naj je bil še tako težaven, se vsak zapre vase in edinost usahne.

Kot vemo tudi iz koncilskih dokumentov, ima edinost Cerkve svoj vidni in zunanji izraz v edinosti s škofom, najprej krajevnim, nato pa tudi rimskim. To pa od škofa zahteva, da se ne enači z nobenim posebnim gibanjem, nobeno posebno smerjo. Nihče si ga ne sme lastiti. Vsakdo mora imeti dostop do njega. Seveda je tudi tukaj laže izrekati načela kot pa jih ustrezno upoštevati. Škof bo pa tudi toliko laže simbol in dejavnik edinosti, kolikor manj ga bodo okoliščine silile, da bi sam jemal določene pobude, da bi se sam v vsako stvar neposredno vmešaval. Toliko laže bo skrbel za bistveno, kolikor manj se mu bo treba ukvarjati s postranskim.

Nasprotno tem načelom pa lahko ugotavljamo, da nam pogosto manjka ne samo strpnosti, pripravljenosti za izmenjavo mnenj in odkrit, četudi zahteven dialog, ampak nam manjka tudi lastnih pobud, samoiniciative, in čakamo križem rok, da »odločijo oni zgoraj« in »ukažejo«.

Da bi mogli uspešneje ohranjati edinost Cerkve, tako da se »mreža ne bi trgala«, je tudi treba razlikovati med pripravami na odločitve in njihovim

izvrševanjem. *Pluralnost, ki je na mestu med pripravami, ne more biti več na mestu pri izvajanju.* V nasprotnem primeru odločitev niti ne bi bilo treba. Sodelovati pri pripravah na odločitve, pa se jih ne držati, — tudi če niso take, kot si jih želimo —, je protislovno, nedosledno.

Pripravljalne razprave morajo biti široke, dokumentirane, poglobljene, odkrite. Odkrito se morajo slišati vsa mnenja. Nihče ne sme zaradi kakega mnenja trpeti posledic. Prijetna in ugodna, a lažna informacija je bolj škodljiva kot pa manj prikupna, kruta, a resnična. Koliko škode se povzroči, ko se v razpravah ali pri informiranju želi predvsem »ugajati navzgor«, prikupiti se, pokazati se »na liniji«. Treba je skrbeti, da se vedno slišijo vsa mnenja in da se toliko bolj resno pretresejo, kolikor bolj vznemirljiva so. Vse razprave morajo biti zastavljene z vidika naših določenih odgovornosti pri uresničevanju odrešenjskega poslanstva Cerkve.

Ko pa odločitve sprejmemo, naj jih izvajajo tudi tisti, ki so bili mogoče prej drugačnega mnenja. To velja toliko bolj, kolikor bolj bistvena in osrednja vprašanja te odločitve zadevajo. Če tega načela ne sprejmemo, kako naj še ohranimo potrebno edinstvo Cerkve?

Zadnjo odgovornost za svojo škofijo ima škof. Zato je on tisti, ki mu gre zadnja odločitev, saj je to neposredno povezano s službo, da v škofiji izraža, ustvarja ali ohranja njeno edinstvo. Seveda bo to službo opravljal toliko uspešneje, kolikor bolj široko, odprto in nepristransko bo prisluhnil vsemu, kar se poraja kot zahteva in vedno nova potreba po ustrežnejšem oznanjevanju Evangelija. Vendar to nikoli ne more iti tako daleč, da bi se škofija iztrgala iz edinstva z vesoljno ali pokrajinsko Cerkvijo, kajti evangelizacija odpravi samo sebe, če odpravi edinstvo. Evangelizacija, ki ruši edinstvo, ni evangelizacija.

Vse to so seveda sorazmerno jasna načela. Določen položaj je nujno vedno zapleten. Zato pa so jasna načela toliko bolj potrebna.

Anton Stres

Janez Janžekovič

Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda

Tako imenovani ontološki dokaz je eden najbolj znanih dokazov za božje bivanje, obenem pa tudi eden najbolj spornih. Njegov začetnik je sv. Anzelm. Dokaz je v tem, da iz pojma ali ideje najpopolnejšega bitja sklepamo, da tako bitje nujno obstaja. Iz ideje sklepamo torej na dejanski in stvarni obstoj tistega bitja, na katerega z idejo merimo.

Ta ontološki dokaz je v zgodovini človeške misli zbudil veliko zanimanje. Njegove veljavnost so priznavali nekateri veliki misleci (na primer Descartes in Leibniz), drugi, nič manj pomembni, pa so mu nasprotovali (na primer Tomaž Akvinski in Kant).

Zaradi te stoletne razprave je prav, da se moremo seznaniti s temi filozofskimi besedili. Poznejše odmeve na Anzelmov ontološki dokaz bom samo na kratko prikazal, v celoti pa sem tukaj prevedel Anzelmovo prvo predstavitev njegovega filozofskega poskusa in njegovo razpravo z Gaunilonom, ki mu je prvi ugovarjal.

SV. ANZELM: PROSLOGION

Uvod

Ko sem moral zaradi prošenj nekaterih bratov izdati neko delce kot vzorec za premišljevanje o razlogih za vero, sem to storil kot nekdo, ki sam tiho razglablja in raziskuje to, česar ne ve; uvidel pa sem, da je stvano iz mnogih verižno povezanih dokazov. Zato sem pričel tuhtati, ali bi ne bilo mogoče odkriti takega dokaza, ki bi za svoje dokazovanje ne potreboval ničesar drugega kakor sam sebe in bi sam zadoščal za spoznanje, da Bog v resnici je in da je največje dobro, ki ne potrebuje ničesar drugega, pač pa ga potrebujejo vse stvari, da so in da so, kakor je treba, ter vse drugo, kar verujemo o božji stvarnosti.

Ko sem temu pogostoma in brižno posvečal svojo pažnjo in se mi je včasih zazdelo, da že morem doseči to, po čemer sem si prizadeval, včasih pa je povsem ušlo bistrini umskega pogleda, sem naposled obupal in hotel odnehati, češ da je to zagnanost za stvar, ki je ni mogoče odkriti.

A ko sem sklenil povsem zatreti to misel, da bi kje brezplodno ne obsedala moje pameti in ne ovirala drugih, ki bi v njih mogel napredovati, se mi je začela bolj in bolj z nekakšno nadležnostjo vsiljevati, čeprav je nisem hotel in sem se je branil.

Ko sem se torej nekega dne silno trudil, da bi se ubranil njene nadležnosti, se je pripetilo, da sem se tega, nad čemer sem obupal, prav med prerivanjem misli oklenil, oklenil zamisli, ki sem jo bil razburjen odganjal.

Ker sem bil prepričan, da bi bilo vseč kakemu bralcu to, kar je mene razveselilo, ko sem odkril, sem o tem in marsičem drugem napisal to delce kot nekdo, ki se trudi povzdigniti svojega duha, da se zazre v Boga in skuša razumeti to, kar veruje. Sodil sem, da ne to ne ono, kar sem zgoraj omenil, ne zasluži imena knjige niti tega, da bi pridal piščevo ime; ker sem pa menil, da bi misli vendar ne smel pustiti brez kakega naslova, ki bi tistega, kdor bi delce dobil v roke, nekako pritegnil, da bere, sem dal vsakemu naslov: prvo naj bi se imenovalo Zgled premišljevanja o smislu vere, in drugo Vera, ki si prizadeva za spoznanje.

Ker pa so že mnogi obe delci s tema naslovoma prepisali, so me večkrat silili, predvsem častiti lyonski nadškof Hugo, ki je v Galiji predstavnik apostolskega sedeža — ta mi je to ukazal z apostolsko oblastjo — naj jima pripišem svoje ime. Da bi bilo to primerneje, sem ono imenoval Monologion, to je Samogovor, to pa Prosligion, to je Nagovor.

1. poglavlje

Spodbujanje duše, da se poglobi v Boga

Hej, človeček, sedaj! Otrsi se malo svojih skrbi, odkrižaj se za hip svojih burnih misli. Odrzi sedaj moreče skrbi, otrsi se svoje naporne zaskrbljenosti. Posveti se malo Bogu in odpočij si malo v njem. Stopi v hram svoje duše, izključi vse razen Boga in tega, kar ti pomaga, da ga iščeš, pa zapri duri ter išči njega.

Reci sedaj, vse moje srce, reci sedaj Bogu: Iščem tvoje obličje, po tvojemu obličju, Gospod, hrepenim. Hej, torej sedaj, ti, Gospod moj Bog, pouči moje srce, kje in kako naj te išče, kje in kako naj te najde. Gospod, če te ni tu, kje naj te iščem? Če si pa povsod, zakaj te ne vidim? Res prebivaš v nedostopni luči. A kje je nedostopna luč in kako naj pristopim

k nedostopni luči? Ali kdo me naj vodi in privede k njej, da v njej zagledam tebe? Potem, pod kakimi znaki, pod kakim obličjem naj te iščem? Nikoli te še nisem videl, Gospod moj Bog, ne poznam tvojega obličja. Kaj naj stori, najvišji Gospod, kaj naj stori ta tvoj daljni izgnanec? Kaj naj stori tvoj služabnik, žejen tvoje ljubezni, pa vržen daleč od tvojega obličja? Hrepeni, da bi te videl, pa mu je preveč oddaljeno tvoje obličje. Rad bi stopil k tebi, pa je nedostopno tvoje bivališče. Želi te najti, pa ne ve za tvoje mesto. Prizadeva si, da bi te poiskal, pa ne pozna tvojega obličja. Gospod, moj Bog si in moj Gospod si, pa te nikoli nisem videl. Ustvaril in preustvaril si me in vse dobrine, ki jih imam, si mi ti podaril, pa te še nisem spoznal. Naposled, narejen sem, da bi tebe gledal, pa nisem še ničesar naredil, zaradi česar sem narejen. O bedna usoda človeka, ko je izgubil to, za kar je narejen. O ta trdi, nesrečni padeč! Ah, kaj je izgubil in kaj je našel? Kaj je izginilo in kaj je ostalo? Izgubil je srečo, ki je bil zanjo ustvarjen, in našel bednost, ki zanjo ni bil ustvarjen. Izginilo je tisto, brez česar je nesrečen, ostalo pa to, kar samo po sebi ni drugo kot beda. Takrat je človek užival angelski kruh, sedaj ga je lačen; sedaj uživa kruh bolečin, takrat ga ni poznal. Ah, očiten jok ljudi, splošen stok Adamove dece. Njemu se je vzdigovalo od presitosti, mi zdihujemo gladni. On se je kopal v izobilju, mi beračimo. On je srečno posedal in bedno zavrgel, mi nesrečno pogrešamo in bedno želimo, pa, žal, ostajamo prazni. Zakaj nas ni obvaroval, ko bi lahko zmogel, kar tako bridko pogrešamo? Zakaj nam je tako zaprl luč in nas obdal s temoto? Zakaj nam je ugrabil življenje in nam naložil smrt? Odkod smo izgnani? kam smo pregnani? Odkod smo pahnjeni? S čim zasuti? Iz domovine v izgnanstvo, iz zrenja Boga v našo slepoto, iz radosti nesmrtnosti v grenkobo in grozoto smrti. Nesrečna sprememba, od tolike dobrine v toliko zlo! Usodna izguba, usodna boleost, usodno vse. A joj meni bednemu, enemu izmed drugih bednih Evinih otrok, oddaljenih od Boga, kaj sem počel? kaj naredil? kam težil? kam došel, po čem hrepenel, zaradi česa zdihujem? Iskal sem dobrine, a glej, zaman; težil sem k Bogu, zadel pa sem ob sebe. Iskal sem pokoja v svoji samoti, a našel sem stisko in boleost v svojem osrčju. Želel sem si smeha od radosti svoje duše, a sem prisiljen rjoveti od ječanja svojega srca. Bilo je upanje na veselje, in glej, kopičili so se vzdih.

In ti, Gospod, doklej? Doklej, Gospod, nas boš pozabljal? Doklej boš odvrčal od nas svoje obličje? Kdaj se boš ozrl in nas uslišal? Kdaj boš razveselil naše oči in nam pokazal svoje obličje? Kdaj se nam boš podaril? Ozri se, Gospod, usliši, razsvetli nas, pokaži nam sebe. Podari se nam, da bo dobro nam, saj nam brez tebe tako je slabo. Usmili se truda in naših naporov do tebe, ki ne moremo ničesar brez tebe. Vabiš nas, podpri nas. Rotim te, Gospod, naj ne obupam zdihovaje, marveč zadiham v upanju. Rotim te, Gospod, moje srce se je zagrenilo v svoji zapuščenosti, osladi ga s svojo tolažbo. Rotim te, Gospod, lačen sem začel iskati tebe, naj ne

odneham v gladu po tebi; gladen sem pristopil, naj ne odhajam nenasičen od tebe. Reven sem prišel k bogatemu, beden k dobrosrčnemu, naj ne odhajam prazen in osramočen. In če vzdihujem, preden naj jem, daj vsaj po vzdihovanjih, da se najem.

Gospod, zgrbljen morem gledati samo navzdol; vzravnaj me, da bom mogel hrepeneti navzgor. Moje krivde so mi zrasle čez glavo, odevajo me in kot veliko breme me teže. Odmotaj me, razbremeni me, naj brezno ne zapre svojega žrela nad mano; naj mi bo dovoljeno zreti tvojo luč vsaj oddaleč, vsaj iz globočine. Nauči me iskati te in pokaži se mi, ko te iščem, saj te niti iskati ne morem, če me ne poučiš, in najti, če se mi ne pokažeš. Naj te hrepeneče iščem, hrepenim iskaje, najdem, tako da ljubim, ljubim, ko najdem.

Priznam, Gospod, in zahvaljujem se ti, da si ustvaril v meni to svojo podobo, da bi tedaj, ko bi se te spominjal, mislil nate, tebe ljubil; vendar je takó zbrisana, ker so jo zdrgnile napake, tako je potemnela od dima grehov, da ne more izvesti tega, za kar je izvedena, če je ti ne prenoviš in ne popraviš.

Ne drznem si, Gospod, prenikati v tvojo vzvišenost, kajti nikakor je ne vzporejam svoji pameti; marveč želim nekoliko umeti tvojo resnico, ki jo veruje in ljubi moje srce. Tudi ne skušam umeti, da bi veroval, marveč verujem, da bi umel. Kajti tudi to verujem: če ne bom veroval, ne bom umel.

2. poglavje

Da Bog resnično je

Torej, Gospod, ki daješ veri umevanje, daj mi, da bom, kolikor meniš, da je prav, razumel, da si, kakor verujemo, in to si, kar verujemo. Verujemo pa, da si nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega. Ali pa morda ni nobene take narave, ker je dejal neumnež v svojem srcu: Boga ni? A vsekakor prav isti neumnež, ko sliši prav to, ko rečem »nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega«, razume, kar sliši, in kar razume, je v njegovem razumu, čeprav ne uvidi, da to je. Nekaj drugega je namreč, da je stvar v razumu, nekaj drugega uvideti, da stvar je. Ko recimo slikar načrtuje, kaj bo naredil, ima to sicer v razumu, ne misli pa še, da je, česar še ni naredil. Ko je pa to že naredil, ima to tudi v razumu, in ve, da je, kar je že naredil. Tudi neumnež mora torej priznati, da je vsaj v razumu nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega, kajti, ko to sliši, razume, in karkoli je razumljeno, je v razumu. A to, nad čemer se ne da misliti nič večjega, za gotovo ne more biti zgolj v razumu. Če je namreč recimo zgolj v razumu, si je mogoče zamisliti, da tudi stvarno je, kar je večje. Če je torej to, nad čemer se ne da misliti nič

večjega, zgolj v razumu, tedaj je prav tisto, nad čemer se ne da misliti nič večjega, hkrati tisto, nad čemer se da misliti večje; tako pa seveda ne more biti. Biva torej brez dvoma nekaj, nad čemer ne gre kaj večjega misliti, v razumu in stvarno.

3. poglavje

Da ni mogoče misliti, da ne biva

To torej tako resnično je, da se niti misliti ne da, da ga ni. Misliti si je namreč mogoče, da je nekaj, o čemer ni mogoče misliti, da ga ni, kar je večje od tistega, o čemer si je mogoče misliti, da ni. Kajti, če si je o tistem, nad čemer si višjega ni mogoče misliti, mogoče misliti, da ni, tedaj prav tisto, nad katerim si višjega misliti ne da, ni to, nad čemer si višjega ni mogoče misliti, kar ne more iti skupaj. Tako resnično torej nekaj, nad čemer si višjega ni mogoče misliti, je, da se niti misliti ne da, da ni. In to si ti, Gospod naš Bog. Tako resnično torej si, Gospod moj Bog, da si niti misliti ni mogoče, da te ni; in po pravici. Če bi si namreč kakšna pamet mogla zamisliti kaj boljšega od tebe, bi se povzdignila stvar nad stvarnika in presojala stvarnika, kar je povsem nesmiselno. O vsem namreč, karkoli je drugačno od tebe samega, se da misliti, da ne biva. Edini torej izmed vseh imaš najresničnejše in zato izmed vseh v najvišji meri bit, kajti, karkoli je drugega, ni resnično takó in ima zato v manjši meri bit. Zakaj je torej dejal neumnež v svojem srcu: Boga ni, ko je tako vidno zdravi pameti, da od vsega ti najbolj si? Zakaj, če ne, ker je bedak in neumnež?

4. poglavje

Kako je neumnež v svojem srcu dejal, kar se misliti ne da

Zares, kako je rekel v svojem srcu, česar ni mogel misliti, ali kako ni mogel misliti, kar je rekel v srcu, ko je isto reči v srcu in misliti? A če je resnično, več, ker je resnično in mislil, kar je dejal v srcu, in ne dejal v srcu, ker misliti ni mogel: nima samo enega pomena reči nekaj v srcu ali misliti. Drugače namreč mislimo stvar, ko mislimo glas, ki jo označuje, drugače, ko tisto, kar stvar je, razumemo. Na prvi način si je torej mogoče misliti, da Boga ni, na drugi pa niti najmanj. Nihče seveda, ki razume, kaj je to, Bog, ne more misliti, da Boga ni, čeprav v srcu izgovarja te besede, bodisi brez vsakega bodisi v kakem tujem pomenu. Bog je namreč to, nad čemer si večjega ni mogoče misliti. Kdor to prav razume, seveda uvidi, da on tako je, da niti v zamisli ne more ne biti. Tisti torej, ki spozna, da Bog tako je, si ne more misliti, da ga ni.

Hvala ti, dobri Bog, hvala ti, kajti, kar sem prej, po tvoji darežljivosti, veroval, to sedaj, po tvojem razsvetljenju, takó spoznavam: če bi ne maral verovati, da si, bi ne mogel tega ne uvideti.

5. poglavje

Da je Bog vse tisto, kar je bolje biti kakor ne biti, ter edini sam po sebi bivajoči nareja vse drugo iz nič

Kaj torej si, Gospod Bog, nad katerim se ne da misliti nič večjega? A kdo si, če ne to, kar je, najvišje od vsega, edino samo po sebi bivajoče, vse drugo naredilo iz nič? Kajti kar koli ni to, je manjše kakor tisto, kar se da misliti; o tebi se pa to ne da misliti. Katero dobro torej manjka najvišjemu dobru, po katerem so vsa dobra? Ti si torej pravičen, resnicoljuben, blažen in vse, kar je bolje biti kakor ne biti; bolje je namreč biti pravičen kakor ne pravičen, blažen kakor ne blažen.

6. poglavje

Kako je čuten, ko pa ni telo

Zares, ker je bolje biti čuten, vsemogočen, usmiljen, brezčuten, kakor ne biti, kako si čuten, če nisi telo? ali vsemogočen, če ne moreš vsega? Ali hkrati usmiljen in brezčuten? Če so namreč samo telesna bitja čutna — kajti čutila se nanašajo na telo in so v telesu — kako si čuten, ko nisi telo, marveč najvišji duh, ki je boljši od telesa?

A če čutiti ni drugo kakor spoznati oziroma je namenjeno zgolj spoznanju — kdor namreč čuti, spoznava v skladu s posebnostmi čutil, recimo z vidom barve, z okušalom okusa — ni neprimerno reči, da na neki način čuti, karkoli na neki način spoznava.

Torej, Gospod, čeprav nisi telo, si vendar na tak način v najvišji meri čuten, na kakršnega v najvišji meri vse spoznavaš, ne na kakršnega spoznava žival s telesnim čutilom.

7. poglavje

Kako je vsemogočen, ko marsičesa ne more

A vsemogočen, kako si, če vsega ne moreš? Ali če ne moreš preminiti, ne lagati ne storiti, da je resnica zmeta, ali da to, kar je storjeno, ni storjeno, in mnogo podobnega. Kako moreš vse? Mar moči to, ni moč, temveč nemoč?

Kajti kdor more to, more nekaj, kar mu ne koristi in česar ne sme; čim bolj more to, tem več premoreta nad njim nadloga in sprijenost, on pa proti nji- ma manj. Kdor torej tako more, ne more z močjo, marveč z nemočjo. Ne pravi se namreč zato, da more, ker bi sam mogel, marveč ker s svojo nemoč- jo stori, da drugo more proti njemu; ali da to kako drugače izrazimo, kakor se marsikaj pove v nepravem pomenu, recimo ko postavimo biti za ne biti, in storiti za to, kar ni storiti ali za ničesar storiti. Pogosto namreč rečemo ti- stemu, ki zanika, da bi kaka stvar bila: tako je, kakor praviš, da je, ko bi bilo očitno treba reči natančneje: tako ni, prav kakor ti praviš, da ni. Zopet pra- vimo: Ta sedi, kakor dela oni, ali: Ta počiva, kakor dela oni, čeprav je sedeti poseben način »ne delati« in je »počivati« »ničesar ne delati«. Enako seve- da, če o kom pravijo, da ima moč delati ali pretrpeti, kar ni primerno zanj, ali česar ne sme, je razumeti nemoč pod izrazom moč, kajti čim več imaš ta- ke moči, tem močnejši sta proti tebi nadloga in sprijenost, in ti proti njim tem bolj nemočen.

Torej, Gospod Bog, zato si resničneje vsemogočen, ker ničesar ne moreš zaradi nemoči, in nobena stvar ne more ničesar proti tebi.

8. poglavje

Kako je milosrčen in brezčuten

A tudi milosrčen in brezčuten hkrati, kako si? Kajti, če si brezčuten, ne sočustvuješ, če ne sočustvuješ, tvoje srce ni nesrečno zaradi sočutja z nesreč- nim, saj to je biti milosrčen. Če pa nisi milosrčen, odkod je bednim tolika tolažba? Kako torej si in nisi milosrčen, Gospod, če ne, ker si milosrčen glede na nas in nisi glede sebe. Milosrčen si namreč po našem občutju in nisi po svojem. Kajti, ko se oziraš na nas, bedne, čutimo mi učinek milosrčnega, ti ne čutiš ganotja. In milosrčen si torej, ker bedne rešuješ in svojim grešnikom prizanašaš, in nisi milosrčen, ker te ne prizadene nobeno sočutje do bede.

9. poglavje

Kako ves pravičen in nadvse pravičen prizanaša slabim, in da se po pravici usmili slabih

Zares, kako slabim prizanašaš, če si ves pravičen in nadvse pravičen? Kako torej ves pravičen in nadvse pravičen delaš nekaj ne pravičnega? Ali kakšna je to pravičnost, nekomu, ki večno je zaslužil smrt, življenje dati

vekovito? Odkod torej, dobri Bog, dober dobrim in slabim, odkod tebi, da rešuješ slabe, če to ni pravično in ti ne storiš ničesar ne pravičnega? Mar, ker je tvoja dobrota nedoumljiva, se to skriva v nedostopni luči, ki v njej prebivaš? Resnično, v najvišjem in najskrivnostnejšem tvoje dobrote se skriva studenec, od koder vre tok tvoje milosrčnosti. Kajti, ker si ves in nadvse pravičen, si vendar tudi slabim dober zato, ker si ves nadvse dober. Manj bi bil namreč dober, če bi ne bil nikomur slabemu dober. Boljši je namreč, kdor je dobrim in slabim dober, kakor kdor je samo dobrim dober; in boljši je, kdor slabim i kaznujoč i prizanašujoč je dober, kakor kdor je kaznujoč samo. Zato si torej milosrčen, ker si ves in nadvse dober.

In če morda vidimo, zakaj povračaš dobrim z dobrinami, slabim pa z zlom, je gotovo izredno čudovito to, zakaj ti, ves in nadvse pravičen in ničesar ne pogrešaš, svojim hudobnežem in krivcem povračuješ z dobrotami. O višek dobrote tvoje, Bog! Saj gledamo, odkod si milosrčen, a ne dogledamo. Odkod izhaja tok, se vidi, a ne opazi se izvir, odkoder se poraja. Kajti k polnosti dobrote spada tudi to, da si milosten do svojih grešnikov, in v zvišenosti dobrote je skrito, iz kakega razloga je takó. Čeprav namreč povračaš dobrim dobro in slabim slabo iz dobrote, vendar se zdi, da terja to bistvo pravičnosti. Ko pa slabim deliš dobrote in vemo, da je nadvse dobri to hotel storiti, in je čudovito, da je nadvse pravični to mogel hoteti. O milosrčnost, iz kako obilne sladkosti in sladkega obilja nam prižuboriš! O neizmernost božje dobrote, s kakšno gorečnostjo te morajo ljubiti grešniki! Pravične namreč zveličuješ, ker jim pravičnost druguje, krivične pa osvobajaš, ko jih pravičnost obtožuje; tiste, ki jih zasluge podpirajo, te, ki jih zasluge ovirajo; one, dobrote, ki si jih podaril, upošteva, tem, zlo, ki si ga mrzil, odpušča. O neizmerna dobrota, ki tako presegaš vsak razum, naj se zgrne name tista milosrčnost, ki vre iz tebe tako bogatega; naj se vame izliva, kar se iz tebe preliva; prizanesi iz dobrotljivosti, da se ne maščuješ iz pravičnosti. Čeprav je namreč težko razumeti, kako ni tvoja milosrčnost ločena od tvoje pravičnosti, je vendar nujno verovati, da pravičnosti prav nič ne nasprotuje, kar izvira iz dobrote, ki je nobene ni brez pravičnosti, še več, prav sklada se s pravičnostjo. Kajti če si milosrčen, ker si nadvse dober, in nadvse dober si samo, ker si nadvse pravičen, si prav zato milosrčen, ker si nadvse pravičen. Podpri me, pravični in milosrčni Bog, čigar luč iščem, podpri me, da bom razumel, kar govorim.

Zares si torej zato milosrčen, ker pravičen. Kajne, da se tvoja milosrčnost poraja iz tvoje pravičnosti? Kajne, da prizanašaš slabim iz pravičnosti? Če je tako, Gospod, če je tako, pouči me, kako to je? Morda, ker je pravično, da si dober tako, da si te ni mogoče misliti boljšega, in da tako mogočno deluješ, da si te ni mogoče misliti mogočnejšega. Kaj je namreč pravičnejše od tega? To bi seveda ne bilo tako, če bi bil dober samo tako, da bi poplaševal, ne pa prizanašal, in če bi samo iz ne dobrih delal dobre, in ne tudi iz slabih.

Naposled, kar se ne zgodi po pravici, se ne sme zgoditi, in kar se ne sme zgoditi, se zgodi po krivici. Če se torej ne usmiliš slabih po pravici, se jih ne smeš usmiliti; in če se jih ne smeš usmiliti, se jih po krivici usmiliš. Če je to krivo reči, je pravo verovati, da se po pravici usmiliš slabih.

10. poglavje

Kako po pravici kaznuje in po pravici prizanaša slabim

A pravično je tudi, da slabe kaznuješ; kaj je namreč pravičnejšega, kakor da dobivajo dobri dobra in slabi zla? Kako je torej hkrati pravično, da slabe kaznuješ, in je pravično, da slabim prizanašaš? Mar drugače pravično kaznuješ slabe in drugače pravično prizanašaš slabim? Ko namreč kaznuješ slabe, je pravično, ker ustreza temu, kar zaslužijo; ko pa prizanašaš slabim, je pravično, ne ker temu, kar zaslužijo, marveč ker tvoji dobroti pristaja. Ko prizanašaš slabim, si namreč tako pravičen s svojega in ne z našega stališča, kakor si usmiljen z našega in ne s svojega stališča; kajti ko rešuješ nas, ki bi nas pravično pogubil: kakor si milosrčen, ne ker bi bil čustveno prizadet, marveč ker čutimo učinek mi, enako si pravičen, ne ker bi nam povrnil, kar nam gre, marveč ker delaš, kar je primerno tebi, dobremu nadvse. Tako torej brez nasprotja pravično kaznuješ in pravično prizanašaš.

11. poglavje

*Kako so vsa Gospodova pota milosrčnost in resnica,
pa je vendar Gospod pravičen na vseh svojih potih*

Ali mar ni pravično tudi s tvojega stališča, Gospod, da slabe kaznuješ? Pravično je namreč, da si tako pravičen, da si bolj pravičnega ne moremo zamisliti. To bi pa nikakor ne bil, če bi povračal samo dobrim dobra in ne zlim zla. Pravičnejši je namreč, kdor poplačuje zasluge tako dobrim kakor slabim, kakor kdor samo dobrim. Pravično je torej s tvojega stališča, pravični in dobrotni Bog, kadar kaznuješ in kadar prizanašaš.

Zares so torej vsa Gospodova pota milosrčnost in resnica, pa je vseeno Gospod pravičen na vseh svojih potih. Seveda pa brez nasprotja: tistih namreč, ki jih hočeš kaznovati, ni pravično reševati, in tistih, ki jim hočeš prizanesti, ni pravično pogubiti. Kajti samo to je pravično, kar hočeš, in ne pravično, česar ne hočeš.

Tako se torej poraja iz tvoje pravičnosti tvoja milosrčnost, kajti pravično je, da si dober tako, da si tudi prizanašaje dober. In to je morda, zakaj nadvse pravičen more hoteti dobro slabim.

A če je vsaj kolikor toliko mogoče dojeti, zakaj moreš hoteti rešiti slabe, onega vsekakor nikakor ni mogoče razumeti, zakaj od podobnih slabih po najvišji dobroti bolj rešuješ te kakor one, in one, po najvišji pravičnosti, bolj pogubljaš kakor te.

Tako si torej zares čuten, vsemogočen, milosrčen in brezčuten, kakor živ, več, moder, dober, blažen, večni in vse, kar je bolje biti kakor ne biti.

12. poglavje

Da je Bog življenje samo, po katerem živi, in tako o podobnem

A gotovo, kar koli si, nisi po drugem kakor po sebi samem. Ti si torej tisto življenje samo, po katerem živiš, in modrost, po kateri si moder, in dobrota, po kateri si dobrim in slabim dober, in tako o podobnem.

13. poglavje

Kako je edini brezmejen in večni, ko so drugi duhovi brezmejni in večni

A vse, kar je kakor koli zaprto v prostor in čas, je manjše od tistega, česar ne utesnjuje noben zakon prostora ali časa. Ker torej večjega od tebe ničesar ni, te ne oklepa noben prostor ali čas, marveč si povsod in vedno. Ker je to mogoče reči le o tebi, si ti edini brezmejen in večni. Kako se torej tudi o drugih duhovih pravi, da so brezmejni in večni? Pa vendar, sam si večni, kajti sam od vseh kakor ne prenehaš, tako ne začneš biti. A sam, kako si brezmejen? Mar je ustvarjen duh omejen, primerjan s teboj, s telesom pa neomejen? Povsem omejeno je namreč tisto, kar, ko je celotno nekje, ne more biti hkrati drugje; to vidimo le pri telesih. Brezmejno pa, kar je hkrati povsod celotno; to prisojamo edino tebi. Omejeno pa in neomejeno hkrati je, kar, ko je celotno nekje, more biti celotno drugje, ne pa povsod; to pripisujemo ustvarjenim duhovom. Če bi namreč duša ne bila vsa v posameznih udih svojega telesa, bi ne čutila v posameznih vsa. Ti torej, Gospod, si izvirno neomejen in večni, pa vendar so tudi drugi duhovi neomejeni in večni.

14. poglavje

Kako in zakaj vidijo in ne vidijo Boga tisti, ki ga iščejo

Mar si našla, duša moja, kar si iskala? Iskala si Boga in našla, da je on nekaj najvišjega od vsega, nad čemer se ne da misliti nič boljšega, in da je to življenje samo, luč, modrost, dobrot, večna blaženost in blažena večnost, in da je to povsod in vedno. Kajti, če nisi našla svojega Boga, kako je on to, kar si našla, in da si ga s tako gotovo resničnostjo in resnično gotovostjo odkrila? Če si pa našla, kako to, da ne čutiš, kar si našla? Zakaj te ne čuti, Gospod Bog, moja duša, če te je našla? Mar ni odkrila, kogar je razkrila, da luč je in resnica? Kako je pač umela to, če ne, ko je videla luč in resnico? Ali je sploh mogla kaj umeti o tebi, če ne po tvoji luči in tvoji resnici? Če je pa videla luč in resnico, je videla tebe; če ni videla tebe, ni videla luči niti resnice. Mar je i resnica i luč, kar je videla, pa te vendar še ni videla, ker te je videla nekako in te ni videla, kakršen si.

Gospod moj Bog, oblikovalec moj, povej moji hrepeneči duši, kaj si drugačen, kakor kar je videla, da bo jasno videla, po čem hrepeni. Zaganjala se je, da bi videla več, a onstran tega, kar je videla, ne vidi ničesar razen temoto; oziroma ne vidi temote, saj ni v tebi nobene, marveč vidi, da več ne more videti zaradi svoje temote.

Zakaj te, Gospod, zakaj to? Ali se njeno oko mrači zaradi svoje slabosti, ali ga slepi zaradi tvojega blišča? V resnici pa se ji tako v sebi mrači, kakor se od tebe slepi. Da, kakor jo zatemnjuje njena končnost, tako jo tlači tvoja neskončnost. Zares, kakor jo omejuje njena bednost, tako jo zmaguje tvoja veličina. Kolika je pač tista svetloba, iz katere sije vse resnično, ki sveti umni duši! Kako obsežna je tista resnica, v kateri je vse, kar je resničnega, in zunaj katere je zgolj nič in lažnost. Kako neizmerna je, ki z enim pogledom vidi, kar koli je narejeno, in od koga, in po kom, in kako je iz nič narejeno! Koliko čistosti, koliko preprostosti, koliko gotovosti in krasote je tam! Da, več kakor je zmožna stvar doumeti.

15. poglavje

Da je večji, kakor si ga je mogoče zamisliti

Torej, Gospod, ne le si, nad katerim se večje ne da misliti, marveč si nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti. Ker se namreč da misliti, da nekaj takega je, če ti nisi prav to, si je mogoče misliti nekaj večjega od tebe — kar se ne more zgoditi.

16. poglavje

Da je to nedostopna luč, ki v njej prebiva

Zares, gospod, to je nedostopna luč, ki v njej prebivaš; zares namreč ni drugega, kar bi v to prodrlo in bi te tam dogledalo. Zares je zato ne vidim, ker je premočna zame; pa vendar, karkoli vidim, po njej vidim; kakor slabotno oko, kar vidi, vidi po sončni luči, ki je v soncu ne more gledati. Ne more moj razum do nje; preveč sije, ne prenese je, in ne dopušča oko moje duše dolgo strmeti vanjo. Blešči se mu od sija, zmaga ga obsežnost, tlači brezmejnost, bega veličina. O najvišja in nedostopna luč! O celotna in blažena resnica, kako daleč si od mene, ki sem tebi tako blizu! Kako si oddaljen od mojega pogleda, ki sem tako navzoč tvojemu pogledu. Povsod si vsa navzoča, pa te ne vidim.

In v tebi sem, pa k tebi ne morem stopiti. Znotraj mene in okrog mene si, pa te ne čutim.

17. poglavje

Da so v Bogu blagolasje, dišava, slast, mehkoča, lepota na svoj neizrekljivi način

Še vedno se prikrivaš, Gospod, moji duši v svoji svetlobi in blaženosti, zato se ona še vedno valja v temnoti in svoji bedi. Ozira se namreč okrog, pa ne vidi tvoje lepote. Prisluškuje, pa ne zasliši tvojega blagolasja. Dúha, pa ne zaznava tvoje dišave. Okuša, pa ne spozna tvoje slasti. Tipa, pa ne začuti tvoje mehkoče. Imaš namreč to, Gospod, v sebi na svoj neizrekljivi način, ko si dal to stvar, ko si jih ustvaril, na njihov čutni način; a otrpnili so, a zamašeni so čuti moje duše od zastarane medlobe greha.

18. poglavje

Da ni v Bogu niti v njegovi večnosti, ki je on sam, nobenih delov

A glej, znova zbežnost, glej, znova večja žalost in tuga iščočega, na radost in veselje. Že je upala moja duša na nasičenost, in glej, znova je pogreznjena v pomanjkanje. Že sem skušal jesti, in glej, še bolj sem začel gladovati. Poskušal sem se dvigniti k božji luči, pa sem znova zdrknil v svoje temote, več, ne le da sem padel vanje, marveč čutim, da sem zamotan vanje. Prej sem padel, kakor me je spočela moja mati. Zares, v njih sem bil spočet in z njihovim omotom sem rojen. Zares, v tistem smo nekoč padli vsi, v katerem smo vsi grešili. V njem smo vsi izgubili, kar je on srečno imel, pa ne-

srečno sebi in nam izgubil; ko hočemo to iskati, ne vemo kaj, ko iščemo, ne najdemo, ko najdemo, ni to, kar iščemo. Podpri me zaradi svoje dobrote, Gospod. Iskal sem tvoje obličje, tvoje obličje, Gospod, naj odkrijem, ne obrni svojega obraza od mene. Vzdigni me od mene k sebi. Očisti, ozdravi, izostri, razsvetli oko moje duše, da te bo gledala. Naj zbere svoje moči, duša moja, in naj z vsem umom znova zahrepeni po tebi, Gospod. Kaj si, Gospod, kaj si? kaj naj o tebi zazna moje srce? Gotovo, življenje si, modrost si, resnica si, dobrotu si, blaženost si, večnost si in vsaktero resnično dobro si. Mnoštva so to; ne more moj ozki razum toliko z enim pogledom obenem zaznati, da bi se hkrati vseh radoval. Kako torej, Gospod, si vse to? Mar so deli tebe, ali je marveč vsako od teh vse, kar si? Kajti, karkoli je sestavljeno iz delov, ni povsem eno, temveč nekako mnogotero in različno od samega sebe ter se more ali dejansko ali v misli razkrojiti; kar je tuje tebi, mimo katerega si ni mogoče misliti nič boljšega.

Nikakih delov ni torej v tebi, Gospod, niti nisi mnogotero, marveč si taka posebna enota in istost sama, da nisi v ničemer sam sebi različen, več, ti si enost sama, od nobene misli deljiva. Torej življenje in modrost in ostalo niso tvoji deli, marveč vsi so eno, in vsaktero od teh je vse, kar si in kar je vse ostalo. Kakor torej nimaš delov ne ti niti tvoja večnost, ki si ti: ni nikjer in nikoli del tebe ali tvoje večnosti, marveč si povsod ves in tvoja večnost je vedno vsa.

19. poglavje

Da ni v prostoru in času, marveč vse je v njem

Če si pa v svoji večnosti bil, si in boš in »sem bil« ni »sem« ali »bom«, in »sem« ni »sem bil« ali »bom«, in »bom« ni »sem bil« ali »sem«, kako je tvoja večnost vsa in vedno? Mar od tvoje večnosti ni nič preteklo, da bi že ne bilo več, in nič ni prihodnje, kot da še ni? Nisi bil torej včeraj ali boš jutri, marveč si včeraj in danes in jutri, več, ne včeraj ne danes ne jutri si, marveč si kratkomalo zunaj vsakega časa. Kajti nič drugega ni včeraj in danes in jutri kakor v času; ti pa, čeprav časa ni brez tebe, vendar nisi v prostoru in času, marveč vse je v tebi; nič te namreč ne vsebuje, marveč ti vsebuješ vse.

20. poglavje

Da je pred in po vsem, tudi večnem

Ti torej napolnjuješ in obsegaš vse, ti si pred in po vsem. In sicer si pred vsem, kajti preden je nastalo, si ti. Po vsem pa, kako si? Kako neki si po tistem, kar ne bo imelo konca? Mar, ker tisto brez tebe nikakor biti ne

more; ti pa na noben način nisi manjši, čeprav se ono razblini v nič? Tako si torej nekako po tistem. Ali tudi, ker se tisto da misliti, da ima konec, ti pa nikakor? Tako namreč ima ono sicer konec na neki način, ti pa na noben način. A gotovo je tisto, kar na noben način nima konca, nad tistim, kar se na kak način končuje. Ali tudi na ta način presegaš vse, tudi večno, ker je tvoja in njihova večnost tebi vsa navzoča, vtem ko one od svoje večnosti še nimajo tega, kar je prihodnje, kakor že nimajo, kar je preteklo? Tako si seveda vedno po tistem, ker si vedno navzoč tam, oziroma, ker ti je vedno navzoče tisto, do česar še one niso dospele.

21. poglavje

Ali je to vek vekov oziroma vekovi vekov

Ali je torej to vek vekov ali vekovi vekov? Kakor namreč vek časov vsebuje vse časovno, tako tvoja večnost vsebuje tudi same vekove časov. Tvoj je namreč vek zaradi nedeljive enosti, vekovi pa zaradi brezkončne neizmernosti. In čeprav si tako velik, Gospod, da so vse stvari polne tebe in so v tebi, si vendar tako brez vsake razsežnosti, da ni v tebi ne sredine ne polovice ne kakega dela.

22. poglavje

Da je edini »kar je« in »ki je«

Ti edini torej, Gospod, si »kar si« in ti si »ki si«. Kajti kar je drugačno v celoti in drugačno v delih in v čemer je kaj spremenljivega, ni povsem to, kar je. In kar se je začelo iz nebitja in se da misliti nebivajoče ter se povrne v nebitje, če ne biva po drugem, in kar ima »sem bilo«, ki pa že ni, ter »bom«, ki pa še ni, to ne biva v pravem pomenu in brezpogojno. Ti pa si, kar si, kajti karkoli kdaj ali na kak način si, to si ves in vedno. In ti si tisti, ki v pravem pomenu ter kratko in malo si, ker nimaš niti »sem bil« ali »bom«, marveč le sedanjo bit in si te ni mogoče misliti kdaj nebivajočega. In življenje si, in luč, in modrost, in blaženost, in večnost, in mnogo takih dobroti; pa vendar si samo eno in najvišje dobro, sam sebi popolnoma zadosten in ničesar ne pogrešaš, ki te vse potrebuje, da je in da mu je dobro.

23. poglavje

*Da je to dobro enako Oče in Sin in Sveti Duh in je to edino potrebno,
ki je vsako in celotno in edino dobro*

To dobro si ti, Bog Oče; to je tvoja Beseda, to je tvoj Sin. Kajti ne more kaj drugega, kakor kar si, ali kaj večjega ali manjšega od tebe biti v Besedi, s katero sam sebe izrekaš, kajti tvoja Beseda je tako resnica, kakor si resničen ti; in zato je resnica sama, kakor ti, ne drugačna kakor ti; in tako si ti enovit, da se od tebe ne more poroditi drugo, kakor kar si ti. Prav isto je Ljubezen, ena in skupna tebi in tvojemu Sinu, to je, Sveti Duh, ki izhaja iz obeh. Kajti ista ljubezen ni neenaka tebi in tvojemu Sinu, ker toliko ljubiš sebe in njega, in on tebe in sam sebe, kolik si ti in on; niti ni različno od tebe in od njega, kar ni neenako tebi in njemu; niti ne more iz najvišje enovitosti izhajati drugo, kakor je tisto, iz česar izhaja. Kar je pa vsak posamezni, to je vsa Trojica obenem: Oče in Sin in Sveti Duh, kajti vsak posamezni ni drugo kakor vrhunsko enovita enota in vrhunsko enotna enovitost, ki se ne da ne pomnožiti ne biti drugo in drugo. Nadalje, to je tisto eno potrebno, v katerem je vsaktero dobro, več, katero je vsaktero in eno in celotno in edino dobro.

24. poglavje

Ugibanje, kakšno in koliko je to dobro

Spodbudi sedaj, moja duša, in povzdigni ves svoj razum in razmisli, kolikor moreš, kakšno in koliko je to dobro. Če so namreč posamezne dobrine razveseljujoče, razmisli vneto, kako razveseljuje tisto dobro, ki vsebuje radost vseh dobrin in ne takšne, kakor smo jo izkusili v ustvarjenih rečeh, marveč toliko različno, kolikor se razlikuje stvarnik od stvari. Če je namreč dobro ustvarjeno življenje, kako dobro je ustvarjajoče življenje! Če je prijetna narejena blaginja, kako prijetna je blaginja, ki nareja vsako blaginjo! Če je vredna ljubezni modrost, ki spoznava narejene stvari, kako vredna ljubezni je modrost, ki je vse naredila iz nič! Slednjič, če je mnogo in velikega veselja v razveseljujočih stvareh, kakšno in koliko je veselje v njem, ki je naredil razveseljujoče samo!

25. poglavje

Kakšnih in kolikih dobrin so deležni tisti, ki uživajo njega

O, kdor bo užival to dobrino! Kaj mu bo, in kaj mu ne bo? Gotovo, karkoli bo hotel, bo, in česar ne bo hotel, ne bo. Tam bodo namreč dobrine telesa in duše, kakršnih »niti oko ni videlo, niti uho ni slišalo, niti človeško

srce zamislilo«. Zakaj torej po mnogem blodiš, človeček, ko iščeš dobrin svoje duše in svojega telesa? Ljubi edino dobrino, v kateri so vse dobrine, in zadošča. Poželi enovito dobrino, ki je celotna dobrina, in dovolj je. Kaj neki ljubiš, moje meso, po čem hrepeniš, moja duša? Tam je, tam je, karkoli ljubita, pe čemerkoli hrepenita.

Če te mika lepota? »Pravični se bodo bleščali kakor sonce.« Če hitrost ali moč ali gibčnost telesa, ki bi se mu nič ne moglo ustavljeni? Podobni bodo božjim angelom, kajti »seje se živalsko telo, in vstalo bo duhovno telo«, glede zmožnosti seveda, ne glede narave. Če dolgo in zdravo življenje? Tam je zdrava večnost in večno zdravje, kajti »pravični bodo vekomaj živeli, in rešitev pravičnih pride od Gospoda.« Če nasičenost? Nasičeni bodo, »ko se bo prikazala božja slava«. Če opojnost? »Opijali se bodo z obiljem Gospodove hiše.« Če blagoglasje? Tam angelski zbori brez konca prepevajo Bogu. Če kakršnakoli ne nečista, marveč čista naslada? »S hudournikom svoje naslade jih boš napajal, Bog.« Če modrost? Sama božja modrost jim bo pokazala sama sebe. Če prijateljstvo? Ljubili bodo Boga bolj kakor sami sebe in drugi druge kakor sami sebe in Bog nje bolj kakor oni sami sebe; kajti oni njega in sebe in drug drugega po njem, in on sebe in nje po samem sebi. Če sloga? Vsem njim bo ena volja, ker ne bodo imeli druge kakor le božjo voljo. Če moč? Vsemogočni bodo po svoji volji, kakor Bog po svoji. Kakor bo namreč mogel Bog, kar hoče, sam po sebi, tako bodo mogli oni, kar hočejo, po njem; kajti, kot oni ne bodo hoteli drugega, kakor kar on, tako bo on hotel, karkoli bodo hoteli oni, in kar bo on hotel, ne bo moglo ne biti. Če čast in bogastvo? »Bog bo svoje dobre in zveste služabnike nad veliko postavil«, več, božji sinovi se bodo imenovali in bodo, in kjer bo njegov Sin, tam bodo tudi oni, namreč »dediči božji, sodediči pa Kristusovi«. Če resnična brezskrbnost? Za gotovo bodo tako gotovi, da jim ne bodo nikoli in nikakor manjkale tiste, ali bolje, tista dobrina, kakor bodo gotovi, da iste ne bodo prostovoljno izgubili, in da te ljubeči Bog svojim ljubiteljem ne bo odvzel proti njihovi volji, niti da ne bo nič močnejšega od Boga proti njihovi volji ločilo Boga in njih.

Veselje pa, kakšno ali koliko je, kjer je takšno ali toliko dobro? Srce človeško, srce ubogo, srce, ki okušaš stiske, več, potopljeno v stiske, kako bi se radovalo, če bi imelo vsega tega v izobilju? Vprašaj svojo notranjost, če more obseči svojo radost nad toliko svojo blaženostjo.

Za gotovo pa, če bi kdo drug, ki bi ga popolnoma kakor sam sebe ljubil, imel enako blaženost, bi se tvoje veselje podvojilo, kajti zanj bi se ne veselil nič manj kakor sam za sebe. Če bi pa dva ali trije ali mnogo več njih imelo isto, bi se za posamezne prav tako močno veselil kakor sam za sebe, če bi posamezne kakor sam sebe ljubil. Zato se v oni popolni ljubezni nešteti blaženih angelov in svetnikov, kjer ne bo nihče ljubil drugega manj kakor sam sebe, nihče ne bo drugače veselil za vsakega izmed njih, kakor zase sa-

mega. Če bo torej človeško srce ob toliki svoji dobri komaj obseglo svojo radost, kako bo zmožno obseči toliko in tako velikih radosti?

In seveda, ker kolikor kdo koga ljubi, toliko se veseli njegove dobrine: kakor bo v oni popolni sreči vsakdo neprimerno bolj ljubil Boga kakor sebe in one druge s seboj vred, tako se bo neprecenljivo bolj veselil božje sreče kakor svoje in vseh drugih s seboj vred.

A če bodo tako ljubili Boga »z vsem srcem, z vsem umom, z vso dušo«, da pa vendar vse srce, ves um, vsa duša ne bo zadoščala odličnosti ljubezni, se bodo zares tako veselili »z vsem srcem, z vsem umom, z vso dušo«, da vse srce, ves um, vsa duša ne bo zadoščala polnosti veselja.

26. poglavje

Ali je to polno veselje, ki ga obljublja Bog

Moj Bog in moj Gospod, moj up in veselje mojega srca, povej moji duši, ali je to veselje, ki nam o njem praviš po svojem Sinu: »Prosite, in boste prejeli, da bo vaše veselje polno.« Našel sem namreč neko polno in več kot polno veselje; a polno srce, poln um, polno dušo, polnega vsega človeka tistega veselja: bo še čez mero prekašalo veselje. Tisto celotno veselje torej ne bo stopilo v radujoče se, marveč celotni radujoči se bodo stopili v veselje.

Povej, Gospod, povej svojemu služabniku notri v njegovem srcu, če je to veselje, v katero bodo stopili tvoji služabniki, ko bodo stopili v veselje svojega Gospoda? Vendar tistega veselja, kakršnega se bodo veselili tvoji izvoljeni, gotovo »niti oko ni videlo, niti uho ni slišalo, niti se ni vzpelo v človeško srce«. Nisem še torej povedal ali se domislil, Gospod, koliko se bodo veselili oni tvoji blaženi. Vsekakor se bodo veselili toliko, kolikor bodo ljubili; toliko bodo ljubili, kolikor bodo spoznali. Koliko te bodo spoznali, Gospod, takrat, in koliko te bodo ljubili? Gotovo »niti oko ni videlo, niti uho ni slišalo, niti se ni vzpelo v človeško srce« v tem življenju, koliko te bodo spoznali in ljubili v onem življenju.

Prosim, Gospod, naj te spoznam, naj te ljubim, da bi se te radoval. In če ne morem v tem življenju do polnosti, naj vsaj dnevno napredujem, dokler ono ne pride do polnosti; naj napreduje tukaj v meni spoznanje o tebi, tam pa postane polno; naj raste tukaj tvoja ljubezen, in tam naj bo polna; da naj bo tukaj moje veselje veliko v upanju, in tam naj bo dejansko polno.

Gospod, po svojem sinu zapoveduješ, več, svetuješ prositi in obljubljaš, da bomo sprejeli, da bo naše veselje polno. Prosim, Gospod, kar svetuješ po našem čudovitem svetovalcu; naj sprejemem, kar obljubljaš po svoji resnici, da bo moje veselje polno. Resnicoljubni Bog, prosim, naj sprejemem, da bo moje veselje polno. Naj medtem razmišlja moj duh, naj nato govori moj

jezik, naj ga ljubi moje srce, razglašajo moja usta, ga bodi lačna moja duša, žejno moje meso, poželi vse moje bitje, dokler ne stopim v veselje Gospoda, ki je trojen in eden Bog blagoslovljen na veke. Amen.

*Proslogion je končan.**

GAUNILONOVA KNJIGA V PRID NEUMNEŽU

1. Dvomečemu, če je, ali zanikajočemu, da je kakšna taka narava, nad katero se ne da misliti nič večjega, da je ona tista, se najprej dokaže, tako se tu trdi, češ da jo zanikajoči sam ali dvomeči o njej, ima že v umu, ker ko sliši, da jo imenujejo, razume to, kar pravijo; dalje, nujno je, da kar razume ni samo v razumu, marveč tudi dejansko je. In to se dokazuje tako, češ, več je biti v razumu in v stvarnosti kakor zgolj v razumu. In če je ono zgolj v razumu, bo večje od njega, karkoli tudi dejansko bo, in tako bo večje od vsega manjše od nečesa in ne bo večje od vsega; to si pa seveda nasprotuje. Zato je nujno, da večje od vsega, ki je o njem že dokazano, da je v razumu, ni le zgolj v razumu, marveč tudi stvarno je, kajti sicer ne bo moglo biti večje od vsega.

2. Morda je mogoče odgovoriti, da se o tem trdi, da je že v mojem razumu, samo zato, ker to, kar se pravi, razumem. Mar ne morem podobno reči, da imam v razumu tudi karkoli zmotnega in sploh na noben način samo na sebi bivajočega, ker bi to, če kdo izreče, pa naj reče kar koli, jaz razumel? Razen, če se morda izkaže, da je ono takšno, da ga ni mogoče imeti v misli na tak način, na kakršnega celo karkoli napačnega ali dvomnega, in se zato ne reče, da ko tisto slišim, tudi mislim ali imam v misli, marveč da razumem in imam v umu, ker recimo ne morem tega drugače misliti, kakor da uvidim, to je, da izvestno spoznam, da ono dejansko biva. A če je tako, tedaj tu ne bo že nekaj drugega in istega, predhodnega po času, namreč imeti stvar

* Prevod je narejen po izdaji A. Koyré, Paris 1930, ki ima izvirnik in prevod. Proslogion je težko prevajati. Sveti Anzelm je pesniška duša. Rad posnema umetniške postopke psalmistov. Poigrava se z besedami, ki imajo več pomenov, pa jim da v enem stihu tak pomen, v drugem drugačnega. V slovenščini sem redko našel kaj ustreznega. Uporablja pesniški besedni red, pazi na blagoglasje in ritem. To se da laže posnemati. — Izraz »nad čemer se večje ne da misliti« je v narekovaju, ker ima vlogo lastnega imena, saj je Anzelmu isto kar Bog.

Skušal sem prevajati, kakor prevajamo sveto pismo: čim natančneje podati izvirnik. Upošteval sem vse latinske členice, čeprav so v slovenščini večkrat nepotrebne. Kjer je Anzelm nejasen, sem ga pustil nejasnega. V tem se moj prevod razlikuje od Koyréjevega, ki mu gre predvsem za smisel in je zato znatno daljši od izvirnika, saj je hkrati razlaga. Izpušča ali dodaja besede, da bi napravil misel jasnejšo. Primeri se mu, da kak izraz napačno prevede. Anzelmov pesniške postopke le malo upošteva. Kljub temu mi je bil v veliko pomoč.

v razumu, in nekaj drugega, to pa po času sledečega, namreč, da stvar je, kakor se to dogaja pri sliki, ki je prej v duši slikarja, nato v izvedbi. Dalje, težko bo kdaj moglo biti verjetno, da se tisto, ko je izraženo in slišano, na enak način ne da misliti, da ga ni, kakor se da misliti, da tudi Boga ni. Kajti, če se ne da, čemu je bilo proti zanikajočemu ali dvomečemu, da kakšna taka narava je, potrebno vse to razpravljati? Naposled, ono je takšno, da je nemogoče, da bi razum z gotovostjo ne dojel njegovega nedvomnega bivanja, brž ko ga misli, to bi mi moralo biti objasnjeno s kakim nedvomnim dokazom, ne pa s tem, češ da je, ko slišano razumem, to že v mojem razumu, v katerem more biti, mislim povrh, enako karkoli drugega, negotovega ali tudi krivega od nekoga, čigar izgovorjene besede bi razumel, in še tem bolj, če bi prevaran to, kot se često pripeti, verjel, jaz, ki tega še ne verjamem.

3. Zato tudi tisti primer s slikarjem, ki ima že v umu sliko, ki jo bo napravil, ne more dovolj ustrezati temu dokazu. Ta slika je namreč, preden nastane, v slikarjevi umetniški zamisli; a kaj takega seveda, v umetniški zamisli kakega umetnika, ni nič drugega kakor nekaj del njegovega uma; kajti, in kakor trdi sv. Avguštin, kadar delavec, ki bo stvarno izdelal skrinjo, jo ima prej v načrtu; skrinja, ki dejansko nastane, ni življenje; skrinja, ki je v načrtu, je življenje; kajti živi po delavčevi duši, v kateri je takšno vse, dokler ni narejeno. Zakaj neki je v živeči umetnikovi duši vse to življenje, če ne zato, ker ni nič drugega kakor znanje ali vednost njegove duše. V resnici je pa v tem, kar razum spozna za resnično, pa naj bo slišano ali izmišljeno, izvzemši to, o čemer vemo, da pripada naravi razuma sami, nedvomno nekaj drugega tista resnica, nekaj drugega razum sam, s katerim je dojeta. Zategadelj, čeprav bi bilo resnično, da je nekaj, nad čemer se ne da misliti kaj večjega, vendar to slišano ali razumljeno ni takšno, kakršna še neizdelana slika v umu slikarja.

4. K temu se prišteje tisto, kar je bilo že naznačeno zgoraj, da namreč tisto večje od vseh, kar se jih da misliti, ki se o njem pravi, da ne more biti nič drugega kakor Bog sam, jaz enako ne morem pojmiti ali misliti, ko o njem slišim, ali ga imeti v umu kot stvarnost, ki bi ji poznal vrsto in rod, kakor ne Boga samega, ki si o njem prav zato tudi morem misliti, da ga ni. Nisem namreč zaznal niti stvarnosti same, niti je ne morem izvajati iz druge podobne, sicer pa tudi ti trdiš o njej, da je takšna, da ne more biti nič podobnega. Kajti če bi o kakem meni povsem neznanem človeku, ki bi o njem niti ne vedel, da je, slišal vseeno kaj govoriti, bi po tistem posebnem ali splošnem znanju, po katerem vem, kaj je človek ali kaj so ljudje, tudi o njem kot stvarnosti sami, ki je človek, mogel govoriti. In vendar bi se moglo pripetiti, če bi tisti, ki govori, lagal, da bi človeka samega, ki bi si ga mislil, ne bilo, ko bi jaz vseeno mislil nanj kot na pravo stvarnost, ne ki bi bila tisti človek, marveč ki je človek vobče. Vendar tako, kakor bi imel v mislih ali v umu to zmoto, ne morem imeti tega, ko slišim izreči »Bog«, oziroma »nekaj

večjega od vsega«, kajti, ko morem misliti ono po podobi prave in meni znane stvarnosti, si tega sploh nikakor ne morem, marveč le kot glas; zaradi tega samega pa se ali komaj ali nikoli ne da misliti kar koli resničnega. Ko namreč tako mislimo, ne mislimo toliko na glas sam, ki je seveda resnična stvarnost, to je, zven črk ali zlogov, kakor mislimo na pomen glasu, ki smo ga slišali; vendar ne tako, kakor tisti, ki ve, kaj se navadno s tem glasom označuje, tisti, ki ga namreč misli kot stvarnost, ki je vsaj v razumu resnična, marveč tako kot tisti, ki tega ne razume in zgolj pod vplivom razpoloženja misli, ko sliši ta glas, skušajoč si ponazoriti učinek in pomen glasu, ki ga je zaznal. Kar čudo je, če bi kdaj zamogel zadeti resničnost stvari. Izkaže se, da imam torej tako in nič drugače tisto v svojem razumu, ko slišim in razumem trditve, da je nekaj popolnejšega od vsega, kar se da misliti.

Toliko o tem, da po trditvi tista najvišja narava že biva v mojem razumu.

5. Da pa tudi v stvarnosti je, se mi dokazuje tako, da če bi ne bila, bi bilo vse, karkoli stvarno je, večje od nje, in tako bi ono ne bilo večje od vsega; da pa to v razumu je, je bilo že dokazano. Na to odgovarjam: Če imenujemo »biti v razumu« to, kar se ne glede na resničnost katerekoli stvari da vsaj misliti, in da to v mojem tako je, ne zanikam. A da tako nikakor ni mogoče doseči, da bi tudi stvarno bivalo, mu tega bivanja dotlej nikakor ne priznam, dokler mi ne bo zagotovljeno z nedvomnim dokazom. Kdor namreč pravi, da kar je večje od vsega, je, sicer da ne bo večje od vsega, ne pazi dovolj, komu govori. Jaz namreč še ne pravim, več, celo zanikam ali dvomim, da bi bilo ono večje od poljubne resnične stvari; tudi mu ne priznavam druge biti kakor tisto, če se sme reči bit, ko si skuša duh izoblikovati povsem neznanu stvar ob besedi, ki jo je samo slišal. Kako se mi torej dokazuje iz tega, da tisto večje stvarno biva, ker drži, da je ono največje od vsega, ko ga pa jaz še vedno do take mere zanikam ali tudi dvomim, da je, da niti v umu ali v svoji misli ne pravim, da bi bilo ono vsaj toliko večje, kolikor je celo mnogo dvomnega ali negotovega? Prej mi namreč mora postati izvestno, da je stvarno nekje tisto večje, in potem šele iz tega, da kar je največje od vsega, tudi samo v sebi biva, ne bo dvomno.

6. Za primer: So, ki pravijo, da je nekje v oceanu otok, ki ga zaradi težavnosti, ali bolje, zaradi nemožnosti najti, česar ni, nekateri nazivajo »izgubljeni« in o njem bajajo, da se mnogo bolj koplje v neprecenljivem obilju bogastva in vseh naslad, kakor se pripoveduje o srečnih otokih, in da, brez vsakega lastnika in prebivalca, po izobilju v vseh pogledih prekaša vse druge prilaščene zemlje, ki jih naseljujejo ljudje. Naj mi kdo pove, da tako je, in jaz bom povedano, ki ne vsebuje nobene težave, z lahkoto razumel. Če bi pa tedaj kot izvajanje dodal in dejal: ne moreš dalje dvomiti, da tisti, od vseh krajev odličnejši otok, ki o njem ne dvomiš, da je v tvojem umu, v resnici kot stvarnost nekje je; in ker je odličnejše biti ne samo v razumu, marveč tudi stvarno, zato je potemtakem zanj nujno, da je, kajti, če bi ga ne bilo, bi

bila katera koli druga zemlja, ki stvarno je, odličnejša od njega, če bi namreč isti, ki si ga že spoznal kot odličnejšega, ni bil odličnejši. Če bi mi, pravim, nekdo hotel takole natvesti o tistem otoku, da ni mogoče več dvomiti, da resnično je, bi ali menil, da se šali, ali ne vedel, koga moram imeti za bolj neumnega, ali sebe, če bi mu pritrdil, ali njega, če bi menil, da je s primerno gotovostjo dokazal gotovost takega otoka, ne da bi prej vsaj razložil, da je njegova odličnost v mojem umu kot resnično bivajoča stvar in nikakor kot nekaj napačnega ali negotovega.

7. Tole bi najprej na ugovore odvrnil oni neumnež. Če bi mu nato zatrjevali, da je tisto največje takšno, da niti v misli sami ni možno ne biti, pa bi se mu to zopet ne dokazovalo z drugim kakor samo s tem, da sicer ne bo večje od vsega, bi mogel znova prav isto odgovoriti in reči: Kdaj neki sem jaz dejal, da stvarno biva nekaj takega, to je, večjega od vsega, da bi se mi moralo iz tega dokazati, da ono tako gotovo tudi stvarno je, da se niti misliti ne da, da ga ni. Zato je treba pred vsem s kakim povsem izvestnim dokazom zagotoviti, da je neka višja narava, to je, večja in boljša od vseh, kar jih je, da bi mogli potem iz tega izvajati vse, česar tisto, ker je večje in boljše od vsega, nujno ne more pogrešati. Ko se pa pravi, da se o tisti najvišji stvarnosti ne da misliti, da je ni, bi bilo morda bolje reči, da nebivanja ali tudi možnosti nebivanja ni mogoče razumeti. Kajti v pravem pomenu tega izraza zmot ni mogoče razumeti, mogoče jih je pa seveda misliti podobno, kakor je neumnež mislil, da Boga ni. Pa tudi, da jaz sem, vem najgotoveje, a kljub temu vem tudi, da bi mogel ne biti. A o takem najvišjem, ki je Bog, nedvomno uvidim, da je in da ne more ne biti. Misliti pa, da mene ni, dokler najgotoveje vem, da sem, ne vem, če morem; a če morem, zakaj ne kar koli drugega, kar vem z enako gotovostjo? Če pa ne morem, to ne bo več svojsko Bogu.

8. Druge stvari so v tem delcu tako sijajno ter odlično obravnavane, z eno besedo, tako prepolne koristnosti in razširjajoče nekak skrivnosten vonj pobožnega in svetega čustva, da jih zaradi tistega, kar je bilo spočetka sicer pravilno zamišljeno, a premalo trdno podkrepljeno, ne gre zavračati, marveč jih raje močnejše podkrepiti, pa vse z izrednim spoštovanjem in pohvalo sprejeti.*

* Gaunilona je še teže prevajati kakor Anzelma. Ljubi dolge, zamotane stavke, da človek s težavo poišče kose, ki spadajo skupaj. Tudi slovnico si včasih prikroji po svoje. Koyréjevo latinsko besedilo je skoraj vedno enako kritičnemu Schmittovemu (S. Anselmi opera omnia, vol. 1. Ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt O. S. B. Seccovii 1938.), vendar Schmitt bolj posrečeno uporablja ločila in s tem razrešuje marsikatero zagato. Koyréjev prevod je tudi pri Gaunilonu hkrati razlaga. Latinske izraze, ki so mu v nadlego, kratko in malo preskoči, vtem ko sem jaz skušal upoštevati vse tiste »et«, »enim«, »sed«, »verum«, »iam«, »quidem« »interim« in ostati čimbolj zvest izvirniku. Nekdo je poduhovičil, da so strani prevoda kakor ženske: če so lepe, niso zveste, če so zveste, niso lepe. No, moje, ki skušajo biti kar najbolj zveste, se zato ne morejo ponašati, da so lepotice.

OBRAMBNA KNJIGA SV. ANZELMA PROTI GAUNILONU, ODGOVARJAJOČEMU V IMENU NEUMNEŽA

1. poglavje

*Splošno se zavrne nasprotnikovo dokazovanje in pokaže, da to,
nad čemer se ne da misliti nič večjega, stvarno je*

Praviš namreč — kdor koli si, ki praviš, da bi to mogel reči neumnež — da nekaj, nad čemer se večjega ne da misliti, ni nič drugega v razumu, kakor kar se glede resničnosti poljubne stvari ne da niti misliti, in da nič bolj ne sledi, da to, kar imenujem »nad čemer se večje ne da misliti«, zaradi tega, ker je v razumu, tudi stvarno je, kakor da izgubljeni otok za gotovo biva zaradi tega, ker tisti, ki sliši, ko ga opisujejo z besedami, ne dvomi, da je v njegovem razumu.

Ker me v tej objavi ne graja oni neumnež, ki sem proti njemu govoril v svojem delcu, marveč nekdo ne neumnež in katoličan v imenu neumneža, mi more zadoščati, da odgovorim katoličanu.

Jaz pa pravim: Če tega, nad čemer se večje ne da misliti, ne razumemo ali mislimo, niti ni v razumu ali v misli, tedaj dejansko ali Bog ni »nad čemer se večje ne da misliti«, ali ga ne razumemo in mislimo in ga ni v razumu ali v misli. Kako napačno je to, za to uporabljam kot najtrdnjši dokaz tvojo vero in vest. Torej »nad čemer se večje ne da misliti« zares razumemo in mislimo in je v razumu in v misli. Potemtakem, ali ni resnično, s čimer skušaš dokazati nasprotno, ali iz tega ne sledi to, kar ti meniš, da doslednc sklepaš. Ko pa misliš, da iz tega, ker razumemo »nad čemer se večje ne da misliti«, ne sledi, da je tisto v razumu, niti, če je v razumu, zato tudi stvarno je, z gotovostjo trdim jaz, če se le da misliti, da je, je nujno, da ono je. Kajti, »nad čemer se večje ne da misliti«, se ne more misliti drugače kakor brez začetka. Vse pa, kar se da misliti, da je, pa ni, se da misliti, da je, upošteva začetek. Ne more se torej »nad čemer se večje ne da misliti«, misliti da je, pa bi ne bilo. Če se torej da misliti, da je, iz nujnosti je.

Še več. Če se sploh vsaj misliti da, je nujno, da je. Nihče namreč, ki zanika ali dvomi, da je nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, ne zanika ali dvomi, da če bi bilo, bi niti v deju niti v misli ne moglo ne biti. Sicer bi namreč ne bilo »nad čemer se večje ne da misliti«. A kar koli se da misliti, pa ne biva, bi moglo, če-bi bilo, bodisi v deju, bodisi v misli, ne biti. Zato, če se vsaj misliti da, tedaj ne more ne biti »nad čemer se večje ne da misliti«. Pa dopustimo, da ni, čeprav se misliti da. Toda kar koli se da misliti, pa ne biva, bi, če bi bilo, ne bilo »nad čemer se večje ne da misliti.« Če bi torej bilo »nad čemer se večje ne da misliti«, bi ne bilo »nad čemer se večje ne da

misliti«, kar je preveč nesmiselno. Krivo je torej, da ne biva »nekaj, nad čemer se večje ne da misliti«, če se le da misliti; še mnogo bolj pa seveda, če se more razumeti in biti v razumu.

Nekaj več bom povedal. Brez dvoma si je mogoče vse, česar nekje ali nekoč ni, pa četudi nekje ali nekoč je, kljub temu misliti, da ga nikoli in nikjer ni, kakor ga kje ali kedaj ni. Česar namreč včeraj ni bilo, danes pa je, kakor razumemo, da včeraj ni bilo, tako je mogoče predpostavljati, da nikoli ni; in česar ni tu, drugje pa je, kakor ni tu, tako je mogoče misliti, da ni nikjer. Podobno, čigar posamezni deli niso, kjer ali kadar so drugi njegovi deli, se vsi deli, in zato celota sama, morejo misliti, da jih nikoli in nikjer ni. Kajti čeprav se reče, da je čas vedno in svet povsod, kljub temu ono celo ni vedno ali ta ves ni povsod; in kakor posameznih delov časa ni, kadar drugi so, tako si jih je mogoče misliti, da jih tudi nikoli ni. In posamezni deli sveta, kakor niso tam, kjer so drugi, tako je mogoče predpostavljati, da jih nikjer ni; pa tudi, kar je iz delov sestavljeno, je mogoče z mislijo razkrojiti in more ne biti. Zato si je vse, kar kje ali kdaj ni celo, četudi je, mogoče misliti, da ni. A če »nad čemer se večje ne da misliti«, je, si ni mogoče misliti, da ga ni. Sicer, če je, ni »nad čemer se večje ne da misliti«; to pa ne gre. Potemtakem nikjer ali nikoli v nobenem oziru ni ne-celo, marveč je vedno in povsod celo.

Mar ne misliš, da more biti tisto, ki o njem to umevamo, do neke mere mišljeno ali umevano, oziroma biti v misli in v umu? Če namreč ne more, ne moremo o njem tega umeti. Če pa rečeš, da ni umevano in ni v umu, kar ni povsem razumljeno, reci, da kdor ne more zreti najčistejše sončne luči, ne vidi luči dneva, ki ni nič drugega kakor luč sonca. Resnično, vsaj toliko je razumljeno in je v razumu »nad čemer se večje ne da misliti« in toliko o njem doumemo.

2. poglavje

Prejšnje razmišljanje se bolj podkrepi in pokaže, da se »to, nad čemer se večje ne da misliti«, more misliti in da zares tudi je

Dejal sem torej, v dokazovanju, ki ga grajaš, da ko neumnež sliši izgovarjati »nad čemer se večje ne da misliti«, razume, kar sliši. Seveda, kdor ne razume, če se pove v znanem jeziku, nima ali nobene pameti, ali preveč zabit. Nadalje sem dejal, če je razumljeno, je v razumu. Mar ni v nobenem razumu, kar smo pokazali, da je nujno stvarno resnično?

A praviš, da četudi je v razumu, vendar ne sledi, da je razumljeno. Poglej, da sledi, da je v razumu, iz tega, ker je razumljeno. Kakor namreč to, kar mislimo, z mislijo mislimo, in kar z mislijo mislimo, je v misli tako, kakor

je mišljeno, enako, kar razumemo, z razumom razumemo, in kar z razumom razumemo, je v razumu tako, kakor je razumljeno. Kaj je jasnejše od tega?

Potem sem dejal, da če je vsaj samó v razumu, si je mogoče misliti, da tudi stvarno je, kar je več. Če je torej samo v razumu, namreč »nad čemer se večje ne da misliti«, je isto hkrati, nad čemer se večje da misliti: prosim, kaj je bolj doslednega? Ali si morda, če je vsaj samo v razumu, ni mogoče misliti, da tudi stvarno je? Ali, če si je mogoče, mar kdor to misli, ne misli nečesa večjega od onega, če je samo v razumu? Kaj je torej bolj doslednega kakor, da če je »nad čemer se večje ne da misliti« samo v razumu, je isto hkrati nad čemer se večje da misliti?

Seveda pa to, nad čemer se večje da misliti, v nobenem razumu ni »nad čemer se večje ne da misliti«. Ali torej ne sledi, da če je »nad čemer se večje ne da misliti«, sploh v kakšnem razumu, ni samo v razumu? Če je namreč samo v razumu, je nad čemer se večje da misliti; to pa ne gre.

3. poglavje

K nasprotnikovi podkrepitvi: da bi sledilo, da namišljeni otok stvarno biva, ker ga mislimo

A praviš, da je enako, kakor če bi kdo dejal o otoku v morju, prekašajočemu s svojo rodovitnostjo vsa zemljišča, in ki se zaradi težavnosti, ali boljše, nemožnosti najti nekaj, česar ni, naziva zgubljen, zato ni mogoče dvomiti, da v resnici stvarno biva, ker opisanega z besedami človek z lahkoto razume.

Smelo rečem, da če mi kdo najde kaj, bodisi v stvarnosti sami, bodisi zgolj v misli bivajočega, razen »nad čemer se večje ne da misliti«, na kar bi mogel nanašati doslednost tega mojega dokazovanja, mu bom našel in poudaril zgubljeni otok, da se poslej ne izgubi več.

Sedaj se pa že jasno vidi, da se »nad čemer si ni mogoče misliti večjega«, ki biva s tako trdno utemeljeno resničnostjo, ne da misliti, da ga ni, sicer bi namreč sploh ne bivalo.

Z eno besedo, če kdo pravi, da misli, da ono ne biva, pravim, da ko to misli, ali misli nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, ali ne misli. Če ne misli, ne misli, da tega, česar ne misli, ni. Če pa misli, seveda misli nekaj, o čemer si niti misliti ni mogoče, da ga ni. Če bi se namreč dalo misliti, da ga ni, bi se dalo misliti, da ima začetek in konec. To se pa ne da. Kdor torej tisto misli, misli nekaj, o čemer se niti misliti ne da, da ga ni. Kdor pa to misli, ne misli, da istega ni, sicer misli, kar se misliti ne da. Ne da se torej misliti, da »nad čemer se večje ne more misliti« ne biva.

4. poglavje

Razlika med moči misliti in razumeti nebivanje

Ko pa praviš, da ko se pravi, da se ta najvišja stvarnost ne da misliti, da je ni, da bi bilo morda bolje reči, da se »ne biti« ali tudi »moči ne biti« ne da razumeti: je bilo bolje reči, da se ne da misliti. Če bi bil namreč dejal, da se tista stvarnost ne da umeti, da je ni, bi morda ti sam, ki praviš, da se v pravem pomenu te besede zmote ne dajo umeti, ugovarjal, češ da se nič od tega, kar je, ne da umeti, da ni; kajti napačno je, da ni, kar je. Potemtakem da bi ne bilo svojsko Bogu ne moči umeti, da ga ni. Če se pa nekaj od tega, kar za gotovo je, more umeti, da ni, je podobno mogoče tudi druge gotovosti umeti, da niso. Toda, če dobro preudarimo, tako vsekakor ni mogoče ugovarjati, če gre za misel. Čeprav namreč ničesar, kar je, ni mogoče umeti, da ni, vendar je vse mogoče misliti, da ni, izvzemši to, kar v najvišji meri je.

Vse in samo tisto se namreč da misliti, da ni, kar ima začetek ali konec ali sestavo delov, in, kakor sem že dejal, karkoli nekje ali nekoč ni celotno. Edino ono pa se ne da misliti, da ni, v čemer premislek ne ugotovi ne začetka ne konca ne sestave delov, in kar je le vedno in povsod celotno.

Vedi torej, da moreš misliti, da te ni, v tem ko za gotovo veš, da si; čudim se ti, da si dejal, da tega ne veš. Mnogokaj si namreč mislimo, da ni, za kar vemo, da je, in marsikaj, da je, za kar vemo, da ni; to mislimo, ne prepričani, marveč domišljaje si, da tako je.

In sicer si moremo misliti, da nečesa ni, v tem ko vemo, da je, kajti hkrati ono moremo in to vemo. In ne moremo si misliti, da ni, dokler vemo, da je, kajti ne moremo si misliti, da hkrati je in ni. Če torej kdo tako razlikuje ta dva pomena te trditve, bo uvidel, da si o ničemer ne moremo misliti, da ni, dokler vemo, da je, in vse, kar je, izvzemši ono, nad čemer se večje ne da misliti, se da misliti, da ni, tudi ko vemo, da je.

Tako je torej svojsko Bogu, da ne more biti mišljen nebivajoč, in vendar mnogokaj ne more biti mišljeno nebivajoče, dokler biva.

Ker se pa tiče trditve, da se misli, da Boga ni, menim, da je bilo v tem delcu dovolj povedanega.

5. poglavje

Posebna razprava o različnih trditvah nasprotnika, in sicer najprej, da je v začetku netočno navedel dokazovanje, ki ga je nameraval ovreči

Kakšno je pa še drugo, kar mi oponašaš v imenu neumneža, to z lahkoto spregleda vsaj malo izobražen, in zato sem menil, da bi bilo odveč to prika-

zovati. A ker slišim, da se zdi nekaterim, ki tisto beró, da me nekoliko zadene, se bom tega kratko dotaknil.

Najprej, ker pogostoma ponavljaš, da trdim: kar je večje od vsega, je v razumu, in če je v razumu, je tudi v stvarnosti, sicer da bi namreč največje od vsega ne bilo največje od vsega. V ničemer, kar sem povedal, se ne najde takšno dokazovanje. Za dokaz, da to, o čemer govorimo, biva v stvarnosti, namreč ni vseeno, če rečemo »večje od vsega« in »nad čemer se večje ne da misliti«. Če namreč kdo pravi, da »nad čemer si večjega ni mogoče misliti« ni nekaj stvarnega, ali da more ne biti, ali tudi da je možno misliti, da ga ni, ga je zlahka mogoče ovreči. Kajti česar ni, more ne biti, in kar more ne biti, se more misliti, da ni. Če pa karkoli, o čemer se da misliti, da ni, je, ni »nad čemer se večje ne da misliti«. Če ga ni, bi, četudi bi bilo, ne bilo »nad čemer se večje ne da misliti«. Ni pa mogoče reči, češ, če »nad čemer se večje ne da misliti«, je, ni »nad čemer se večje ne da misliti«, ali, če bi bilo, da bi ne bilo, »nad čemer se večje ne da misliti.« Jasno je torej, da niti ni nebivajoče niti ne more ne biti ali biti mišljeno, da ni. Drugače namreč, če je, ni to, kar se o njem pravi, in če bi bivalo, bi ne bilo to.

Tega pa, se zdi, ni mogoče tako lahko dokazati o tem, čemur se pravi »večje od vsega«. Ni namreč enako jasno, da kar si je mogoče misliti nebivajoče, ni večje od vsega, kar je, kakor da ni »nad čemer se večje ne da misliti«; niti ni enako nedvomno, da če je kaj večje od vsega, ni različno od »nad čemer se večje ne da misliti«, ali, da če bi bilo, bi prav tako ne bilo različno, kakor je to gotovo o tistem, ki se mu pravi, »nad čemer se večje ne da misliti.« Kaj neki, če bi kdo dejal, da je nekaj večjega od vsega, kar je, pa se tisto vseeno da misliti, da ni, in se nekaj večjega od njega, čeprav ga ni, kljub temu da misliti? Mar bi v tem primeru mogli enako zanesljivo sklepati: torej ni večje od vsega, kar je, kakor ko smo z največjo zanesljivostjo rekli: torej ni »nad čemer se večje ne da misliti«? Ono zahteva namreč drugačen dokaz, kakor to, čemur se pravi »večje od vsega«; pri tem pa ni potrebno drugega kakor samo ta, ki se glasi: »nad čemer se večje ne da misliti.«

Če torej ni mogoče podobno dokazati o tem, kar se imenuje »večje od vsega«, — kar o sebi samo po sebi dokazuje »nad čemer se večje ne da misliti«, si me po krivici grajal, da sem dejal, česar nisem dejal, ko se tako zelo razlikuje od onega, kar sem dejal.

Če je pa to mogoče recimo po drugačnem dokazu, me tudi tako nisi smel grajati, da sem trdil, da se more dokazati. Ali se pa more, z lahkoto presodi, kdor to možnost: »nad čemer se večje ne da misliti«, pozna. Nikakor namreč ni mogoče umeti »nad čemer si večjega ni mogoče misliti«, razen tisto, kar je edino večje od vsega.

Kakor torej »nad čemer se večje ne da misliti« umejemo in je v umu, ter zato trdimo, da je resnično stvarno, tako nujno sklepamo, da kar se imenuje večje od vsega, umejemo in je v umu ter je zato v stvarnosti sami.

Vidiš torej, kako »upravičeno« si me primerjal s tistim neumnežem, ki bi zgolj zato, ker ga opisanega umejemo, hotel trditi, da izgubljeni otok je.

6. poglavje

*Pretrës nasprotnikove trditve št. 2 in 5, češ da poljubne zmote
moremo umeti in da bi zato bivale*

Kolikor pa ugovarjaš, da moremo kar koli zmotnega in dvomljivega enako umeti in je v razumu, kakor ono, kar sem omenjal, se čudim, da si se mi tu postavil po robu, ko sem hotel dokazati nekaj dvomnega, ki mi je bilo sprva dovolj to, da na kakršen koli način pokažem, da je ono umevano in je v razumu, da bi potem razmislili, ali je zgolj v razumu, kakor zmote, ali tudi stvarno, kakor resničnosti. Kajti če je napačno in dvomno takó umevano in je v umu, saj, ko je povedano, poslušalec razume, kar govornik izraža, nič ne ovira, da bi to, kar sem omenil, ne bilo umevano in bilo v razumu.

A kako se sklada, ko praviš, da bi zmote, ki bi jih kdo povedal, pa naj bi jih povedal kdor koli, razumel in da bi o tistem, česar ni v mišljenju na tak način, na kakršnega imamo tudi zmote, ne dejal, da slišano misliš, ali imaš v mišljenju, marveč umeješ in imaš v umu, ker tega namreč ne moreš drugače misliti, kakor razumevajoč, to je, izvestno vedoč, da tisto stvarno biva? Kako, prosim, se sklada: tudi zmote umeti, in da umeti pomeni izvestno vedeti, da nekaj biva? Meni nič mar, ti glej!

Če pa tudi zmote na neki način umevamo, pa da to ne velja za vsak razum, ampak samo za nekateri razum, bi ne smel biti grajan, ker sem dejal, da je »nad čemer se večje ne da misliti« umevano in je v umu, še preden je gotovo, da ono stvarno biva.

7. poglavje

*Proti drugi nasprotnikovi trditvi na istem mestu, namreč da si je
najvišjo veličino enako mogoče zamisliti nebivajočo, kakor si neumnež
zamišlja Boga*

Nadalje, ko praviš, da bi težko moglo biti kdaj verjetno, da ko bo to izrečeno in slišano, ne bo moglo biti mišljeno nebivajoče na tak način, na kakršnega si je celo o Bogu možno misliti, da ga ni: naj odgovore namesto

mene tisti, ki so dosegli le količkaj izvedenosti v razpravljanju in dokazovanju.

Mar je torej pametno, da kdo zanika, kar umeje, zategadelj, ker pravijo, da biva ono, kar zato zanika, ker ne umeje? Ali, če se včasih zanika, kar se do neke mere umeje, pa je enako tistemu, kar se sploh nič ne umeje: mar se ne dokaže laže, kar je dvomno o tistem, kar je v nekem, kakor o onem, česar ni v nobenem razumu? Zato tudi ne more biti verjetno, da kdo zanika »nad čemer se večje ne da misliti«, kar, ko sliši, nekoliko umeje, zategadelj, ker zanika Boga, čigar smisla nikakor ne dojema. Ali, če se tudi ono zanika, ker ni povsem razumljeno, mar ne bo laže dokazati to, kar se umeje v neki meri, kakor to, kar v nobeni meri?

Nisem torej v dokaz, da je Bog, proti nespametniku nesmiselno navedel »nad čemer se večje ne da misliti«, ker onega ne umeva v nobeni meri, to pa v neki meri.

8. poglavje

Ocenjevanje primerjave s sliko, navedene št. 3. In odkod je mogoče sklepati na najvišjo veličino, ki se je o njej nasprotnik spraševal pod št. 4

Ko pa tako brižno dokazuješ, da »nad čemer se večje ne da misliti«, ni takšno, kakršna je še neizvršena slika v umu slikarja, je brezplodno početje. Nisem namreč zato navedel vnaprej zamišljene slike, da bi hotel trditi, da je tisto, o čemer je bil govor, takšno, marveč le, da bi mogel pokazati, da je v razumu nekaj, o čemer uvidimo, da stvarno ne biva.

Enako, ko praviš, da ne moreš misliti ali v razumu imeti »nad čemer se večje ne da misliti«, ko to slišiš, ter ti ni znano kot stvarnost, ki bi ji poznal vrsto in rod, ker stvari same nisi spoznal, niti je ne moreš izvajati iz druge podobne: je očitno, da je stvar drugačna. Ker je namreč vsako manjše dobro toliko podobno večjemu dobri, kolikor je dobro, je jasno poljubni zdravi pameti, da moremo, ko se dvigaš od manjših dobrin do večjih, mnogokaj izvajati glede tistega, nad čemer si ni mogoče misliti nič večjega. Kdo bi si namreč, na primer, tega ne mogel misliti, čeprav ne verjame, da stvarno je, kar misli, namreč: če je dobro nekaj, kar ima začetek in konec, je mnogo bolje dobro, ki, čeprav se začne, vendar ne preneha; in kakor je to bolje od onega, tako je bolje od tega tisto, kar nima niti konca niti začetka, dasiravno vedno prehaja iz preteklega prek sedanjega v prihodnje; in naj stvarno je kaj takega ali ni, je vsekakor mnogo bolje od njega tisto, čemur se prav nič ni treba ali ni prisiljeno spreminjati ali gibati se? Mar se to ne da misliti? Ali je kaj večjega od tega mogoče misliti? Ali se to ne pravi, iz stvari, nad katerimi se večje da misliti, izvajati tisto,

nad čemer si večjega ni mogoče misliti? Je torej nekaj, iz česar je mogoče izvajati »nad čemer se večje ne da misliti.«

Tako je torej zlahka mogoče ovreči neumneža, ki ne priznava svete oblasti, ako zanika, da je mogoče izvajati »nad čemer se večje ne da misliti« iz drugih stvari. Če pa kakšen katoličan to zanika, naj se spomni, da »kar je v Bogu nevidno, se od stvarjenja sveta iz tega, kar je narejeno, spoznano vidi, tudi njegova večna moč in božanstvo.«

9. poglavje

Najvišjo veličino je mogoče misliti in umeti; in podkrepi se izvajanje navedeno proti neumnežu

A četudi bi bilo res, da ni mogoče misliti ali razumeti tega, nad čemer se večje ne da misliti, bi kljub temu ne bilo napačno, da je »nad čemer se večje ne da misliti«, mogoče misliti in umeti. Kakor namreč nič ne ovira izreči »neizrekljivo«, čeprav tega, kar se imenuje neizrekljivo, ni mogoče izreči, in kakor je mogoče misliti »nemisljivo«, dasi tega, čemur je primerno reči »nemisljivo«, ni mogoče misliti, enako, ko kdo izreče »nad čemer se nič večjega ne da misliti«, je brez dvoma mogoče misliti in umeti, kar slišimo, čeprav tiste stvarnosti ni mogoče umeti, nad katero se večja ne da misliti. Kajti, četudi je kdo tako nespameten, da pravi, da ni ničesar, nad čemer bi se večje ne dalo misliti, vendar ne bo tako brez sramu, da bi dejal, da ne more umeti ali misliti tega, kar pravi; če se pa najde kdo tak, ne bomo zavrgli samo njegove trditve, marveč tudi njega samega izžvižgali.

Kdorkoli torej zanika, da je nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, vsekakor umeje in misli zanikanje, ki ga izraža. Tega zanikanja pa ne more umeti ali misliti brez njegovih delov. Njegov del pa je »nad čemer si večjega ni mogoče misliti«. Kdor koli torej to zanika, umeva in misli »nad čemer se večje ne da misliti«.

Jasno pa je, da je podobno mogoče misliti in umeti to, kar ne more ne biti; nekaj večjega pa misli, kdor misli to, kakor kdo misli nekaj, kar more ne biti. Ko torej kdo misli »nad čemer se večje ne da misliti«, pa misli, da bi moglo ne biti, ne misli »nad čemer se večje ne da misliti«. Nemogoče je pa isto hkrati misliti in ne misliti. Potemtakem, kdor misli »nad čemer se večje ne da misliti«, ne misli, da bi moglo, marveč, da bi ne moglo ne biti. Zato je nujno, da to, kar misli, je, kajti kar koli more ne biti, ni to, kar misli.

10. poglavje

Trdnost navedenega izvajanja in sklep delca

Mislim, da sem pokazal, da nisem s slabim, marveč s kar nujnim dokazovanjem prikazal v gornjem delcu, da stvarno biva nekaj, nad čemer se večje ne more misliti, in da ga ne omaja še tako krepak ugovor. Smisel tega dokazovanja namreč vsebuje takšno moč, da dokaže, da to samo, o čemer je govor, zgolj zato, ker je umevano ali mišljeno, nujno stvarno biva in da je ono vse, kar je treba verjeti o božjem bistvu.

O božjem bistvu namreč verujemo vse, o čemer si je mogoče dosledno misliti, da je bolje, da je, kakor da ni. Recimo, bolje je biti večno kakor ne večno, dobro, kakor ne dobro, posebno še dobrost sama kakor ne sama dobrost. Ničesar takega pa ne more ne biti tisto, nad čemer si kaj večjega ne moremo misliti. Nujno je torej, da je »nad čemer si večjega ni mogoče misliti«, vse, kar je treba verovati o božjem bistvu.

Hvala torej tvoji dobrohotnosti tako za grajo kakor za pohvalo mojega delca. Če si namreč to, kar se ti je zdelo vredno sprejeti, povzdignil s takšno pohvalo, se dovolj vidi, da si to, kar se ti je zdelo slabega, dobrohotno, ne zlohotno pograjal.

Končano.

NASPROTNIKI DOKAZA

Sv. Tomaž

Sv. Anzelm je živel od 1033 do 1109, sv. Tomaž pa od 1225 ali 26 do 1274. Že l. 1163 so začeli postopek za priznanje Anzelmovega svetništva, pa se je zadeva vlekla vse do konca 18. stoletja. V Tomaževi dobi je torej Anzelm že veljal za svetniško osebnost. Zato se je sv. Tomaž, ki je sicer vedno imenoval pisce, s katerimi je razpravljajal, lotil Anzelmovega dokaza, s katerim ni bil zadovoljen, s tako obzirnostjo, da sploh ni povedal, čigav je dokaz, ki ga je zavračal. Ko se v prvem členu drugega vprašanja v svoji Sumi sprašuje, »ali je samo po sebi znano, da je Bog«, in hoče utemeljiti svoje prepričanje, da ni, navede proti svojemu prepričanju tale ugovor:

Tistemu pravimo, da je samo po sebi znano, kar spoznamo, brž ko razumemo izraze. To pripisuje Filozof (Aristotel) v svojih Zadnjih Analitikah prvim načelom dokazovanja: tako, ko razumemo, kaj je celota in kaj del, takoj vemo, da je vsaka celota večja od svojega dela. A ko umejemo, kaj

označuje ta izraz, Bog, imamo takoj na dlani, da Bog je. S tem izrazom namreč označujemo to, nad čemer ni mogoče označiti večjega. Večje pa je, kar je v stvarnosti in v umu, kakor kar je zgolj v umu. Iz tega sledi, da ko umemo ta izraz, Bog, je takoj v umu, sledi pa tudi, da stvarno je. Torej, da Bog je, je samo po sebi znano.

Na ta svoj posnetek Anzelmovega dokaza odgovarja takole:

Morda tisti, ki sliši ta izraz, Bog, ne uvidi, da označuje nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, saj so nekateri verjeli, da je Bog telo. Če pa dopustimo, da vsakdo uvidi, da s tem izrazom, Bog, označujemo to, kar je rečeno, namreč to, nad čemer si večjega ni mogoče misliti, vendar zaradi tega ne sledi, da uvidi, da to, kar označuje izraz, stvarno biva, marveč zgolj v umskem pojmovanju. Niti ni mogoče sklepati, da stvarno je, razen če dopustimo, da je v stvarnosti nekaj, nad čemer se večje ne da misliti. Tega pa ne dopuščajo tisti, ki predpostavljajo, da Boga ni.

S Tomaževim mnenjem se strinjajo skoraj vsi tomisti.

Kant

Kant nikjer ne kaže, da pozna Tomaževo zavrnitev, zavrača pa ontološki dokaz v bistvu enako kakor Tomaž. Posvetil mu je posebno poglavje z naslovom: O možnosti ontološkega dokaza o božjem bivanju (*Kritik der reinen Vernunft*, izdaja A. Messer, Berlin, str. 393). Napaka tega dokaza da je v »zamenjavi logičnega povedka s stvarnim« (396). »Naš pojem predmeta utegne vsebovati kar in kolikor hoče, vendar moramo iziti iz njega, da mu dodamo existenco . . . Čeprav namreč mojemu pojmu o možni stvarni vsebini kakega predmeta sploh nič ne manjka, pa vseeno še nekaj manjka na odnosu do vsega mojega stanja mišljenja, namreč, da je spoznanje tega predmeta tudi a posteriori (izkustveno) možno« (398). »Sto resničnih tolarjev ne vsebuje prav nič več kakor sto možnih« (397), razlika med obojimi je v tem, da je bit mišljenih tolarjev samo mišljena, resničnih pa stvarna. Enako pojem vsepopolnega bitja vsebuje vse popolnosti, torej tudi bit, a ta bit je samo del pojmove vsebine, ne stvarna bit. Stvarnost je mogoče samo izkustveno ugotoviti, bodisi neposredno, bodisi posredno, sklepajoč iz ene stvarnosti na drugo.

Zanimivo je, da pripisuje Kant »slavni ontološki dokaz« Descartesu (399). Očitno je bral samo Descartesa, ki Anzelma ne omenja. Ve pa, da je ontološki dokaz, po njegovem brez uspeha, poskušal podpreti Leibniz. Ta pa pove, da je oče ontološkega dokaza sv. Anzelm. Kant, kakor kaže, Leibniza ni bral ali je pa ta njegov podatek prezrl.

ZAGOVORNIKI DOKAZA

Med zagovorniki dokaza sta med drugimi Spinoza in Hegel. Kot najizrazitejše omenjamo Descartesa, Leibniza in Blondela.

Kdor naleti v Odgovoru na četrte ugovore na Descartesovo izjavo: »Mislim, da je vsakomur jasno, da je upoštevanje tvornega vzroka prvo in glavno sredstvo, da ne rečem samo samcato, ki ga imamo, da dokažemo božje bivanje« (Descartes, Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques. Paris, Flammarion, str. 234), pač ne pričakuje, da bo Descartes razvil ontološki dokaz. Vendar ga je prav v teh Premišljevanjih podal v izredno jasni obliki:

»Ko sem se vrnil k raziskovanju ideje, ki sem jo imel o popolnem bitju, sem odkril, da je bit v njej vključena enako, kakor je vključeno v ideji trikotnika, da so njegovi koti enaki dvema pravima, . . . ali celo še bolj vidno, in da je torej najmanj tako izvestno, da Bog, ki je to popolno bitje, je ali eksistira, kakor le more biti kakršen koli dokaz iz geometrije« (str. 25).

Kar se tiče vzročnosti, je kljub izjavi, da je to glavna, če ne sploh edina pot do Boga, v resnici samo ena izmed njih. V tretjem premišljevanju presoja podmeno, ali je sploh od koga povzročen: »Pa sprašujem, od koga neki bi imel svojo bit. Morebiti sam od sebe . . . Toda, če bi bil neodvisen od kogar koli drugega, in bi bil jaz sam početnik svojega bitja, . . . bi si bil jaz sam dal vse tiste (popolnosti), o katerih imam v sebi kak pojem; in tako bi bil Bog. Ne smem si namreč domišljati, da si je stvari, ki mi manjkajo, morda teže pridobiti, kakor tiste, ki jih že imam; kajti, nasprotno, čisto gotovo je, da je veliko težje, da bi jaz, to je, stvar ali podstat, ki misli, vzniknila iz nič, kakor bi mi bilo pridobiti stvari, ki jih je mogoče doseči z večjo lahkoto« (94).

Ne, nisem Bog. Povzročen sem. Toda povzročen sem kot bitje, ki misli in ki mu je ideja božja vrojena »kot žig ustvarjalca vtisnjen v njegov izdelek« (97). Ta ideja je Descartesu glavno izhodišče za poti do Boga. Ena izmed teh poti se povsem približa ontološkemu dokazu. Najizrazitejše se mi zdi tole mesto v petem Premišljevanju: »Ker sem pri vseh drugih stvareh navajen razlikovati bistvo in bit, se zlahka prepričam, da bit more biti ločena od božjega bistva in je tako mogoče pojmiti Boga, kakor da ga dejansko ni. Vendar pa, če o tem pozorneje razmislim, jasno spoznam, da bit prav tako ne more biti ločena od božjega bistva, kakor ne od bistva trikotnika, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima, ali od ideje hriba ne ideja doline. Tako se nam nič manj ne upira pojmiti Boga, to je, brezmejno popolno bitje, ki bi mu manjkala bit, to je, ki bi mu manjkala kakšna popolnost, kakor pojmiti hrib, ki bi ne imel doline . . . Ni namreč v moji moči, da bi pojmlil Boga brez biti, to je, brezmejno popolno bitje

brez brezmejne popolnosti, kakor je v moji moči, da si predstavljam konja brez peruti ali s perutmi« (110—111).

Brezmejno popolno bitje vsebuje bit: to je seveda ontološki dokaz. Vendar Descartes Anzelma sploh ne omenja. Mar ni vedel, da hodi po njegovi poti? Morda res ne. Mogoče je, da se je bil v jezuitski šoli o tem kaj učil, to pozabil, ko se je pa začel ukvarjati z vrojenimi idejami, so se mu iz podzavesti vrnile pozabljene misli, kakor da so njegove lastne.

Leibniz ni opazil, kako čudno je, da Descartes ne omenja Anzelma, marveč prikaže ontološki dokaz kot svoj. Leibniz govori, kakor da Descartes ne skriva, da hodi po Anzelmovih stopinjah: »Že drugje sem povedal svoje mnenje o Anzelmovem dokazu za božje bivanje, obnovljenem po Descartesu« (Leibnitii opera philosophica omnia, izdaja Erdmann, Berlin 1840, str. 177), dokaz, »ki si ga je Descartes sposodil od Anzelma, cantorberyskega škofa« (str. 274).

Leibniz ima Anzelmov dokaz za veljaven in graja tomiste, ki ga imajo za napačno sklepanje ali paralogizem: »To ni paralogizem, marveč je nepopoln dokaz, ki predpostavlja nekaj, kar bi bilo še treba dokazati, da bi mu dali matematično razvidnost, predpostavlja namreč potihoma, da je ta ideja največjega ali vsepopolnega bitja možna in ne vsebuje protislovja« (375). Za možno pa moramo imeti vsako bitje, dokler kdo ne dokaže njegove nemožnosti. Da je neskončno popolno bitje nemožno, tega pa ni še nihče dokazal. Imamo torej vsaj moralno gotovost, da Bog je, ker je možen. »Vendar bi bilo želeti, da bi sposobni ljudje dovršili dokaz do stroge matematične razvidnosti, in uverjen sem, da sem drugje povedal nekaj, kar bo moglo temu pripomoči« (375).

Tisti »drugje« so njegovi »Mémoires de Trévaux«. Da je Bog, to je, da je neskončno popolno bitje možno, za to trditev bi namesto dokaza zadoščalo opozoriti, da so v Bogu uresničene zgolj popolnosti, popolnosti pa druga drugi ne nasprotujejo. Leibniz pa se boji, da ta misel ne bo zadovoljila vseh. Kaj pa, če vse popolnosti vendarle niso združljive? Kaj pa, če kakšna popolnost kako drugo izključuje? Zato se svojega dokaza, da je ideja vsepopolnega bitja možna, loti drugače. Bog ni samo vsepopolno bitje, Bog, če je, je tudi sam od sebe, to se pravi, da je njegova bit vključena v njegovem pojmu, v njegovi ideji, v njegovem bistvu, tako da ne more ne biti. Bog, če je, nujno je. Trditev: če je Bog možen, tedaj je, moremo torej nadomestiti s trditvijo: »če je nujno bitje možno, tedaj biva« (177). Da je nujno bitje, to je, bitje, ki je samo od sebe, ker je njegova bit vključena v njegovem bistvu, da je tako bitje možno, to pa pokažemo takole: Če bitje, ki je samo od sebe, ni možno, tedaj so še bolj nemožna bitja, ki so od drugega, saj ta bivajo le, kolikor dobivajo bit od bitja, ki je samo od sebe. »Če nujnega bitja ni, ni možnega bitja. Zdi se, da ta dokaz do danes ni bil izveden tako daleč« (177). Očitno je prepričan, da

je z njim, če že ne dosegel, pa se je vsaj približal »matematični razvidnosti«.

Po Leibnizu je še ta in oni poskušal Anzelmov dokaz tako preoblikovati, da bi postal povsem prepričljiv. V naši dobi si je za to prizadeval francoski mislec Maurice Blondel. O tem govori v peti od desetih stopenj (degré), ki po njegovem mnenju vodijo človeka do Boga. Če se opira, tako pravi, ontološki dokaz samo na idejo Boga kot bitja, ki je vsepopolno in ki zato vsebuje tudi bit, potem seveda ne drži. Če pa vzamemo to idejo v zvezi z vsem, kar jo je rodilo, potem je sklepni kamen, ki daje trdnost vsej zgradbi, katero sestavljajo drugi dokazi za božje bivanje. Zakaj smo si prisiljeni ustvariti idejo neskončno popolnega bitja? Zato, ker v vesolju nikjer ne najdemo ne bitja, ne enote, ne popolnosti, stalnosti, večnosti, ampak samo nastajanje, ki je teženje po bitju, po enoti, po popolnosti, stalnosti, večnosti. Nastajanje pa ne zadošča samo sebi za to, da je. Nastajanja bi ne bilo, če bi ga s svojo privlačnostjo ne porajalo neskončno popolno bitje, v katerem sta misleče in mišljeno, bistvo in bit, ena sama, povsem enovita, nespremenljiva in za nas nedoumljiva stvarnost. »Osamljen in samozadovoljen ontološki dokaz je jalov in nevaren; če pa je uvrščen na svoje mesto v dokazovanju, ki se postopoma razvija, bo v prid razumu igral nenadomestljivo vlogo.« »Naj je bil še tako pomanjkljivo predstavljen ali tako neumestno precenjen, kakor je pogostoma prikazan, je vendarle bogat povečanih jasnosti. Ta dokaz more in mora pripravljati, pa samo pripravljati, življenjsko važno spoznanje, da zares ‚Bog je duh in resnica‘« (La Pensée I, Paris 1924, str. 189).

Sv. Anzelm bi bil verjetno tudi s tako oceno svojega dokaza zadovoljen

Jože Mlinarič, Kartuzija Pleterje 1403 do 1595. Izdala in založila kartuzija Pleterje, Tisk Učne delavnice, Ljubljana 1982, 364 strani.

Avtor tega dela, dr. Jože Mlinarič, se je s številnimi članki in razpravami uveljavil kot zgodovinar starejšega obdobja. Predmet njegovega raziskovanja je gospodarska in družbena zgodovina gosposčin vključno s topografijo. Posebno pozornost posveča obravnavanju duhovnih gosposčin, fará in samostanov.

Prostorsko je predmet njegovih sestavkov zelo širok in zajema znaten del našega narodnega prostora od naše Koroške pa do Dolenjske, kjer ga je vodila službena pot: povsod se je čutil toliko povezanega s krajem, da je posegel tudi v krajevno zgodovino. Vedno pa se vrača k temam o svojem rodnem Mariboru (Sukcesivno izhaja njegovo Gradivo za zgodovino Maribora). Monografija Pleterje je sad obširnih raziskav naših starejših gosposčin in zanimanje za preteklost naših pomembnih samostanov. Kot poklicnemu klasičnemu filologu, zgodovinarju in dolgoletnemu arhivskemu delavcu je bilo omogočeno, da se je prebil skozi ogromne količine arhivskega materiala in s pritegnitvijo domala vse dosegljive (domače in tuje literature) napisal delo trajne vrednosti, ki je na neki način prvo s tega področja v strokovni zgodovinski literaturi pri nas.

Avtor je knjigo razdelil na pet delov. V obširnem uvodnem delu (str. 15—97)

se najprej zadržuje pri splošnem razvoju redovništva, zlasti na zahodu, opisuje razvoj in nastanek samostanov starejših redov pri nas in potem prehaja k nastanku kartuzijanskega reda in njegovemu ustroju. Krajše se dotika ustanovitve še drugih treh sestrskih kartuzij pri nas, Žič, Jurkloštra in Bistre. Temeljito in objektivno obravnava v tem poglavju politične, gospodarske, kulturne in cerkvene razmere na naših tleh v tem obdobju, zlasti pa odnos Celjanov do samostanov, posebno do kartuzijanov.

V drugem delu (str. 97—160) avtor obravnava ustanovitev samostana v Pleterjah, obdobje njegovega vzpona in razcveta, zlasti v dobi Celjanov, dotika se tudi odnosa cerkvene oblasti do kartuzije in odnosa deželjskega kneza do nje.

V tretjem delu (str. 161—195) avtor obravnava pletersko kartuzijo v letih 1456—1564, torej v letih stagnacije in krize te ustanove. Kartuzija v Pleterjah je z izumrtjem Celjanov leta 1456 izgubila svoje mogočne zavetnike. Habsburžani, ki so prevzeli njihovo dediščino, sicer niso imeli nič proti kartuzijanom; vedno bolj so posegali v evropsko politiko, za samostan se pa niso veliko brigali. Turški vpadi, ki so postali siloviti po padcu Bosne leta 1463, gospodarsko pešanje, razne dajatve, davki in prisilna posojila deželnemu knezu za obrambo pred Turki, povrh pa še kmečki pulti so spravili pletersko kartuzijo na rob propada.

V četrtem delu (str. 195—228) avtor obravnava slovenske kartuzije v letih 1564—

1595, v obdobju globoke krize zaradi zgoraj naštetih vzrokov, ki so se še stopnjevali, pa tudi zaradi protestantizma, ki ni bil naklonjen redovništvu, zlasti pa ne kontemplativcem. V tem obdobju je prenehalo najprej redovno življenje v Jurkloštru, v začetku devetdesetih let pa tudi v Pleterjah.

Prizadevanja vrhovnega predstojništva reda, da ohrani kartuzije pri življenju, in stremljenje deželnega kneza, da se zadeve uredi, so se zaključila z znanim kompromisom. Na Štajerskem je ostala kartuzija Žiče, na Kranjskem pa Bistra. Jurklošter je bil l. 1595 ukinjen, premoženje samostana pa namenjeno graškemu jezuitskemu kolegiju. Isto se je zgodilo s Pleterjami. Istega leta je bila njegova posest izročena ljubljanskim jezuitom.

V petem delu (str. 229—316) avtor obravnava pleterske kartuzijane, zemljiško posest samostana po urbarju iz leta 1507 z navedbo krajev, kjer je bila ta posest (topografija). Knjigi je dodan povzetek v slovenskem, nemškem in francoskem jeziku. Slednja jo bosta približala dvema velikima jezikovnima področjema.

Oblikovalci so se zelo potrudili: pred nami je knjiga moderne, zelo privlačne oblike in zelo praktična. K temu pripomorejo opombe, ki so »pri roki« in jih ni treba iskati na koncu poglavij ali knjige. Le na začetku opombe nekoliko omahujejo (str. 16), potem je vse v redu. Ilustrativni material je izjemno bogat (48 črno belih in 38 barvnih fotografij z 9 zemljevidi ali tabelami.) Prav ilustrativno gradivo nam posodablja in približuje življenje v srednjeveški kartuziji: znano je, da se je ta red med vsemi drugimi najmanj spreminjal v svoji dolgi zgodovini. Kartuzijani ponosno zatrjujejo: »Cartusia nunquam reformanda, quia nunquam deformata!« Avtor in tudi korektorji ter drugi sodelavci pri tiskanju so se potrudili, tako da skoraj ni najti tiskovnih napak. Na strani 47, ... da škofom in njihovemu spremstvu na poti nudijo gostoljubnost, in tudi njihova dolžnost. ...? gre najbrž za napako in naj bi se drugi del

stavka glasil ..., ni tudi njihova dolžnost'. Glede nekaterih izrazov: patriarhija (str. 70), premonstrati (str. 20), kamaldoli (str. 18) in podobnih smo sicer bolj navajeni drugih oblik, toda pravopisje dovoljuje eno in drugo. Glede imena malteškega reda, ki se imenuje maltezarji (str. 34, 39), tudi špitalarji (str. 38), bi mogli reči, da zveni tuje, tudi ivanovci ni mnogo boljši. Mogoče bi bil še najboljši izraz malteški red, katerega je uporabil tudi avtor (str. 38), sicer samo v oklepaju. Slovar slovenskega knjižnega jezika ima izraz maltežan (str. 682), ki ima slabo lastnost, da je dvoumen.

Glede Kazala krajev in oseb je avtor ravnal praktično, da ni označeval sveto-pisemskih oseb kot Abraham, Aaron in se s tem izognil dolgim in nepotrebnim deskripcijam. Iz istega praktičnega razloga je opustil naslove svetnikov ali blaženih. Pri cerkvenih pisateljih bi bilo za manj verzirane bralce koristno, če bi bil dodal njihovo službo oziroma naslov: Avguštin (354—430) str. 317, še škof v Hiponu. Redovna ustanovitelj sv. Benedikt in sv. Bruno se zdita nekoliko skrita pod geslom kraja, prvi Nursije, drugi pa Kölna.

Moremo zaključiti, da je monografija dr. Mlinariča izjemen prispevek ne samo k monastični vedi, ampak tudi k cerkvenozgodovinski in splošni zgodovinski znanosti. Želeti bi bilo, da temu delu sledijo podobna, tako o kartuzijah, zlasti najstarejši — Žiče, kakor tudi o drugih samostanih. Upati je, da bo tako izginilo veliko predsodkov, ki jih ponavljajo v raznih krogih in na raznih ravneh, in bo možno bolj pravično ocenjevati in vrednotiti pojav redovništva na naših tleh, pa tudi dobo samo.

Anton Ožinger

Theologische Realenzyklopädie (TRE),
Walter de Gruyter, Berlin 1976 sl.

Pred manj kot sedmimi leti, jeseni 1976, je izšel prvi snopič nove velike nemške

teološke enciklopedije, zdaj pa je na polih teoloških knjižnic, tudi knjižnice naše fakultete, že deset debelih zvezkov v modrih ovitkih. Spodobi se, da si nekoliko ogledamo delo, ki bo nekaj desetletij temeljna zakladnica teološke znanosti, a najbrž tudi prakse.

Enciklopedija izhaja v znani založbi Walter de Gruyter v Berlinu. Za nas je zanimivo, da so prve štiri zvezke tiskali v Ljubljani v tiskarni Dela, a so morali 1980 zaradi različnih težav prenesti tiskanje v Nemčijo, kjer so že od začetka tiskane pole vezali.

Vsebino leksikalnega dela si je zamislila skupina nemških teologov pod vodstvom Gerharda Krauseja iz Bonna in Gerharda Müllerja iz Erlangena. Želeli so ustvariti nekaj takega, kar je v svojem času bila 3. izdaja *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ki je izhajala v letih okrog 1900. V naših dneh seveda teologija ni več zaprta v konfesionalne meje, ekumensko odprto ozračje in ustaljeno mednarodno sodelovanje omogočata, da pri novem delu sodelujejo teologi vseh krščanskih usmeritev, tudi katoliški, in ne samo nemški. Zato TRE ni zgolj protestantska, ampak krščanska enciklopedija. Tudi o leksikonu v ozkem pomenu besede ne moremo govoriti, čeprav so članki razvrščeni po abecedi, ker so gesla obdelana na široko, nekateri prispevki bi lahko izšli kot samostojne knjige, kot bomo videli. Kazala na koncu vsakega zvezka omogočajo najti tudi drobnejše podatke in manj pomembna imena, omenjena v posameznih člankih, čeprav seveda prav vsake malenkosti niso mogli vtakniti v kazalo. Ko bo delo izšlo v celoti, bo izšel tudi poseben zvezek s kazali za vse delo. »Realna« je enciklopedija zato, ker pri obdelavi ne gre samo za teoretične teološke članke, ampak tudi za cerkvena in teološka »dejstva« tako iz zgodovine kot iz sedanosti.

Tako obsežno delo so seveda načrtovali dalj časa; ob vabilu k naročilu so obljubili, da bo vsako leto izšlo šest snopičev, torej nekaj več kot en zvezek po

približno 800 strani letno; zadnja tri leta so izhajanje še pospešili, zdaj izideta skoraj dva cela zvezka vsako leto. Ker je v načrtu 25 zvezkov, bi naj celota izšla nekako okrog leta 1990 (24 zvezkov izdaje pred več kot 80 leti je izšlo v 17 letih).

Kot uvod v TRE so izdali (v Holandiji tiskan) seznam kratic (*Abkürzungsverzeichnis*), ki ga uporabljajo v teologiji. Njegov avtor Siegfried Schwertner ga je prvič pri isti založbi izdal že 1974, vendar brez splošnih kratic in brez pregleda biblične in rabinske — judaistične literature. V novi izdaji je seznam revij z vsega sveta seveda popravljen in dopolnjen, žal tudi med popravki ni Bogoslovnega vestnika ne zagrebške Bogoslovne smotre ne beograjskega Bogoslovlja, čeprav vsaj Bogoslovni vestnik že nad 15 let ekscerpirajo in objavljajo vsebino razprav v francoskem bibliografskem teološkem pregledu (*Bulletin signalétique* št. 527).

V našem pregledu seveda ni mogoče navesti, še manj pa oceniti vseh doslej objavljenih prispevkov v TRE, omejil se bom na nekatere značilnejše in pomembnejše, da bi spodbudil možne bralce.

V 1. zvezku (Aaron — Agende) sta zelo dolga članka o sveti večerji pod gesloma *Abendmahl* in *Abendmahlsfeier*, ki obsegata skoraj 300 strani. Ob tem lahko spoznamo način dela pri tem leksikonu: geslo je razdeljeno na manjša območja, vsako od njih je obdelal strokovnjak. Tako je sveta večerja opisana primerjalnoveroslovno, biblično, zgodovinsko (posebej v »stari« Cerkvii, v srednjem veku, v času reformacije in od 1577 do začetka 20. stoletja), ekumenskoteološko. Tudi liturgični vidiki so prikazani v štirih obdobjih zgodovine. Svoje prispevke za ti dve gesli je napisalo 10 teologov, tudi katoliški so vmes, saj je v okviru »svete večerje« tudi vse, kar bi katoličani iskali pod geslom evharistije. Vsak avtor je na koncu svojega članka prispeval tudi obsežen seznam ustrezne strokovne literature.

Naravo »stvarne« enciklopedije razodeva npr. geslo *Altar* v 2. zvezku (*Agende — Anselm*), ki opisuje vso zgodovino ol-

tarja, in to tudi v nekrščanskih verstvih. Za članek, ki obsega 21 strani, so naprosili tri avtorje, dodali pa so tudi nekaj risb. Takšna stvarna gesla so npr. še o podobicah (Andachtsbild) na 12 straneh, v 5. zvezku pa še o krstilnicah (baptisterijih) na 8 straneh, blagoslovih (Benediktionen) na 13 straneh in pokopavanju (Bestattung) na 26 straneh. Članek o liturgično tako pogostni besedici Amen sta dva avtorja napisala pod bibličnim, zgodovinskim in oznanjevalno-liturgičnim vidikom (16 strani).

Enciklopedija se ne omejuje samo na krščanstvo, ampak posega tudi na področja drugih verstev, tako npr. v članku o ameriških verstvih, ki obsega 48 strani. Podobno bogati so pregledi vere in teologije posameznih narodov ali dežel: Avstralija (13 strani), Belgija (14 strani); težko čakamo, kaj bodo povedali npr. o Jugoslaviji in Sloveniji.

Novе razmere in novejša usmeritev teologije odsevajo npr. tudi v tem, da je geslo antisemitizem v 3. knjigi (Anselm — Aristoteles) obdelano kar na 54 straneh, apokalipsa na 100 straneh in apokrifi na 73. Seveda so obsežni tudi članki o svetopisemskih knjigah, osebah in krajih: Apostolska dela na 45 straneh, Janezova apokalipsa na 15 straneh, če omenim samo dva članka iz 3. zvezka.

Posebne pozornosti so bila deležna dogmatično pomembna gesla, npr. o vstajenju (Auferstehung) v 4. zvezku (Arkandiszipilin — Autobiographie). V tem članku razpravljajo najprej o vstajenju mrtvih primerjalnoveroslovno, v judovstvu, novi zavezi in prvi Cerkvi, nato o Jezusovem vstajenju v novi zavezi in prvi Cerkvi, nato pa še pod praktično-teološkim (oznanjevalnim, bi rekli pri nas, ali pastoralnim) in dogmatičnim vidikom. Potrebno je bilo 6 avtorjev, da so napisali 133 strani dolg prispevek, za bogato navedenim slovstvom in celo slikovno prilogo.

V cerkveno zgodovino, ki je hkrati zgodovina teologije in življenja Cerkve, segajo gesla, ki obravnavajo časovne pojave v preteklosti, kot je npr. članek o razsvet-

ljenstvu (Aufklärung). Obdelali so ga trije avtorji s filozofskega, teološkega in judaističnega vidika na 40 straneh. Razumljivo je, da je tudi augsburška veroizpoved podrobno obdelana na 23 straneh.

Pojavi v krščanstvu, ki so povezani z določenimi osebami, so obdelani tako, da je predstavljeno najprej življenje in delo obravnavane osebe, nato pa oblike pojava, ki je s to osebo povezan v posameznih dobah cerkvene zgodovine. Sv. Avguštín je tako »dobil« 52 strani za svoje življenje in prikaz nauka (10 strani je bilo treba samo za seznam njegovih del in del o njem!), avguštinizem je terjal 24 strani, od Avguština odvisni avguštinški kanoniki, eremiti in po njem imenovano redovno pravilo pa so opisani na 21 straneh.

Že ob geslu o vstajenju sem omenil dodano slikovno gradivo, ki pa je seveda še bolj potrebno pri opisu baroka (10 strani in 4 strani slik) in slikarja Dürerja v 9. zvezku (8 strani in 12 strani prilog).

Pomembnejši teološki pisatelji starejših in novejših časov so prikazani v samostojnih člankih, npr. v 5. zvezku (Autokephalie — Biandrata) Karl Barth (16 strani), Bazilij (13), Bellarmin (7), Benedikt XIV. (2), Benedikt XV. (2), sv. Benedikt (12) in od njega odvisni benediktinci in benediktinsko redovno pravilo (14), Berdjajev (4), Berengar (3), sv. Bernard (7), Bessarion (6) — seveda bi podoban seznam lahko napisal za vsak zvezek.

Ne more nas presenetiti, da je sv. pismo in vse, kar je z biblijo v zvezi, obdelano zelo široko, tako da je več kot polovica (484 strani) 6. zvezka (Bibel — Böhmen und Mähren) posvečena tej snovi pod gesli: Bibel (nastanek starozaveznega kanona, sv. pismo v judovstvu in prvem krščanstvu, nastanek novozaveznega kanona, vloga sv. pisma v Cerkvi, praktični, pastoralni vidiki), Bibelhandschriften (rokopisi), Bibelillustrationen (s 16 stranmi slik), Bibelübersetzungen (prevodi), Bibelwerke (družbe za izdajanje sv. pisma), Bibelwissenschaft (znanost), Biblische Theologie, Biblizismus. Pod drugimi gesli pride

na vrsto še uporaba sv. pisma v bogoslužju, razlaganje sv. pisma in natisi biblij. Med prevodi sv. pisma v različne jezike so omenjeni tudi prevodi v staro cerkveno slovanščino (dobri 2 strani) in v mlajše slovanske jezike (3 strani), med njimi so tudi slovenski prevodi, a le najstarejši, ki so jih pripravili naši protestanti.

V istem zvezku so kulturno in versko pomembni članki o knjižnicah (Bibliothekswesen, 16 strani), upodabljanju Boga (Bild Gottes, 24 strani), podobah (Bilder, 53 strani), in to s primerjalnoveroslovnega, bibličnega, cerkvenozgodovinskega in teološkega vidika. Tudi izobraževanje (Bildung) je dobilo svoj članek na 66 straneh. Obsežni sta tudi gesli o škofih in škofijah (Bischof, Bistum, 58 strani).

Zanimivo bi bilo ob koncu tega zvezka podrobneje preštudirati članek o Cerkvi na Češkoslovaškem, ki ima 16 strani, saj gre za nam bližnjo slovansko deželo, a v okviru tega prvega pregleda TRE to seveda ni mogoče.

Prav tako samo omenim članke o Čeških bratih (Böhmische Brüder, 8 strani), bogomilih (14 strani) in Bolgariji (12 strani) v 7. zvezku (Böhmische Brüder — Chinesische Religionen). V tem zvezku so drug za drugim članki o nemških pokrajinah in mestih Brandenburg, Braunschweig, Bremen, za katere se ne moremo čuditi, če so sorazmerno obsežnejši, kot so članki o drugih deželah sveta. Prav tako se ne smemo čuditi, če je Calvin obdelan na 24 straneh, Canisius in Odo Casel pa vsak na treh. Ob članku o kalcedonskem koncilu (Chalcedon, 8 strani) v tem zvezku naj omenim še članke o koncilu v Baslu (12 strani) in Efezu (2 strani), ki so po abecednem redu doslej prišli na vrsto, drugi pa bodo še pozneje.

V 8. zvezku (Chlodwig — Dionysius Areopagita) je razmeroma veliko krajših prispevkov, med njimi so bili deležni nekoliko večje pozornosti razni Klemen in Cirili, pa seveda tudi sv. Ciprijan in Ciril in Metod (4 strani). Teološko temeljit članek o demonih (30 strani) so napisali

štirje avtorji, podobnega o angelih (Engel) v 9. zvezku pa na 35 straneh. Tudi za preroka Danijela in za Danijelovo knjigo je bilo na voljo kar 24 strani, od tega samo slovstvo obsega 5 strani. Splošen članek o Nemčiji je dolg 39 strani, o diakoniji lahko beremo na 61 straneh, o dialektični teologiji pa na trinajstih.

Dogmam in dogmatiki so v 9. zvezku (Dionysius Exiguus — Episkopalismus) namenili 100 strani, zakonski problematiki (Ehe, Eherecht, Ehescheidung) pa 54. Podobno obsežno je prikazano vprašanje lastnine (Eigentum, 56 strani). V biblično tematiko sega članek o znanstvenem uvažanju v sv. pismo (Einleitungswissenschaft, 22 strani). Novejši filozofski in teološki pojav odtujevanja, alienacije (Entfremdung) je opisan na 23 straneh, o vprašanjih razvoja (Entwicklung) pa lahko beremo na 11 straneh. Zanimiv je članek o enciklopedijah, predvsem o teoloških, ki so tudi bibliografsko popisane na 26 straneh. Žal, slovenske še ni med njimi, če pa bi jo imeli, bi verjetno po tej poti tudi marsikak »naš« podatek lažje prodril v svetovne leksikone.

Doslej zadnji, 10. zvezek (Erasmus — Fakultäten, theologische) se začne s člankom o Erazmu (17 strani), za njim pa sta gesli o spodbudnem slovstvu (Erbauung, Erbauungsliteratur). Na 66 straneh bi verjetno našli kaj koristnega tudi za študij duhovnosti v naši preteklosti, morda celo kaj »spodbudnega« za sedanje in prihodnje versko literaturo pri nas. Bogat je članek o izkustvu (Erfahrung, 58 strani). Drug za drugim so nato izčrpnii članki o spoznavanju (Erkenntnis), razsvetljevanju (Erleuchtung), izvolitvi (Erwählung), oživljenju (Erweckung) in vzgoji (Erziehung), kar za cele knjige pa so članki o eshatologiji (110 strani), etiki (120) in evangelijskih (66). Malo pred koncem zvezka so nekoliko daljši članki o zarotovanju (Exorzismus, 14 strani), ekspresionizmu (5), preroku Ezekijelu (14), prav na koncu pa je članek o teoloških fakultetah, ki verjetno še ni končan; posamezne za teologijo pomembne univerze

pa so bile opisane pod imeni ustreznih krajev.

Morda bodo bralca motile navedene strani pri posameznih člankih, toda tako sem skušal vsaj nekoliko približati bogato vsebino, saj v tako kratkem poročilu ni mogoče povedati kaj bistvenega o več kot 8000 straneh doslej objavljenega teološkega znanstvenega branja v TRE. Morda bo to spodbuda za koga, da si bo enciklopedijo vsaj ogledal, še lepše pa bo, če jo bo tudi bral.

Šele zelo podroben študij bi mogel ugotoviti, če so avtorji posameznih člankov, ki bi utegnili segati v slovensko (jugoslovansko, slovansko) preteklost, to tudi upoštevali. Bojim se, da smo še vedno premajhni ali vsaj premalo znani, tako npr. Dalmatin, ki je z našega vidika tako pomembna osebnost, nima svojega članka, čeprav je seveda njegov prevod omenjen med slovenskimi prevodi sv. pisma. Za Trubarja upam, da bo obdelan posebej, saj je imel lastno geslo že v prejšnji izdaji iz leta 1907 (v 20. zvezku), ni pa nič omenjen v 8 strani dolgem članku o teologu Jakobu Andreae, s katerim je bil Trubar zelo povezan, Andreaejev govor na Trubarjevem pogrebu pa je celo izšel tiskan v natisčini in v slovenskem prevodu.

Rad bi podčrtal nekaj drobnih stvari, ki povečujejo praktičnost TRE. Strani so precej velike in vrste besedila čez celo stran, v podrobnem kazalu vsakega zvezka navedba strani še ne bi omogočila, da bi hitro našli, kar iščemo. Zato so na straneh ob besedilu označene tudi vrstice, ki jih je od 53 do 65 na vsaki strani, v kazalu pa je poleg strani tudi vrstica, kjer je natisnjen iskani pojem ali ime.

Gesla, ki so obdelana pod kako drugo besedo, so natisnjena kot kazalke ne samo v pregledu na koncu knjige, ampak tudi v besedilu. To sem že omenil pri evharistiji, kjer je vsa snov obdelana pod geslom Abendmahl. Vsako obravnavano geslo je kot »živa pagina« natisnjeno tudi na vsaki strani zgoraj.

V kazalu bibličnih navedkov in v enotnem kazalu imen, krajev in pojmov je pri vsaki besedi zapisano tudi geslo članka, ki obravnava iskano besedo.

Vsi prispevki so seveda podpisani, v kazalu pa so avtorji predstavljeni tudi z navedbo kraja, kjer delujejo, našeta so tudi vsa gesla, pri katerih so sodelovali. Na koncu vseh kazal je tudi seznam vseh obdelanih gesel, da skrajša iskanje po knjigi, ker z enim pogledom lahko hitro zajamemo posamezen zvezek.

Pohvaliti je treba lep tisk z malo napakami (nekatero so popravljene že na koncu zvezka), kar so kritiki opazili že ob izidu prvih knjig, tiskanih pri Delu. Vezava je trdna in lepa v polusnje z značilnim ovitkom. Cena (240 DM za zvezek) ostaja ista za naročnike.

Marijan Smolik

Dr. Jože Krašovec, Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry (Antitetična struktura v svetoписemski hebrejski poeziji). Predloženo senatu Hebrejske univerze v Jeruzalemu 20. 6. 1982 kot teza za naslov »doktor filozofije«. Mentorja prof. Meir Weiss in Moše Weinfeld.

Pojem »antitetičen« izvira iz grške besede »antithesis«, vendar je po vsej verjetnosti dobil filozofsko podlago šele pri Kantu. Ta v svojih antinomijah razrešuje nasprotje, ki izhaja iz napačnih predpostavk. Npr.: »Svet ima svoj začetek v času« in nasprotje: »Svet nima svojega začetka« (prim. Kritika čistega uma B 448). Takšno nasprotje imenuje Kant po eni strani naravno, ker izvira iz zakonitosti človeškega uma, po drugi strani pa zgolj navidezno, ker temelji na nesporazumu, po katerem je mogoče enako govoriti o »stvari na sebi« kot o pojavnem svetu. Kajti če pravimo, da ima svet svoj začetek, potem menimo, da svet razumemo v okviru svojega zaznavanja, torej znotraj prostora in časa. Če pa lahko spoznavamo le v prostoru in času, ne moremo povedati ničesar o svetu, kar bi

segalo zunaj prostora in časa. To velja za prvo trditev.

Drugače je z antitezo. Če mislimo, da lahko govorimo o svetu kot neskončni (prek prostora in časa »se raztezajoči«) količini, potem lahko o njem povemo karkoli. Rečemo lahko z isto pravico, da je končen kot neskončen, ker ne za eno ne za drugo nimamo kakršnihkoli spoznavnih osnov. Kant namreč meni, da spoznavamo le to, kar je znotraj okvirov naše zaznave, torej to, kar dojemamo prek čutov. Antitetiko obeh rešitev postavlja torej um. Če presodimo umsko sposobnost, se nasprotje (antitetika) samo po sebi razreši in dobi prave okvire (Kritika 458 sl.).

Pojem antitetike so poznali tudi nekateri misleci pred Kantom: Bajer, Paulus Antonius in Schulz (18. stol.). Razumejo ga kot teološko umetnost, po kateri vsakemu mnenju lahko postavimo tudi njegovo nasprotje, kar pa je po Schulzu posledica »pokvarjenega razuma in volje« (prim. Hist. Wörterbuch der Phil. I 416).

Krašovec opozarja na problem antitetike v drugih starih literaturah. Že Grki in Rimljani dajejo dovolj primerov zanj, čeprav so antitetično strukturo pri Aristotelu, Ciceru idr. literarni kritiki komaj omenjali.

Na osnovi lingvistične analize vidi Krašovec pri raziskovanju dve možnosti. V prvem primeru gre za merizem, kjer se nasprotna pojma vključujeta v enotnost in miselno celotnost, ki ju torej prevladuje. Pri *antitetični strukturi pa je poudarek na izključevanju pojmov ali večjih strukturalnih enot*. Do takšne ugotovitve pridemo le na podlagi lingvistične in literarne analize, se pravi na osnovi preučevanja določenih antitetičnih besed, stavkov ali večjih literarnih enot (str. 8, 18). Primer antitetične strukture v najširšem obsegu je Jobova knjiga. Krašovec utemeljuje tezo, da je na osnovi raziskanih mest (v svetem pismu) mogoče zaključiti, da ni kakšne vnaprej dane, objektivne strukture, ampak se antiteza v svoji enkratnosti pokaže šele po analizi določenega mesta.

Za primerjavo Krašovec navaja primere iz babilonske, feničanske, grške, rimske in zgodnje krščanske literature. Ugotavlja, da je antiteza v zelo omejenem obsegu navzoča v Babiloniji in Feniciji, a je zelo splošno razširjena v grški in latinski literaturi. Težko je odgovoriti na vprašanje izvora različnih antitetičnih struktur (str. 15).

V hebrejski bibliji, ki je glavni namen disertacije, je antiteza precej razširjen pojav. Nekateri avtorji so tej literarni obliki že posvetili nekaj pozornosti: L. Alonso Schökel, L. Fraenkel, G. Gerleman, Nic. H. Ridderbos in M. Weiss. Nihče pa ni doslej obdelal antitez v bibliji načrtno in izčrpno. Isto velja za vsa druga področja svetovne literature. Glede mesta antitetičnih struktur v hebrejski bibliji Krašovec ugotavlja: »Skozi vso hebrejsko biblijo najdemo antitetične enote različne dolžine, različnih tem in različnih oblik. Razlog je v tem, da večina knjig vsebuje to ali ono literarno obliko, ki je v svoji osnovi primerna za antitetično strukturo: modrostni reki, ki so več ali manj pogosti v mnogih knjigah tudi zunaj Knjige pregovorov; preroški opisi kontrastov, ki tudi niso omejeni le na knjige prerokov; dialogi, ki so razlog izredne dinamike Jobove knjige. Razumljivo torej, zakaj najdemo največ antitetičnih oblik ravno v Knjigi pregovorov, v psalmih, v preroških knjigah in v Jobovi knjigi« (str. 17–18).

Krašovec obravnava celotno hebrejsko biblijo. Ko odkriva posamezne antitetične strukture, si zastavlja tudi vprašanje, zakaj so te močno zastopane v nekaterih knjigah, medtem ko jih v drugih ni. Ugotavlja, da so v bistvu vse antitetične strukture izvirne, individualne stvaritve. To velja zlasti za daljše pesniške enote. Zaradi tega je težišče celotnega dela raziskovanje specifične strukture vseh daljših pesniških enot hebrejske biblije. Štiri osnovne literarne kategorije so rabile za kriterij pri delitvi dela v štiri dele: epska, psalmska, preroška in didaktična literatura. V prvem delu avtor izčrpno analizira prastaro in pesniško izredno bogato

Deborino pesem (Sod 5) (str. 22—39). V drugem delu izčrpno obravnava posebno izviren in teološko zelo pomemben Ps 73, nekaj drugih psalmov pa bolj na kratko. V tretjem delu posveča posebno pozornost Jer 10,2—16 in nekaterim drugim posebno značilnim in bogatim antitetičnim enotam v Jeremijevi in Ezekielovi knjigi. V četrtem delu obravnava primerjalno Ps 1 in Jer 17,5—8, v Jobovi knjigi pa posveča posebno pozornost 14. in 28. pogl. Štirim glavnim delom sledi še dodatek: seznam vseh spoznatnih antitetičnih enot v hebrejski bibliji (str. 137—147), poskus, da bi določil štiri kategorije antitez na osnovi nekaterih skupnih značilnosti (str. 148—152), vprašanje izvora in osnovnih oblik antiteze (152—155). Ta zadnja točka se zdi posebno zanimiva. Krašovec ugotavlja, da je antiteza pogojena delno po naravi, delno po načinu mišljenja in delno po ustaljenih literarnih oblikah, zlasti paralelizma.

Sklep celotnega dela je precej izčrpen (str. 158—167). V njem najdemo najprej sintetični povzetek vsake obravnavane antitetične enote. Avtor tu znova poudarja izvirnost njihovih struktur. V drugem delu sklepa pa ga zanima vprašanje antiteze v hebrejski bibliji v luči splošne teorije o literaturi. Tu ugotavlja, da je treba revidirati dosedanje definicije antiteze. Dolej so pod literarno obliko antiteze razumeli v bistvu le antitetični paralelizem. Pričujoče delo pa jasno kaže, da so mnogo

bolj zanimiva večja antitetična razmerja, kakor so kitica // protikitica in govor // protigovor. Naslednja ugotovitev je, da je v hebrejski bibliji antitetični slog v veliki meri pogojen po specifični hebrejski teologiji, ki postavlja vertikalnost Jahveja v nespravljivo nasprotje z horizontalnostjo sveta.

V nadaljevanju pričujočega dela so opombe filološke narave (str. 168—223), izbrana bibliografija (str. 224—231) in skrajšani oris dela v hebrejščini (20 str.).

Ker ne morem ustrezno vrednotiti filološkega vidika dela, poudarjam predvsem pomemben teološki vidik dela. Zeleni je, da avtor v tej reviji kdaj poda predvsem teološki pomen svojega dela. Glede strokovne ocene upoštevam predvsem uradne ocenjevalce; ti so vsi delo zelo dobro ocenili (zanimivo je, da je Hebrejska univerza, ki je glavna državna izraelska univ., v uradno komisijo za oceno disertacije določila tudi slovitega strokovnjaka za stilna vprašanja L. Alonsa Schöckla z Bibličnega inštituta v Rimu in Uriela Simona z rabinske univerze Bar-Ilan v Jeruzalemu). Delo je zahtevno tako po jezikovni kakor po strokovni plati. Je sad temeljitega poznavanja stare in nove hebrejščine, pa tudi drugih sorodnih semitskih jezikov. Metodološko je zelo izvirno, saj je prva načrtna in izčrpna študija o tej temi v celotnem obsegu svetovne literature.

Janez Juhant

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- Rafko Valenčič 101 Ob dvajseti obletnici začetka 2. vati-
kanskega cerkvenega zbora (1962—1982)
*On the 20th Anniversary of the Opening of
the Second Vatican Council*
- Anton Strle 113 Zrelost kristjana kot zrelost vere
Cristian Maturity as Maturity of Faith
- Metod Benedik 127 Evangeljska pridiga v katološki obnovi
Evangelic Sermon in Catholic Restoration
- Stanko Janežič 141 Ekumenski svet Cerква
World Council of Churches
- Stanko Ojnik 149 Temeljna predstavitev novega zakonika
Fundamental Presentation of the New Code

Prevodi (Translationes)

- Albert Görres 159 Verska gotovost v pluralističnem svetu

Pregledi (Miscellanea)

- Franc Perko — Vekoslav
- Grmič — Anton Stres 175 Cerkev na Slovenskem in vprašanje plural-
nosti
- Janez Janžekovič 187 Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda

Ocene (Recensiones)

- 221 Jože Mlinarič, Kartuzija Pleterje 1403—
1595 (Anton Ožinger)
- 222 Theologische Realenzyklopädie (Marijan
Šmolik)
- 226 Jože Krašovec, Antithetic Structure in
Biblical Hebrew Poetry (Janez Juhant)

