

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXX
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1970

VSEBINA
(Index)

PROSLAVA 50 LETNICE TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI (Celebratio quinquagesimi anni ab inita Theologica Facultate Labacensi):

Govor velikega kanclerja, metropolita dr. Jožefa Pogačnika (Contio (Magni Cancellarii, Metropolitae dr. Josephi Pogačnik)	3
Uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdiga (Oratio initialis decani dr. Gulielmi Fajdiga)	6
Pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, Visokih bogoslovnih šol in drugih uglednih gostov (Salutationes legatorum aliarum Facultatatum, Seminariorum Maiorum ac aliorum hospitum)	10
Pozdravna pisma in brzojavke (Litterae salutationis ac salutationes per telegraphum perlatae)	19
Spomin mrtvih (In memoriam mortuorum), Stanko Cajnkar	23
Teološka fakulteta nekoč in danes (Facultas theologica olim et hodie), slavnostno predavanje dr. A. Trstenjaka	26
Novo lice Cerkev, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti (Ecclesiae facies nova, missio ac dynamica unitatis et universalitatis), predavanje dr. Janeza Vodopivca	36
Promocija dr. Jakoba Ukmarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani (Promotio dr. Jacobi Ukmar ad doctorem honoris causa Facultatis theologicae Labacensis)	48
Promocija prof. dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani (Promotio professoris dr. Josephi Demšar ad doctorem honoris causa Facultatis theologicae Labacensis)	52

PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU OB PRILIKI PROSLAVE 100 LETNICE 1. VATIKANSKEGA KONCILIA, (Praelationes in cursu theologico occasione celebrationis centesimi anni ab inito Concilio Vaticano Primo):

Premiki v fundamentalni teologiji (Motiones novae in Theologia fundamentali), Vilko Fajdiga	58
Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu? (De modo praesentationis nuntiationis de Christo apud iuvenes?), Janez Marolt	77
Novi pogledi na razodetje (Aspectus novi de revelatione), Franc Rode	82
Kako približati razodetje katehumenom? (Quomodo catechumenis revelationem appropinquare?), Rudi Koncilija	91
Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje (Ecclesia — institutio et eventus salvificus) Franc Perko	96
Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešenjsko občestvo (Ecclesia localis ut institutio ac communio salvifica), Rafko Lešnik	111
Župnija kot institucija in kot odrešenjska skupnost (Parochia ut institutio et communio salvifica), Pavel Uršič	119

RAZPRAVE (Dissertationes):

Problem posodobljenja teologije (Quaestio dandi theologiae vultum huius temporis), Vekoslav Grmič	127
Progressivni značaj božje besede (Verbi Dei indoles progressiva), Jakob Aleksič	135

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXX

Zvezek 1-2

Ljubljana 1970

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,
Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko
Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na
naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo
nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247.

PROSLAVA 50 LETNICE TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

27.—28. januarja 1970

Govor velikega kanclerja, metropolita dr. Jožeta Pogačnika med slovesno koncelebracijo ob petdesetletnici Teološke fakultete

»Vsak dober dar in vsako popolno darilo je od zgoraj in prihaja od Očeta luči« (Jak 1, 17). Tudi petdesetletni obstoj teološke fakultete je božji dar. Zato je primerno in zveličavno, da se Bogu posebno danes zahvaljujemo. Obstoj najvišje cerkvene šole je prestajal ognjene preskušnje, prav tako njena rast do najvišje cerkvene narodne ustanove. Spodobi se in primerno je tudi, da se zahvalimo za vse duhovne velikane, ki jih je Bog obudil kakor vidce, jih obdal s slavo učiteljev in jim dal modrost, da je duhovna raven naše duhovščine bila na ravni, ki jo zahteva danes Cerkev od Kristusovih služabnikov in delivcev božjih skrivnosti. »Ustnice duhovnikov naj ohranijo spoznanje in iz njihovih ust se pričakuje pouk, ker je poslanec Gospoda nebesnih sil« (Mal 2, 7).

Petdesetletnica je pa tudi od Boga nam dano znamenje časa, tiha božja volja, da se moramo tudi danes, danes morda še bolj potrpežljivo sklanjati nad svetimi knjigami, vglabljati se v svete znanosti, da bomo mogli dajati odgovor na vprašanja, ki vznemirjajo današnje človeštvo (D 19).

1

Kristus je pač zelo presenetil apostole in učence, ko jih je apodiktično imenoval: Vi ste luč sveta. Saj so prenapeti farizeji imeli preproste, kakršni so bili galilejski ribiči, za polne teme, polne zmot in greha. Tem pravi Kristus, da so luč sveta, ne: naj bodo ali postanejo — ampak da so luč, ker so imeli v sebi luč vere in vir resnice in so si prizadevali za tiste v blagih oznanjene kreposti: da so v duhu ubogi, krotki, resnobni, usmiljeni, miroljubni, čisti, v trpljenju in preganjanju veseli... Zato jim pravi: Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili Očeta, ki je v nebesih. Luč sveta mora biti duhovnik.

Že starozavezni preroki so opominjali duhovnike k spoštljivemu opravljanju duhovniške službe in k znanju o svetih rečeh. Malahija pravi, da ima poklicna nevednost in slab zgled duhovnika za posledico versko nevednost in preziranje božje postave pri mnogih izmed ljudstva. Grozljivo je, kar pravi prerok Ozej (4, 6): Moje ljudstvo propada, ker nima spoznanja. Ker si ti duhovnik zavrgel spoznanje, bom zavrgel tebe, da mi ne boš duhovnik. Zaradi zanemarjanja poučevanja je Bog duhovnike kaznoval s siromaštvom in ponižanjem.

V novejšem času cerkvene zgodovine so svete znanosti priporočali papeži Pij IX., Leon XIII. in sv. Pij X. Iz njihovih okrožnic je celo ZCP posnel suho, pa jedrnato naročilo, naj kleriki po mašniškem posvečenju naukov, zlasti bogoslovnih, ne opuščajo. Stoletne izkušnje Cerkev pa so narekovale moder dostavek: pri bogoslovnih vedah naj se drže trdnega nauka, ki so ga prejeli od prejšnjih rodov in ga je vobče sprejela Cerkev, varujejo naj se pa necerkvenih novotarij v izražanju in lažiznanosti.

Pred 20 leti je veliki teolog papež Pij XII. v spomin na svojo zlato mašo napisal duhovnikom še danes razmišljanja vredno okrožnico o svetosti duhovniškega življenja. Pravi: Našo delavnost naj razsvetljuje luč modrosti in znanja! Kdor si prizadeva za lastno in bližnjega posvečenje, mora biti odlično podkovan ne samo v bogoslovnih vedah, temveč tudi v sodobnih znanostih. Tako izobražen bo kakor dober hišni gospodar znal prinašati iz svojega zaklada novo in staro. Tedaj bo njegova služba plodonosna in jo bodo vsi cenili. Tudi ta vrhovni učitelj je pač dobro vedel, zakaj dostavlja: Predvsem naj bo vaše delo popolnoma v skladu s predpisi apostolskega sedeža in z navodili škofov.

Od ustanovitve naše fakultete se je teološki študij podaljšal od štirih na šest let. Koncil pa priporoča še nadaljnje, sicer neobvezno podaljšanje in naroča študij po duhovniškem posvečenju. Pri posvečenju škof opominja, naj bodo duhovniki izvedeni v znanosti in naj bo njih nauk božjemu ljudstvu zdravilo. Koncil pa pravi: Ker človeška znanost in tudi svete vede danes presenetljivo hitro napredujejo, se duhovniki pozivajo, da svoje znanje o božjih in človeških rečeh primerno in nepretrogoma izpopolnjujejo in se tako bolje pripravijo za uspešnejši razgovor s svojimi sodobniki (D 19).

Tudi okrožnica jugoslovanskih škofov duhovnikom Sanctificamini govori podobno: Z duhovnim življenjem je najtesneje povezan študij. Ako duhovnik zanemarja študij, ako se na njegovih bogoslovnih knjigah nabira prah, to zelo škoduje duhovniškemu življenju in delu. Njegove pridige postajajo z dneva v dan bolj plitve, vodene in nazadnje — hladne. Kot pridigar sam čuti, da ni teološko podkovan in nastopa nesigurno. Verniki to opazijo, imajo namreč zelo razvit čut za nekatere stvari... Duhovnik naj posebej izkoristi sv. pismo, tako da verniki čutijo, da ne govori s svojimi, temveč z božjimi besedami. Sv. Peter pravi: Če kdo govori, govori kakor božje besede.

Vse to so pisana znamenja časov — pa tudi nepisano znamenje, namreč potreba časa — nam ponavljajo prerokovo naročilo: Ustnice duhovnikov naj ohranijo spoznanje, sveto znanje.

2

Gotovo radi častimo sv. Cirila, našega apostola. O da bi ga tudi posnemali! Vse, kar svetna modrost ceni, je odklonil: lepo nevesto, imenitno službo na dvoru, da se je mogel zaročiti z Modrostjo, sveto znanostjo. O tej modrosti pravi velika adventna antifona: O Modrost, ki si izšla iz ust Najvišjega, segaš od kraja do kraja in vse z močjo in milobo vodiš, pridi in nas uči pot razumnosti.

Modrost raziskuje poslednje razloge in vzroke. Sveta modrost, teologija razmišlja o Bogu, ki troedini biva v nepristopni luči, ki nam je mnogokrat in na mnogotere načine kakor mati otroku govoril, slednjič je govoril po Sinu. Ta je božja Modrost v osebi, ki je med nami začasno postavila svoj šotor, v kateri so po Pavlu vsi zakladi modrosti in vednosti, ki nam je postal modrost od Boga in pravičnost in posvečenje in odrešenje (1 Kor 1, 30). V tem Logosu-Bogu je polnost resnice in milosti. On je luč, ki jo po veri sprejmemo, da tudi v naših srcih gori, ki nam kaže pot, da ne hodimo v temi. Končno se bo ta luč spremenila v luč slave, v kateri ne bomo spoznavali le nepopolno, nejasno, kakor otrok, ne kakor v motnem ogledalu, temveč iz obličja v obličje, ko bo naša modrost podobna božji modrosti sami.

Tedaj, po besedah sv. Avguština, pride sedmi dan, ki je brez večera in ki traja vekomaj. Beseda božje knjige nam napoveduje, da bomo zaradi svojih del, ki so samo zato dobra, ker nam jih je Bog daroval, na soboto večnega življenja našli počitek v Bogu. Tako nas božja modrost srečno vodi v večna blažena bivališča v nepopisni svetlobi presvete Trojice.

Vredno je torej ljubiti modrost, sveto vedo, po zgledu sv. Cirila.

Uvodna beseda dekana dr. V. Fajdiga na proslavi zlatega jubileja Teološke fakultete v Ljubljani

Dekanova beseda ob tako slovesni priliki mora tudi biti slovesnejša. Ali najprej polna ljubezni. Zato bi rad najprej izrekel pozdrave našim dragim gostom in profesorjem fakultete, kakor tudi vsem, ki jo tako spoštujete in se radujete ob njenem jubileju, da ste prišli od blizu in daleč. Brezmejno smo Vam za to hvaležni.

Moj pozdrav velja najprej našim škofom, ki so pod vodstvom metropolita dr. Pogačnika v polnosti zasedli svoja mesta. Posebno pozdravljam našega velikega kanclerja, nadškofa dr. Pogačnika, ki je naš vrhovni predstojnik in skrbni voditelj, saj nas s svojo avtoriteto veže z avtoriteto Cerkve. Rad verjamem, da je med nami srečen, saj je praznik fakultete tudi njegov praznik. Pristrčno pozdravljam ob njem mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika in administratorja Slovenskega Primorja škofa dr. Janeza Jenka. Koliko časa nosita skupaj z ljubljanskim nadškofom breme odgovornosti za slovensko Cerkev in tudi za našo fakulteto. Hvala Bogu, slovenskim ordinarijem v Ljubljani in Mariboru je breme olajšano, saj sta nedavno dobila pomožne škofo dr. Stanislava Leniča, in dr. Vekoslava Grmiča, ki ju tudi s tega mesta spoštljivo pozdravljam.

Predno izrečem prve pozdrave navzočim, bi se rad spomnil nena-
vzočih, ki pa so nam s svojimi pismi in brzojavi dokazali svojo pozornost in naklonjenost. Preko g. nadškofa smo dobili izredno laskavo in prijateljsko pismo kard. Garonne-a, načelnika Kongregacije za katoliški pouk, ki fakulteti ob njenem jubileju resnično želi vse dobro. Prav tako nas je razveselil pozdravni brzojav apost. delegata Maria Cagna in generala jezuitov Arrupe-a. S posebnim veseljem pozdravljam dekana Teološke fakultete iz Gradca v Avstriji, g. dr. Karla Gastgebera, ki se je s svojim spremljevalcem podal na dolgo pot, da v dokaz prijateljskega sosedsstva in strokovne solidarnosti prisostvuje slavnostim našega jubileja in utruje vezi, ki morajo vezati vse teološke ustanove po svetu zaradi pomoči, ki jo more teologija nuditi vesoljni Cerkvi in njenemu učiteljstvu.

Ker pa urejena ljubezen začenja pri sebi, se moram v prvenstvu ljubezni spomniti najbližje nam Teološke fakultete v Zagrebu. Častitljiva je njena starost, saj je kakor naša začenjala z visokimi jezuitskimi šolami, velike so njene zasluge za vero in narod in tesne so vezi, ki Ljubljano vežejo z Zagrebom. Zato s posebno radostjo pozdravljam rednega profesorja dr. Ivana Škreblina, nekdanjega dekana te fakultete, ki zastopa sedanjega dekana prof. dr. Tomaža Šagi-Bunića, ki so ga zadržali neodložljivi posli.

Enako pristrčno pozdravljam dekana pravoslavne Teološke fakultete iz Beograda dr. Emilijana Erdeljana in rednega profesorja dr. Draškovića. S Teološko fakulteto v Beogradu nas že mnogo let vežejo pristrčne vezi, ki niso samo študijskega značaja, ampak bi rade pomenile tudi simbol in pomoč za zблиžanje med katoliško in pravoslavno Cerkvijo v Jugoslaviji. Daj Bog, da bi se ti odnosi razvijali vedno lepše v čast božjo in blagor Gospodove črede.

Ko se s posebnimi pozdravi obračam do rektorjev Visokih bogoslovnih šol, moram na prvem mestu omeniti zastopnike jezuitskega reda in šolstva. Jezuitskem redu gre predvsem priznanje, da so po ganljivih začetkih pred 16. stoletjem nadaljevali s postopno graditvijo visokega cerkvenega šolstva, saj je bil že 1595. v Ljubljani sezidan Jezuitski kolegij, ki je imel že 1619. svoje prave teološke profesorje. Zato hvaležno in spoštljivo pozdravljam p. Edija Böhma, ki zastopa voditelja novo ustanovljene jezuitske vice-provincije za Slovenijo p. Pavla Berdena. Ob isti priliki pozdravljam praesesa Filozofsko-teološkega inštituta jezuitov v Zagrebu p. Rudolfa Brajčiča SJ. Na njihovi šoli predava in študira tudi mnogo slovenskih teologov.

Pozdravljam rektorja Visoke bogoslovne šole na Reki g. dr. Marijana Valkovića. Njihova šola je kakor hčerka prvorojenka Teološke fakultete v Zagrebu, kar nas še posebej veseli. Bližina krajev in duha in kri naših rojakov nas veže v enoto, ki naj bi čim prej dajala svoje sadove.

Visoko bogoslovno šolo frančiškanov v Sarajevu pa bi ljubljanska Teološka fakulteta lahko imenovala svojo prvorojeno hčerko, saj je toliko njenih študentov študiralo in dokončalo študije na naši fakulteti, mnogo naših nekdanjih študentov pa tvori sedaj bistveni sestavni del profesorskega kadra te šole. Zato z iskrenim veseljem pozdravljam zastopnika bolnega rektorja te šole dr. Karla Karina prof. dr. p. Beno Lekića.

Zelo nam je drago, da je prišel na proslavo zastopnik rektorja Visoke bogoslovne šole v Celovcu dr. Karla Krannerja profesor dr. Karl Woschitz z nekaterimi bogoslovci. Vezi, ki nas družijo s koroškimi Slovenci in krško škofijo se bodo na ta način še bolj utrdile.

Z izrednim veseljem pozdravljam zastopnika rektorja Visoke bogoslovne šole v Szombathely-ju na Madžarskem Vincenta Molnarja, generalnega vikarja tamkajšnjega škofa. Tudi v tej škofiji so v bogoslovju študirali in predavali naši slovenski rojaki, zato nam je njihovo zastopstvo ob našem zlatem jubileju posebno drago. Kljub temu, da nas ločijo državne meje, nas družijo ena Cerkev in trdna želja, da se med seboj še bolj spoznamo, po spoznanju vzljubimo in si v ljubezni pomagamo.

Prisrčen pozdrav veljaj škofovemu vikarju in zastopniku rektorja Visoke bogoslovne šole v Trstu, msgr. Lojzetu Škerlu, ki odlično vzdržuje povezavo med nami in zamejskimi Slovenci v Trstu. Prav tako pozdravljam p. dr. Metoda Turnška, odličnega doktorja naše fakultete, ki se je z življenjem naših rojakov na Koroškem že tako povezal, da bi ga lahko imenovali tudi njihovega zastopnika na naših slavnostih. Pozdravljam zastopnike dragih nam goriških Slovencev prof. dr. Močnika in Komljanca, pozdravljam zastopnika visoke bogoslovne šole v Udinah prof. cerkvene zgodovine g. Menis-a. Koliko vezi nas je včasih in nas še danes veže s tem središčem slovenske in italijanske kulture! Naj bi se še utrdile in poglobile!

Še bolj kakor doslej bi želel sedaj upoštevati samo teologijo, ki ji je bilo namenjenih 50 let fakultete in ki so ji predvsem namenjene proslave v teh dneh. Zato mi je izredno drago, da lahko pozdravim posebej predstavnike slovenske teologije doma in na tujem, bodi da so izšli iz naših vrst in iz naše fakultete, bodi da jih je za teološko delo navdušila in vzgojila teologija v tujini. Predvsem pozdravljam predavatelja včerajšnjega

delovnega dne, dekana Teološke fakultete Urbaniana v Rimu prof. dr. Janeza Vodopivca in profesorja na Visoki bogoslovni šoli v Churu v Švici škofovskega vikarja dr. Alojzija Šuštarja. Toplo pozdravljam tudi zastopnika rektorja Orientalnega instituta v Rimu dr. Ivana Žužka SJ, profesorja dr. Pavla Leskovca SJ. V rimskih teologih gledamo zastopane tudi druge slovenske teologe na rimskih visokih šolah, ki so nam poslali pisemne čestitke, ker sami niso mogli priti.

S posebnim zadovoljstvom pozdravljam gospoda Edo Šuklja, diplomiranega teologa iz Rima, ki prihaja kot zastopnik »Slovenika«, novega zavoda, kjer bivajo tisti Slovenci, ki v Rimu dopolnjujejo teološke študije. G. Škulj zastopa rektorja tega zavoda msgr. dr. Maksimilijana Jezernika, ki je nujno zadržan, ki pa mu je treba priznati velike zasluge za ustanovitev in graditev tega zavoda, ki je za vso slovensko teologijo eksistencialnega pomena. G. Škulj je kot dar Slovnika fakulteti prinesel 30 knjig obsegajočo »Enciclopedia Americana« in 10 knjig »Il libro d'Arte«, za kar se mu tudi iz tega mesta zahvaljujem.

Prijateljsko pozdravljam zbor profesorjev ljubljanske — mariborske teološke fakultete in še posebej njena prodekana škofa dr. Grmiča in profesorja dr. Stanislava Cajnkarija, ki je toliko let in tudi v težkih časih vršil posle dekana. Profesorji našega zavoda se v teh dneh po pravici radujemo svojega jubileja, vendar pa si tudi sprašujemo vest, kako smo svoje dolžnosti vršili v preteklosti in kako jih bomo v bodočnosti.

Profesorja ni brez študenta in zato takoj porabljam priliko in pristrčno pozdravljam vse študente in študentke naše fakultete, škofijske in redovne, naj prihajajo iz Ljubljane ali Maribora. Iskreno želim, da bi njihovo naraščajoče število pomnoževalo tudi veselje nas vseh.

V posebno dolžnost si štejem, da pozdravim vrhovne predstojnike moških in ženskih redov, ki so nam velikodušno zaupali svoje študente in nas v borbi za obstanek podprli. Pozdravljam predstojnika frančiškanih, kapucinov, salezijancev, lazaristov, minoritov in cistercijanov. Prav tako pozdravljam vrhovne predstojnice usmiljenk, uršulink, naših slovenskih šolskih sester in noterdamk. Njihova pisana družba na fakulteti naj bo simbol duha svobode, ki je duh Kristusov, ki mora prevevati vse naše življenje in delo.

Najtopleje pozdravljam duhovne sobrate iz vseh treh slovenskih škofij, naj so to naši bivši študentje ali celo doktorji ali pa prijatelji fakultete, ki ji svojo ljubezen izkazujejo tudi na ta način, da škofom omogočajo njeno vzdrževanje. Katerakoli je vaša čast ali oblast v božjem ljudstvu, danes ste z nami eno in iskreno želimo, da bi vedno tako bilo.

Toda kaj bi mogli duhovniki brez božjega ljudstva, kaj bi mogla fakulteta, ki naj raziskuje in odkriva Kristusa v Cerkvi brez velikega ozadja laikov, v katere duh božji polaga to, kar je prejel od Kristusa, kakor piše v pismu: Od mojega bo jemal in vam oznanjal (Jan 16, 14). Vaša vsestranska pomoč spoštovani člani božjega ljudstva nam je bila vedno predragocena. Prosim Vas, ne pozabite nas v dobi nadaljnjih 50 let.

Teološka fakulteta je torej stara 50 let. Res samo toliko? Ali ni misel, da mora vsak narod dozorevati tudi v religioznem smislu in zato tudi v teološkem, stara toliko kakor krščanstvo med Slovenci? Resnično, že pred 14. stoletjem odkrivamo poskuse visoke teološke misli med nami.

In ko se sv. Ignacij s svojimi čudno hitro naseli tudi med nami, je njegov prvi legiji konaturalna misel vedno in povsod delati za Kristusovo resnico, tudi v najvišjih možnih oblikah. Ustanovi se jezuitski kolegij v Ljubljani, študentje in profesorji prihajajo, visoka teološka znanost se veseli že organiziranih začetkov, ki ne preminejo kljub temu, da se med Slovenci vse spreminja. V dobi Academiae operosorum, ob prihodu Francozov, po letu 1848, ko narodom zasijejo prvi žarki svobode. Tedaj, leta 1852 imamo v Ljubljani že Seminarium Maius za gojitev teološke znanosti in pripravo duhovnikov za dušno pastirstvo. Kolikor pa bi v tej dobi visoka teološka misel zaostajala, je pa obenem s hrepenenjem po popolni narodni svobodi bolj in bolj blestel ideal — imeti slovensko univerzo in na njej pravo teološko fakulteto. Toda treba je bilo zato prve svetovne vojne, dogodka, ki je previharil viharje in nam prinesel mnogo tega, kar smo pričakovali. Kako nekaj čudovitega je to: uživati narodno svobodo, biti v vsakem oziru zrel in samostojen! Obenem z Univerzo je bila ustanovljena teološka fakulteta v Ljubljani.

Toda njeno rojstvo in njena prva leta nosijo pečat dobe, v kateri se je kot nova zvezda prikazala na nebu slovenske Cerkve in naroda. Kako hvaležni smo danes vsem velikanom duha in junakom Kristusove ljubezni, da se niso ustrašili težav in so novo stvar srečno pripeljali preko čeri, da se je vsaj za nekaj časa vse umirilo. V tej dobi je na fakulteti mnogo odličnih profesorjev, ki pridno delajo in pišejo, pa tudi število študentov iz leta v leto raste, tudi takih, ki jim je fakulteta dala akademske časti.

Pa se je zopet vse stemnilo nad nami — prišla je druga svetovna vojna. Tudi ta je viharila viharje, niti teološki fakulteti ni prizanašala. Če gledamo nazaj na njene sadove, vidimo, da je bila katharsis potrebna v marsikaterem smislu. Predvsem pa je združila »vse Slovence pod streho hiše ene«: na teološko fakulteto v Ljubljani in v ljubljansko semenišče so prišli študirat teologi iz vseh slovenskih škofij in pokrajin. Toda treba se je bilo skoraj na novo roditi: poskusiti živeti v novi stvarnosti in ustvarjati v novih pogojih. Poskušali smo, delno tudi uspevali, ali vsaj to ob 50-letnici vemo, da se živeti in delati dà z božjo pomočjo, če se dela lotimo zavzeto in če kljub težavam vztrajamo.

Teološka fakulteta v Ljubljani ob svojem zlatem jubileju za svoje naloge ve boljše kakor kdaj koli: nalagata jih ji koncil in pokoncilska problematika, ki ji bomo rekli: pokoncilska teologija. S Cerkvijo, ki je odprta sedanjemu svetu, hoče tudi fakulteta svoje sile porabljeti za to, da blagoslovljeni nemir postopoma odstopa mesto božjemu miru, da bomo čimprej mogli uživati srečo novih nebes in nove zemlje, kolikor je to mogoče. Vsi, ki z nami čutite in isto hočete, še enkrat prisrčno pozdravljeni in zahvaljeni.

Pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, Visokih bogoslovnih šol in drugih uglednih gostov

Pozdrav dekana graške teološke fakultete dr. Karla Gastgebera:

Exzellenz, Eure Spektabilität, Hochansehnliche Festversammlung!

Als Dekan der benachbarten österreichischen Theologischen Fakultät von Graz überbringe ich der hohen Laibacher Theologischen Fakultät zum goldenen Jubiläum die Glückwünsche unseres Professorenkollegiums und der Theologen. Wenn wir auch verschiedene Sprachen sprechen, so sind wir doch durch eine vielhundertjährige Geschichte von einem gemeinsamen Schicksal geprägt worden. Aber noch mehr eint uns der gemeinsame Glaube an Jesus Christus, der uns durch die Eingliederung in seinem mystischen Leib der Kirche zu Brüdern gemacht hat. Durch ihn und in ihm haben wir das Licht der göttlichen Wahrheit empfangen und werden wir gestärkt durch die Kraft seiner erlösenden Liebe, die uns befähigt, alle menschlichen Schranken zu überwinden und immer bewußter zu dem einem Volke Gottes heranzureifen.

Von Herzen danke ich für das überwältigende Zeugnis des Glaubens, das ich bei der Gottesdienstfeier und im Umgang mit Bischöfen, Professoren und Studenten erleben durfte. Die Gnade des Herrn hat sich hier machtvoll erwiesen. Sie möge auch Sie alle führen und auf Ihrem schweren Wege geleiten.

Facultas Theologica Universitatis Graecensis Facultati Theologicae Labacensi omnia fausta et gratiam de Deo omnipotente impertiatur ad multos et felicissimos annos!

Pozdrav zastopnika zagrebške teološke fakultete prof. dr. Ivana Škreblina:

Drugi vatikanski koncil u svojim nastojanjima oko unapređenja visokoškolske misije crkvenih ustanova osobito naglašuje potrebu da se u njima očituje jedinstvo i katolicitet, ali da istovremeno svaka visoka škola, osobito teološki fakultet, bude u živoj funkciji prisutnosti Crkve na određenim geografskim koordinatama.

Tim se zahtjevom — uvjeren sam — potvrđuje i valorizira pedeset godina egzistencije Teološke fakultete v Ljubljani. O tome svjedoči, među drugim događajima, ljubljanski Euharistijski kongres, u kojem su profesori teološkog fakulteta pridonjeli najveći udio. O tom svjedoče i djela velikana, kao što su Grivec, braća Ušeničnik, Snoj, Odar, Lukman i drugi profesori ljubljanskog teološkog fakulteta.

Svima su poznati klasični ciljevi teološkog fakulteta, kao što su spremanje budućih svećenika za njihovu dušobrižničku službu u narodu i osposobljavanje znanstvenih radnika i docenata na visokom školama. Ako

tome dodamo što Drugi vatikanski koncil očekuje od fakulteta: istraživanje da se dobije dublja spoznaja Objave; da se potpunije otvori kršćanska baština stečena od predaka; da se promiče dijalog s nesjedinenom braćom kao i s nekršćanima; i, napokon, da se nastoji pravilno odgovoriti na probleme koji proizlaze iz napretka znanosti, opažamo kompleksnost tih ciljeva, ali, kad uočimo dosadašnji rad Teološkog fakulteta u Ljubljani, dolazimo do značajne spoznaje da je taj fakultet već od početka svoga postojanja ostvarivao te ciljeve. To dokazuje »Bogoslovni vestnik« kroz sva godišta u većoj ili manjoj mjeri.

Između ljubljanskog Bogoslovnog fakulteta i Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu postojala je uvijek izvjesna dobra suradnja. Bila je na akademskoj bazi zajedničkih ciljeva, kao na primjer, u nedavnoj prošlosti, u stvaranju novih fakultetskih statuta.

U ovim svečanim trenucima sjećamo se s radošću i priznanjem da je Bogoslovni fakultet u Ljubljani kroz deset lustara svoga postojanja uspio održati dinamiku znanstvenih pregnuća, što svakako jasno govori o vitalnosti Božje ideje u srcima ljudi koji su pregalačkim naporima i stvaralačkom vidovitošću ugrađivali, uz svoje uvjerenje, i svoje živote u napredak svoga fakulteta.

Stoga u ime Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu od srca čestitam ovoj najvišoj znanstvenoj duhovnoj ustanovi slovenskog naroda njezin zlatni jubilej iskreno želeći da ona i nadalje cvate i donosi zrele plodove znanstvenih napora kako bi objavljena istina i njezina trajna prisutnost u dušama mlađih naraštaja ostvarivala jamstvo blagoslovljene budućnosti.

*Pozdrav zastopnika beogradske pravoslavne Teološke fakultete dekana
dr. Miloša Erdeljana:*

Visokopreosvešćeni gospodine metropolit, preosvešćeno gospodo episkopi, drage kolege i dragi studenti ljubljanske Teološke fakultete!

Polazeći iz Beograda za Ljubljanu Njegova Svetost, patriarh srbski, German poželeo nam je srećan put, ali u isto vreme tom prilikom naložio nam je, da vam isporučim njegove najiskrenije želje za dobro i procvit vaše fakultete.

I šta drugo mogu i ja kao dekan pravoslavne bogoslovne fakultete u Beogradu nego da se pridružim željama Njegove Svetosti i u ime naše fakultete, njezinih profesora i studenata i u svoje lično čestitam ovaj zlatni 50 godišnji jubilej sa željom, da Vaša fakulteta dočeka još mnogo ovakih jubileja i da postigne svojim radom punu afirmaciju u svetu naučne teološke misli. A us to mi iz Beograda žarko želimo da bude žarište kršćanske ekumenske akcije.

Vivat, crescat, floreat Facultas Theologica Labacensis!

Pozdrav zastopnika Vzhodnega inštituta v Rimu prof. p. Pavla Leskovca, SJ:

Prezvzišeni g. nadškof metropolit, prevzvišeni gg; škofje, visokocenjeni g. dekan in gg. profesorji, gospodje!

Z iskrenim veseljem sem sprejel nalogo, da na proslavi 50-letnice ustanovitve in delovanja Teološke fakultete v Ljubljani zastopam p. Ivana Žužka D. J. ter Papeški vzhodni inštitut.

Navzočnost zastopnika Vzhodnega inštituta na tej proslavi se mi zdi zelo primerna, saj obstaja dejansko neka duhovna povezanost med tem inštitutom in Teološko fakulteto v Ljubljani.

Vzhodni inštitut v Rimu je tudi slavil nedavno 50-letnico svojega obstoja. Njegov sedanji rektor — prvi rektor slovanskega rodu — je p. Ivan Žužek, ljubljčan. To je gotovo v veliko čast slovenskemu narodu in njegovi kulturi.

V teh 50 letih je študiralo na inštitutu precejšnje število slovenskih slušateljev, ki so pustili za seboj dober spomin, nekateri celo kot prav zmožni znanstveni delavci.

Med profesorji inštituta ter fakultete so v preteklosti obstajali dobri odnosi. V stalnem stiku z Vzhodnim inštitutom je bil svetovno znani in priznani profesor prelat Franc Grivec. Po usmerjenosti in doprinosu njegovega znanstvenega delovanja bi ga upravičeno lahko smatrali za člana Vzhodnega inštituta. Njegovo ime še sedaj često zveni na predavanjih raznih profesorjev, tudi takih, ki slovenščine ne obvladajo. Nek profesor, Nemeč po rodu, se je svojčas resno zavzel za študij slovenščine, da je mogel izvirno čitati znanstvene spise Franca Grivca in drugih profesorjev Teološke fakultete v Ljubljani.

Še posebno živ spomin na Slovenijo in na Teološko fakulteto pa ohranjajo nekateri starejši profesorji Vzhodnega inštituta v zvezi z ljubljanskim kongresom »pro studiis orientalibus« l. 1925. Ta poskus ekumenskega srečanja in teološkega dialoga z zastopniki pravoslavja je našel ugodna tla prav v razumevanju in sodelovanju cerkvenih oblasti in Teološke fakultete v Ljubljani.

Takò v resnici lahko govorimo o nekem sorodstvu med temi dvema cerkvenimi ustanovami. Papeški vzhodni inštitut se sicer ozira na ves krščanski vzhod in na vso tozadevno kulturo. Ljubljanska teološka fakulteta pa se nahaja na idejni meji med katoličanstvom in slovanskim pravoslavljem. Njeno znanstveno delovanje in njena duhovna izkušnja stikov s srbskim pravoslavljem imata resen pomen tudi za delovanje Vzhodnega inštituta. Bilo bi torej naravno in zaželeno, da se to sorodstvo dveh cerkvenih institucij izrazi v bodoče v tesnejših medsebojnih stikih.

Slovenski teološki fakulteti, njenemu cerkvenemu vodstvu, profesorskemu zboru in vsem slušateljem izražam ponovno ob tem slavnostnem jubileju prav iskrene čestitke in pristrčno želim polnost božjega blagoslova.

Pozdrav zastopnika jezuitskega Filozofsko-teološkega inštituta v Zagrebu prof. dr. Rudolfa Brajčiča:

Gospodine dekane, gospođo profesori, dragi studenti!

Radosna se srca pridružujemo svečanoj proslavi zlatnog jubileja vašeg Fakulteta.

Pedeset godina rada vašeg Fakulteta u bratskom slovenskom narodu znači pedeset godina intenzivnog slušanja Božje riječi, njezine interpretacije uz pomoć ljudskih znanosti u svrhu dubljeg uvođenja ovog ovdje Božjeg naroda u Kristov misterij. Velika je to milost, velika zasluga pred Crkvom, pred cijelim Božjim narodom. Stoga vam mi iz susjedstva srdačno čestitamo i skupa s vama zahvaljujemo Bogu. Sjećajući se pri tome istaknutih, već pokojnih profesora vašeg Fakulteta: braće Aleša Ušeničnika, filozofa i Franca Ušeničnika, pastoralca, profesora Griveca ekleziologa, profesora Slaviča, skripturiste, profesora Lukmana, dogmatičara i ostalih sa zadovoljstvom ustanovljujemo da je vaš rad prelazio granice Slovenije i drugima svijetlio kao primjer požrtvovnog i uspješnog rada sa sveučilišne katedre za Crkvu i narod.

Na našem Filozofsko-teološkom institutu u Zagrebu rade kao profesori i oci Slovenci, a i skolastici Slovenske provincije na njemu svršavaju svoje filozofsko-teološke nauke. Oni su stalno bili u dodiru s edicijama vašeg Fakulteta kao domači sinovi, a preko njih smo skupa i mi pratili iz bližega nego što se to općenito čini rad vašeg učilišta, tako da se s vama osjećamo iznutra povezani i drago nam je da to možemo ovom zgodom i izvana izraziti.

Slaveći jubilej stojimo na granici s koje gledamo na prošlost, ali smo u isti mah okrenuti i prema budućnosti. Za nju vam želimo da praćeni Božjom pomoći još uspješnije promovirate studij svetih znanosti u svom narodu, da budete na pomoć hierarhiji u gajenju Božje riječi, kako bi se sve dublje shvaćala, uvijek neokaljena ušćuvala, rasla in živjela u cjelovitosti života cijele zajednice vjernika u dijalogu s odijeljenom braćom, nekršćanima i nevjernicima, a nada sve u bratskom dijalogu sa susjednim Crkvama.

Još jednom čestitamo!

Pozdrav zastopnika, frančiskanske sarajevske Visoke teološke škole prof. dr. fra Bona Lukića:

Preuzvišeni gospodine nadbiskupe i veliki kancelaru! Veleučeni gospodine dekane i gospođo profesori! Cijenjeni prijatelji i znanci!

Kad smo dobili poziv da učestvujemo na proslavi 50-godišnjice ljubljanskog i slovenskog Teološkog fakulteta, morali smo se odazvati tome pozivu svim srcem i dušom, jer je to za nas bila i dužnost i čast.

1. Najprije dužnost! Ali ovdje dužnost ne shvaćam kao zadovoljenje nekog juridičkog postulata, niti kao plaćanje tributa nekom ljudskom obziru, nego kao plemeniti izraz iskrene ljudske i kršćanske zahvalnosti za sve ono, što smo mi dobili od Vas.

Sve tri ove zamjenice iz zadnje rečenice: i »mi« i »VI« i »ono« širokog su opsega i pune sadržaja.

a) Kad kažem »mi«, najprije mislim na one profesore Franjevače teologije u Sarajevu, koji su doktorila na ovom Fakultetu. Mislim i na one, koji su ovdje položili licencijat, te sada spremaju doktorat. Nadalje mislim na one naše studente, koji su ovdje dobili završnu opće-teološku formaciju i zaslužili diplomu ovoga Fakulteta, a tih je studenata bilo ne samo ovih zadnjih godina, nego i u godinama prije II svjetskog rata. Mislim zatim na sve naše studente, koji se indirektno, ali obilno obogaćuju blagom ovog Fakulteta. Mislim napokon i na čitavu našu provinciju Bosnu Srebrnu (a takodjer iako neovlašten službeno, mislim i na bratsku hercegovačku provinciju, budući da smo u pogledu visoko-teološkog studija jedno) jer smo članovi te zajednice, koja se je isto onoliko i na isti onaj način obogatila Vašim duhovnim blagom, kao i mi gore spomenuti pojedinci. Na koncu mislim i na sav naš katolički narod u Herceg-Bosni, koji zbog participacije u onom, što smo mi ovdje primili, takodjer ulazi u opseg onoga »mi«. — Dakle ono »mi« zaista je veliko!

b) Kad sam spomenuo izraz »od Vas«, onda mislim prvenstveno na veleučenu gg. profesore, žive i pokojne, na čelu s velikim kancelarom-nadbiskupom, živim i pokojnim. Mislim pri tome i na mnogobrojnu braću svećenike, franjevence, petrovce i dr. s kojima smo dolazili u kontakt ovdje u Ljubljani i širom Slovenije, pri čemu smo bili uvijek duhovno obogaćivani, čega ne bi bilo, da — s jedne strane — svi oni nisu živjeli bar na neki način u kontaktu sa svojim fakultetom, i — s druge strane — da nismo mi došli u kontakt s ovim Fakultetom, jer teško da bismo mi ovdje ikada malo duže boravili da nismo studirali na Vašem Fakultetu. Nadalje pod izrazom »od Vas« mislim i na druge nosioce i pretstavnike kulturno-znanstvenog života Slovenije, s kojima smo se ovdje susreli. Svih tih obogaćujućih susreta ne bi bilo, da ih niste Vi profesori ovog Fakulteta i neki drugi svećenici, omogućili, direktno ili indirektno. Mislim napokon pod onim »od Vas« donekle i na čitav slovenski katolički narod, koji smo u raznim prilikama mogli dobro upoznati, i u čijoj smo dubokoj pobožnosti čuli odjek propovijedničke riječi Vaših svećenika, koja je opet bila sigurno inspirirana čistom katoličkom mišlju i naukom koju je širio ovaj Fakultet. — Dakle i ovaj pojam »Vi« je vrlo velik!

c) Kad sam spomenuo, »ono što smo dobili...«, moram i tome barem pokušati dati opseg i sadržaj, iako je to vrlo teško. Pod gornjim izrazom najprije se krije ona specijalna teološka izobrazba, koju smo mi profesori, ljubljanski doktori, ovdje na Vašem Fakultetu uz pomoć njegovih profesora primili. S obzirom na davaoce ona je bila zaista velika, a s obzirom na primaooce barem zadovoljavajuća (jer nije zgodno, da je ja proglašavam velikom), pri čemu ipak smijem reći da mi svi iskreno osjećamo, kako smo ovdje kod Vas mnogo naučili.

Mi smo ovdje osposobljeni za predavače na našoj Teologiji i naša Teologija živi pretežno od onoga, što ste nam Vi dali, jer šest aktivnih profesora naše Teologije stekli su svoje kvalifikacije na ovom Fakultetu. Tu je nadalje uključena i naobrazba svih onih drugih koji su ovdje studirali. Tu je i onaj veliki osobni primjer mnogih, koji nam je svijetlio, a i danas

svijetli u našem svećeničkom životu. Tu su i mnogobrojne ideje i sugestije, izravne i neizravne, za naš svećenički rad, pastoralni, liturgijski, umjetničko uredjenje crkava i sl. Da spomenem kratko samo jedan primjer s ovog zadnjeg područja, koji je vjerovatno većini nepoznat: najljepša ponutrica jedne crkve u Sarajevu, a vjerojatno i u čitavoj Hercegovini, barem kad se radi o onim moderno uredjenim, jest ponutrica crkve sv. Ante. To je ostvareno pod stručnim vodstvom jednog slovenskog arhitekta, uz doprinos i jednog slovenskog akademskog slikara, te radom i slovenskih majstora umjetnih zanata, čega — opet naglašavam — ne bi bilo, da nije bilo kontakta s Vama. Tu je napokon i poznavanje slovenskog jezika, što nam otvara vrata u Vašu bogatu i dobru teološku i drugu literaturu, kao i poznavanje barem djelomično kulture Vašeg naroda, koja na taj način i nama koristi. Tu je i mnogo toga drugog, što nije moguće ovaj čas spomenuti. — Dakle pojam »ono« je ovdje ponajveći!

Zato sve »ono«, svima »Vama«, svi »mi« izražavamo iskrenu zahvalnost i ovom prilikom!

2. Na početku sam rekao, da nam je bila i čast sudjelovati na ovoj proslavi. O tome ne treba mnogo govoriti. Razlog je jednostavan. — Kad veliki pozovu male na gozbu, to je za ove zadnje čast. Kad veliki pokažu povjerenje prema malima, i to je za ove čast. Kad veliki pomažu malima i to je čast. Mi u odnosu prema Vama smo mali. Zato nam je čast sudjelovati u ovoj proslavi. Čast nam je bila i onda kad smo dolazili ovdje na studije, jer za nas s periferije evropskog katolicizma, čast je doći u jednu evropsku metropolu, a za nas je i ovo evropska metropola. Zato nam je ovo sudjelovanje u proslavi zlatnog jubileja Vašeg i našeg Fakulteta dvostruka čast.

— Budući da nisam pozvan ocenjivati i analizirati rezultate znanstvenog rada ovog fakulteta i njegovih profesora, to sam u ovom našem pozdravu samo izrazio nekoliko jednostavnih misli i iskrenih osjećaja. Izražavajući te misli i osjećaje ja Vam u ime naše instiducije i u ime svih gore spomenutih čestitam zlatni jubilej Vašeg fakulteta i želim mnogo jubileja koji mogu slijediti iza ovoga.

Na koncu neka mi bude dozvoljeno izraziti samo jednu želju i jedno obećanje: želju, da naše veze ostanu i dalje dobre, i da se sve više produbljuju i proširuju; i obećanje, da ćemo ono što budemo dobivali ovdje nesebično i marljivo davali drugima: i kršćanima, i drugim vjernicima, a i onima što stoje daleko od Boga.

Pozdrav in čestitke rektorja Visoke bogoslovne šole na Reki dr. Marijana Valkovića:

Ugodna mi je čast da mogu ovdje zastupati Visoku bogoslovsku školu u Rijeci te u ime profesora i studenata iznijeti pozdrave i iskrene čestitke u povodu 50-godišnjice Teološke fakultete u Ljubljani. Plodan rad ove visoke institucije vrši trajan utjecaj i u našim stranama. Jasno je da mnogo znače susjedstvo i teritorijalna blizina, ali ima i konkretnijih veza. Između dva rata dosta je naših svećenika studiralo na ovom Fakultetu.

Jedan od prvih profesora ovog Fakulteta, dr Josip Srebrnić, postao je krčkim biskupom, a jedno je vrijeme bio i administrator riječke biskupije. Drugi uvaženi profesor ovog Fakulteta i kasniji beogradski nadbiskup dr Josip Ujčić bio je iz naših krajeva, iz srca Istre. Ali iznad svega povezuju nas ove pokoncijske prilike, koje sve više nameću povezivanje i usku suradnju svih katoličkih kulturnih i naučnih institucija, pod vodstvom fakulteta. Uvjeran sam da će Teološka fakulteta u Ljubljani i u novom razdoblju vršiti onu zadaću koju joj povjeravaju Crkva i sadašnji svijet.

Pozdrav zastopnika Visoke teološke škole v Vidmu (Italija) prof. dr. Gian Carlo Menis-a:

Ho l'onore ed il piacere di portare alla Facoltà teologica di Lubiana — al suo eccellentissimo Cancelliere, al Decano, al Corpo accademico, agli alunni — in questa solenne Assemblea Giubilare, il saluto deferente ed affettuoso della Scuola Superiore di Teologia dell'Arcidiocesi di Udine.

A nome del Rettore e dei colleghi, desidero anzitutto esprimere la più cordiale **riconoscenza** per l'invito rivoltoci a partecipare a queste celebrazioni e per la cortese ospitalità riservatoci. E' questo uno squisito gesto d'amicizia, che noi abbiamo altamente apprezzato in tutto il suo significato umano e cristiano.

In secondo luogo io debbo porgere le **congratulations** più sincere per l'opera lusinghiera che la Facoltà Teologica di Lubiana ha saputo sviluppare, pur tra tante difficoltà, durante i suoi 50 anni di vita. Opera così importante per la promozione cristiana e culturale delle genti slovene; opera rigorosamente qualificata sul piano scientifico ed apprezzata anche in campo internazionale.

Finalmente io debbo formulare l'**augurio** più fervido perchè i programmi, le aspirazioni, le finalità che la Facoltà Teologica di Lubiana si propone per l'avvenire possano pienamente realizzarsi secondo le sue nobili tradizioni ed in uno spirito di rinnovata adesione alle esigenze dei tempi.

Permettetemi però che in questo augurio per il futuro io includa anche il voto che le relazioni e la collaborazione fra i nostri due Istituti possano nell'avvenire aumentare ed intensificarsi.

Non è qui il caso che io riproponga le complesse vicende che hanno unito nel passato e nel presente il popolo sloveno ed il popolo friulano in un comune destino storico. Sarà tuttavia sempre utile ricordare come dovrebbe essere esplicito impegno delle nostre Chiese locali quello di animare di valori cristiani i rapporti turistici, economici, culturali e politici che vanno sempre più intensificandosi fra i nostri due popoli.

In questo quadro le nostre istituzioni di studi teologici potrebbero e dovrebbero esercitare una proficua attività di stimolo e di chiarificazione.

Con questi sentimenti e con questi voti io auguro alla cara Facoltà Teologica di Lubiana il più radioso avvenire!

Pozdrav zastopnika Visoke bogoslovne šole v Celovcu dr. Karla Woschitza:

Prevzvišeni gg. škofje, cenjeni g. dekan, profesorji, študentje!

K 50 letnici Teološke fakultete v Ljubljani naj izrečem v imenu regensa dr. Karla Krannerja, profesorjev in bogoslovcev celovškega velikega semenišča iskrene čestitke in pozdrave. K vašemu jubileju rad prinašam naše veselje. 50 letnica je mladost. Mladost odprta za vprašanja in probleme današnjega časa. Treba bo nam vsem z vso močjo — kot pravimo — vitam impendere veritati, zavedajoč se, da pomeni biti človek spreminjati se, biti popoln pa čestokrat se spremeniti k resnici. V tem smislu želim Teološki fakulteti v Ljubljani ad multos et felicissimos annos!

Pozdrav zastopnika tržaških slovenskih duhovnikov in tržaškega bogoslovnega semenišča škofovega vikarja v Trstu dr. Lojza Škerla:

Iz Trsta Vam prinašam prijateljski pozdrav vseh tistih, ki se danes veselijo s Teološko fakulteto tu v Ljubljani; predvsem naših slovenskih tržaških duhovnikov in tržaškega bogo lovnega semenišča. Prinašam skromno, a iskreno voščilo, ki bi ga rad izrazil s prošnjo k nebeškemu Očetu.

Dobri nebeški Oče naj podeli učiteljem in učencem Teološke fakultete dovolj milosti, razsvetljenja, poguma, dobre volje in prizadevnosti za vztrajno, temeljito, a ponižno raziskovanje in odkrivanje božje resnice in dobrote. Teološka fakulteta naj z njegovo pomočjo skrbi, da bo slovenski človek vedno bolj spoznal in vzljubil našega Gospoda Jezusa Kristusa in njegovo ter našo Cerkev. Bog Vas živi!

Pozdrav zastopnika sombatheljske škofije dr. Vince Molnárja, škofovega vikarja v Szombathelyu:

V imenu sombatheljskega škofa Sándorja Kovácsa in bivšega rektorja bogoslovja, dr. Gyula Géfina se zahvaljujem za vabilo na Vašo lepo jubilejno proslavo. G. škof se je vabila zelo razveselil in ga zelo ceni. Zato je izbral in poslal mojo osebo sem, da bi zastopal sombatheljsko škofijo in da bi izrazil njegove lepe pozdrave g. nadškofu ter vsem gg. slovenskim škofom, g. dekanu in vsem gg. profesorjem Vaše Teološke fakultete. Nadalje izražam njegove dobre želje, da bi Teološka fakulteta v Ljubljani mogla v miru opravljati svoje delo in da bi tudi v bodoče tako uspešno delovala.

Sombatheljska škofija je edina med madžarskimi škofijami, ki meji na Slovenijo. Od svoje ustanovitve je imela stalne stike s Slovenci, saj je imela pred prvo svetovno vojsko več kot 20 slovenskih župnij in tudi sedaj ima tri župnije, ki imajo slovenski govoreče župnike. G. škof vedno z veseljem omenja, da je bil prvi duhovnik, ki ga je posvetil, Slovenec. Ko je lani obhajal 25-letnico svojega škofovstva, je koncelebriral s tistimi, ki jih je prve posvetil in med temi je bilo pet Slovencev.

Bivši rektor dr. Géfin se rad spominja tistih duhovnikov iz Slovenije, ki so bili med zadnjo vojno gojenci bogoslovja v Szombathelyu. Omenja jih kot luč semenišča. Za vzor jih je postavljaj drugim glede pridnosti, vedenja in pobožnega življenja. Po vojni so se vezi začasno pretrgale. Pred 6—7 leti pa so se znova poživile in te vezi so za naše duhovnike zelo koristne. Torej jih gojimo še naprej, da se po besedah g. dekana »bolj spoznamo, vzljubimo in si pomagamo«.

Od avgusta letos do avgusta prihodnje leto slavimo tisočletni jubilej pokristjanjenja madžarskega naroda. Tudi krščanstvo so Madžari v glavnem prejeli od Slovanov. Torej so se njihovi stiki s Slovenci pričeli že tedaj. Zato se spodobi, da se z Vami veselimo in slavimo ob Vašem jubileju. Zato iz srca želim, da Vaša fakulteta: vivat, crescat, floreat!

Pozdravno pismo rektorja slovenskega zavoda »Slovenicum« iz Rima dr. Maksimilijana Jezernika je na proslavi prebral gojenec tega zavoda g. Edi Skulj:

Gospod veliki kancler, gg. škofje, g. dekan, gg. profesorji, gostje, sobratje duhovniki in bogoslovci!

V imenu vodstva in študentov slovenskega zavoda v Rimu iskreno čestitam ljubljanski Teološki fakulteti za njen zlati jubilej. Vsi slovenski duhovniki, ki študiramo v Rimu z veseljem gledamo pol stoletja dolgo pot ljubljanske Teološke fakultete. Kolikim slovenskim duhovnikom doma in po svetu je bila Alma Mater in vsi ti se je z veseljem spominjajo. Veseli nas njena visoka znanstvena raven in njen ugled, ki ga uživa v svetu. Prosimo Očeta resnice, naj bogato blagoslavlja vse njene napore, da bi prodrla v bistvo slovenske duše, jo prikazala drugim Cerkvam, jo povezala s Petrom in ji razsvetlila pot k viru življenja.

Želimo in upamo, da bo odpirala vrata v skrivnost teologije in s tem v poslanstvo duhovništva še mnogim rodovom slovenskih duhovnikov in budila med slovenskim narodom krščansko in narodno zavest.

Pozdravna pisma in brzojavke

Čestitka prefekta rimske Kongregacije za katoliško vzgojo
kardinala Garrone-a ljubljanski Teološki fakulteti ob zlatem jubileju

Kardinal Garrone je ob tej priliki poslal velikemu kanclerju Teološke fakultete, metropolitu dr. Jožetu Pogačniku sledeče pismo:

Excellentissime Domine,

sacris his nuperis festivitibus volventibus, Excellentiae Tuae Rev. mae libuit me certiore facere de instante celebratione QUINQUAGESIMI ANNI ab ista inita THEOLOGICA FACULTATE LABACENSI, simul comiter efflagitans ut ipse per me solemnitati interesset Vestrique gaudii partem Vobiscum praesens sumerem. Hisce dein diebus Clar. mus Dr. Guilielmus Fajdiga, eiusdem Facultatis Decanus, iteratas suas preces ad eundem finem scripto humaniter adjunxit.

De his, Exc. me Magne Cancellari, enixas Tibi gratias refero, quippe quod et sincerum animum Vestrum amnino exploratum habeo et commune gaudium participatione mea augere certe vellem. Attamen, prouti ore praeteritis diebus Tibi significavi, et quotidiano officio et praeassumptis cum ceteris conventionibus plane impediatur quominus ad Labacum optatum institutum iter. Dolenti igitur animo Te adprecior ut excusatum me habeas et, ceterum, me Sacramque hanc Congregationem inter Vos praesentes habere velitis.

Vota quae Facultati, hac in occasione, proferenda censeo, ea volo quae Concilium Vaticanum II universo catholico orbi de studiis theologicis summa sua auctoritate protulit. Agitur nempe de Theologia sapienter prudenterque renovanda, tum quoad materiam tum quoad methodos didactico-paedagogicas. Uti noveritis, haec satis assumpta ac edicta prostant in documento »Normae quaedam« inscripto, cuius praescriptiones recognitis Facultatis Vestrae Statutis diligenter iam applicavistis.

Mihi potius liceat Facultatis et Docentes et Discipulos vehementer hortari, ut nullis parcant curis neque laboribus ad Sacram Theologiam penitus scrutandam amanter addiscendam, scite illustrandam ac vulgandam, salutariter vitae applicandam. Absque dubio aequo prorsus animo opus est, ut huiusmodi ecclesialis missio optatis fructibus expleatur, ne in extremas partes unquam incidatur, exitialia forte damna animabus inferendo.

Mihi etiam liceat Excellentiam Tuam, Auctoritates Academicas, Professores et Discipulos paterno vividoque affectu salutare, atque innumera vota facere ut Facultas Theologica Labacensis, sicut in transactis quinquaginta annis, ita et in posterum supernis luce ac fervore mentes cordaque nobilis Slovenicae Gentis et illustret et inflamet, uberes felicesque fructus religioso civilique consortio in dies crebriores afferendo.

Dum omnimodas coelestes in Te benedictiones invoco in omnesque celebrationibus adstantibus vel quomodolibet participantibus, honori ac gaudio mihi duco obsequentissimo Te animo prosequi atque manere

*Excellentiae Tuae Rev.mae
in Ch. J. add.mus
Gabriele Maria card. Garrone*

Apostolski delegat Svete stolice v Beogradu msgr. Mario Cagna je dekanu teološke fakultete ob praznovanju njene petdesetletnice poslal sledečo brzojavko:

Negotiis praepeditus ut veniam ad vos quinquagesimum annum a constitutione Facultatis Theologicae Labacensis sollemniter agentes praesens spiritu vota maxima omnibus offero; Deum precor ut clarissima Facultas sanctitatem ac scientiam fovendo totó ordini presbyterorum quam validius servire possit.

Observeranter in Domino

*Martus Cagna,
delegatus apostolicus*

General Družbe Jezusove Pedro Arrupe, je velikemu kanclerju Teološke fakultete metropolitu dr. Jožefu Pogačniku ob jubileju fakultete poslal tole brzojavko:

Per manus Excellentiae Vestrae velim exprimere Facultati Theologicae Labacensi spiritualiter participans festivitati quinquagesimi anni iubilariis sinceris congratulationes simulque vota facio ut Facultas Labacensis semper maneat validum in Slovenia testimonium nuntii evangelici Christo eiusque Ecclesiae sub Romano Pontifice inserviens.

Pedro Arrupe

Zadarski nadškof msgr. Marijan Oblak je poslal Teološki Fakulteti v Ljubljani ob njenem jubileju sledeče pozdravno pismo:

U povodu 50-godišnjice osnutka Bogoslovnog fakulteta u Ljubljani u ime Zadarske crkve in svoje osobno izričem Vam najsrdačnije čestitke pridružujući se Vašoj radosti i zahvalnosti Bogu za vse primjeno učinjeno dobro.

Više je naših svećenika poslije I. svjetskog rata studiralo bogoslovske nauke na Bogoslovskom fakultetu u Ljubljani, i oni čuvaju sa zahvalnošću najlepše uspomene na svoje profesore i poglavare.

Uglednom Bogoslovnom fakultetu želim u daljnoj budućnosti napredak, uspjeh in Božji blagoslov.

S odličnim poštovanjem odani Vam in D. no:

*Marijan Oblak,
nadbiskup*

Rektor zadarske Visoke bogoslovne šole dr. Martin Kirigin, OSB, je poslal ljubljanski Teološki fakulteti ob njeni 50-letnici naslednje pozdravno pismo:

Prigodom pedeset godišnjice uspostave Vaše TEOLOŠKE FAKULTETE u Ljubljani primite naše srdačne čestitke!

U kratkom razdoblju rada postigla je Vaša Fakulteta velike uspjehe u teološkim i filozofskim disciplinama. Zadužila je ne samo slovenski nego i hrvatski narod svojim zaslugama. Mnogi svećenici iz ovih krajeva bili su Vaši studenti. S velikom zahvalnošću sjećaju se svojih profesora.

Želimo obilje Božjeg blagoslova na Vaš rad u životu druge polovice stoljeća Vaše fakultete!

Uz poštovanje pozdravlja:

*dr. Martin Kirigin, OSB,
rektor*

Pozdravno pismo provinciala slovenskih kapucinov p. Boleslava Polanskega:

Ob slovesnostih zatega jubileja Teološke fakultete v Ljubljani se tudi mi, slovenski kapucini, skupaj z Vami radujemo, veselimo, čestitamo in se Bogu zahvaljujemo.

K temu veselju in hvaležnosti nas nagiba več razlogov:

Skupaj z Vami smo hvaležni Bogu, da nam je po tolikih stoletjih dal svobodo, da imamo v slovenski skupnosti možnost razvoja teološkega študija v svojem jeziku, na svojih tleh, v svoji kulturi, v središču slovenstva — v naši beli Ljubljani.

Zahvaljujemo se vodstvu ljubljanske nadškofije, da nam je s toliko naklonjenostjo zaupala vodstvo župnije sv. Štefana in tako omogočila, da imajo naši študentje-kleriki svoj dom in lahko obiskujejo Teološko fakulteto. Več kot 30 let smo hrepeneli in želeli priti v Ljubljano, da bi tudi našim klerikom in patrom omogočili višji študij na Teološki fakulteti v domovini. Za to naklonjenost smo iskreno hvaležni nadškofiji!

Zahvaljujemo se vam g. dekan in vašim gg. profesorjem za vaše prizadevanje, da naša mladina dobiva potrebno in sodobno teološko izobrazbo. Zelo smo Vam hvaležni, ker ugotavljamo, da so naši patri, ki so diplomirali na Vaši fakulteti, usposobljeni za pastoralno delo in nadaljnji študij, zadovoljni in srečni.

Naša hvaležnost pa naj obenem izzveni kot močna prošnja troedinemu Bogu, da bi Sv. Duh razsvetljeval in vodil Teološko fakulteto v njenem nadaljnem razvoju, v edinosti božjega Sina — večne Modrosti, v dobrobit celotne slovenske skupnosti in vsega človeštva!

Facultas Theologica vivat, crescat, floreat!

*P. Boleslav Polanski,
provincial*

Pozdravna brzojavka provinciala slovenskih jezuitov p. Pavla Berdena:

Slovenski jezuiti se veselimo z Vami ob petdesetletnici Teološke fakultete in Vam čestitamo! Želimo, da bi fakulteta tudi v prihodnosti bila slovenskemu narodu luč, ki sveti v temi.

*P. Pavel Berden,
provincial slovenskih jezuitov*

Pozdravna brzojavka rev. Rudolfa Praznika, župnika pri sv. Vidu v Clevelandu:

V zavesti, da smo tudi izseljenci del slovenskega naroda se clevelandski Slovenci pridružujemo obhajanju petdesetletnice ljubljanske Teološke fakultete. Iskreno obžalujemo, da je bogoslovna fakulteta izločena iz sklopa slovenske univerze. Fakulteti izražamo priznanje in čestitke za njene zasluge pri versko kulturnem dviganju naroda in ji želimo nadaljne uspehe!

*Rev. Rudolf Praznik,
župnik pri sv. Vidu*

Spomin mrtvih

(Govor prodekana dr. Stanka Cajnkarija ob grobovih na proslavi 50-letnice teološke fakultete v Ljubljani)

»Smrt ne nastopi šele v trenutku, ko nas samih ni več, ampak že tedaj, ko preminejo naši bližnji,« pravi Nikolaj Berdjajev, pri katerem sem si pred več kakor tridesetimi leti sposodil nekaj misli o življenju in smrti. Po naši katekizemski definiciji je naš bližnji vsak človek, bodisi prijatelj ali sovražnik. Romano Guardini, svetovalec v letih naše mladosti, pa dodaja, da postane človek naš bližnji šele takrat, ko smo ga z ljubeznijo sebi približali. Vsekakor so gospodje, ki tukaj v varstvu dveh pokojnih slovenskih nadškofov čakajo na vstajenje, bili blizu nam vsem, ki smemo njihovo znanstveno in vzgojno delo na teološki fakulteti nadaljevati. Ne vem, koliko smo jih s svojimi predavanji in spisi približali tudi svojim slušateljem. Če je v knjigah življenja na straneh, ki so namenjene hvaležnosti, še kakšen dolg, ga bomo morali poravnati, še preden bo smrt onemogočila naše delo. Drobec dolga bi hotel odplačati s svojim današnjim spominskim obiskom, ki bi naj ne bil samo dejanje zapoznele vljudnosti. Ker se je okrog obeh škofovskih grobov zbralo že veliko število duhovniških, med njimi ne malo grobov profesorjev teološke fakultete in ker leže trupla nekaterih tudi na drugih pokopališčih, ne bo mogoče naštetih imen in razložiti zaslug posameznikov. Sicer pa nismo na nekakšnem kolektivnem pogrebu, temveč le v povečani predavalnici teološke fakultete, kjer meditiramo o smrti, ki vodi v življenje.

Eshatologija, nauk o tem, kar je najzadnje, pa prav zato najvažnejše in najodločilnejše, je pravzaprav naš skupen predmet, predmet vseh profesorjev in slušateljev, to je doktrina, ki jo tako ali drugače vsi predavamo in poslušamo in iz katere stalno opravljamo izpite, ki se nam ne smejo ponesrečiti.

V času, ko je bila vera v Boga nekaj po sebi umevnega in krščanstvo od vsega ljudskega občestva priznan svetovni nazor, je bila eshatologija preprost dodatek k važnim dogmatičnim vprašanjem. Stari profesorji in kateheti so naredili iz nje sredstvo za ohranjevanje strahu božjega. Zato so postavili nauk o peklu na zelo vidno mesto. Sedaj bi bilo morda že prav, če bi z eshatologijo začeli. Tako bi se bolj približali osrednjemu problemu sodobne filozofije, ki je preplavila naš svet s svojim tolmačenjem smrti, kot edine poslednje stvari, ki ji nič več ne sledi, ne sodba, ne pekel, ne vice in ne nebesa. Ko smo mi, kar nas je najstarejših, študirali filozofijo in teologijo, še ni bila smrt tako osamljena in zavržena. Bila je sicer dejstvo, vendar so ljudje še vedeli, da sledi smrti sodba, čeprav so dvomili o možnosti take božje sankcije za grehe, kakor so jo poznali iz naših pridig. Na tihem so vendarle upali, da bodo kljub svoji občasni nezvestobi ob prehodu v večnost padli v roke Boga, ki je ljubezen. V zadnjih desetletjih pa se je marsikaj spremenilo. Misel na Boga je zamirala in je v mnogih srcih čisto zamrla. Ne moremo reči, da je umrla zaradi filozofov, ki so Bogu dali slovo, čeprav so marsikomuro vero resnično vzeli. Povedali so pač to, kar so mnogi varovali kot svojo skrivnost, ki

si je niso upali razodeti. Pa niso vsi, ki so dali Bogu slovo, odšli v isto smer. Nekateri so poslednje stvari prenesli na ta svet, ker so dali čast, ki gre Bogu, človeštvu kot celoti. Tragika in nesmiselnost smrti posameznika je utonila v zaupanju na relativno nesmrtnost človeštva, ki šele išče svojo popolnost, ker je božja popolnost pač samo iluzija. Tako je tudi življenje posameznika dobilo drobec smisla. Druga skupina, na žalost zelo velika, pa je odšla v drugo smer, v kaos nesmisla in absurda.

Martin Heidegger, eden prvih filozofov, ki so postali preroki novega gledanja na svet, ne verjame v Boga, misli pa, da je smrt svojska človekova možnost. Samo tisti, ki se prostovoljno hoče kot bitje — za — smrt, more zaživeti pristno, celostno življenje. Drugi veliki eksistencialist Sartre pa že pravi, da je to velika zmeta. Smrt je v resnici popoln nesmisel. Smrt ni moja možnost, ampak je slučaj brez smisla. Z njo je vse končano, tudi svoboda in samosvest, ki bi hoteli večno živeti. In če je smrt nesmisel, je tudi življenje absurd. To modrost ponavlja danes armada mladih in starejših. Pri nas hočemo iz milijonov absurdnih eksistenc zgraditi celo idealno človeško družbo.

Naši najstarejši pokojniki, ki počivajo tu ob škofovskem grobu, bi se taki filozofiji gotovo prestrašeno začudili, če bi se z njo srečali. Najbrž bi bili vsaj tako brez moči pred njo, kakor smo mi, ki smo se nanjo že nekako navadili. Saj prodira celo v teologijo, ki je začela govoriti o božji smrti, vendar povsem drugače, kakor govorimo mi o resnični smrti Sina božjega.

Meditacija o smrti na grobovih umrlih profesorjev teologije je namenjena v prvi vrsti iskanju resnic in dolžnosti, ki bi naj nam živim pomagale opravljati službo učiteljev božje modrosti. Ker pa je obenem dejanje ljubezni do vseh mrtvih, ki so odšli skozi vrata večnosti, da bi tam našli svoj mir in svojo srečo, ima pomen tudi za njihovo dokončno očiščenje, če so ga še potrebni. To je poleg ljubezni in molitve skoraj vse, kar jim moremo dati. Vendar mislim, da je v perspektivi večnosti važnejša naša želja, da bi s svojim iskanjem resnice dali svetlu, ki samega sebe tolaži z nesmisлом in absurdnostjo, čim pravilnejšo razlago svoje eshatologije. Tista preprosta, ki smo jo razlagali pobožnim ženicam, ne bo dovolj. Če prvi zadnji stvari, smrti, sledi še sodba in posledice pravdoreka te sodbe, potem smrt ni nesmisel in življenje ne absurd, če si z napačnim ravnanjem razgledov v večno življenje ne zapremo.

Hans Urs v. Balthasar ugotavlja, da že dolgo ni izšla knjiga, ki bi zadnje stvari — posebno kazni pekla, prikazala v sprejemljivi luči. Zato pridigarji o večni kazni ne govorijo radi ali pa vobče ne govorijo. Če je res, da so tã éshata pravzaprav na prvem mestu, potem je ta molk zgrešen. Res pa je, da bi ne smeli uporabljati Dantejevih grozotnih slik, ki so odmev srednjeveške miselnosti. Najbrž ni v skladu z vero v odrešenje, če govorimo o smrti in sodbi tako, da si ljudje bolj žele dokončne smrti, kakor pa vstajenja od mrtvih. V naših teoloških knjigah je mnogo eshatološkega. Ker stari testament o vstajenju dolgo časa ničesar ne ve, je ves ta čas smrt resničen konec. Zato ima ceno in vrednost samo življenje na tem svetu. Jobova knjiga, Kohelet, Psalmi, so zakladnica pesimističnih misli, ki bi se jih mogli poslužiti ateistični eksistencialisti, če bi ne vedeli, da ti pisatelji kljub absurdnosti smrti niso odpovedali zvestobe Bogu.

Absolutna smrt ni nujno advokat nevere. Starozavezni očaki mirno legajo v grob k svojim prednikom, ker je to volja božja. Zanje je smrt vsaj božja dekla, če že ni sestra, kakor je bila sv. Frančišku Asiškemu, ki je v večno življenje bolj trdno verjel kakor v zemeljsko. Smrt ni takšen misterij, kakor je »iniquitas«, greh — hudobija.

Da tudi končamo s filozofom Berdjajevim, navedimo še eno njegovo misel: »Smrt je najgloblje in najbolj značilno dejstvo življenja, ki dvigne slehernega smrtnika nad vsakdanjost in plitvost. Samo ona stavlja v svoji globini vprašanja o smislu življenja... Življenje je samo zato vzvišeno, ker vključuje smrt, ki spričuje, da je človek poklican k najvišjemu življenju. Brez nje bi bilo življenje grdo in nesmiselno. Med življenjem v času in večnim življenjem se razprostira prepad, ki ga ni mogoče premostiti drugače kakor s smrtjo.« Čeprav zvene besede paradoksnost, so vendarle resnične.

Vem, da nevernih s samimi besedami ne bomo prepričali. Pravi dokaz za resničnost krščanstva je življenje iz Kristusa. Pravi dokaz za smiselnost naše smrti je naše umiranje, ki se začne zelo zgodaj in traja do zadnjega diha. Vem, na smrtni postelji smo vsi zelo bedni. To zadnje dejanje našega umiranja je samo po sebi revno in bedno. Kaj mislimo o smrti, moramo izpričati, ko smo sredi življenja, s svojo krščansko vedrostjo, s svojim brezmejnim zaupanjem v končni smisel eksistence, s svojo ljubeznijo do vsega, kar je božje in človeško.

Tako se je poslavljajal od življenja naš † veliki kancler nadškof Anton Vovk. Veder in nasmejan, čeprav je vedel, da bo moral zgodaj oditi s tega sveta. 50 let, to je število, ki ga je Bog prisodil nam, ki smo Prešernovi sorodniki, je imel navado reči. Ker mu je bilo navrženih kar dvanajst let, je sprejel ta dodatek z veselim srcem in z razumevajočo dobrotnostjo do svojih duhovnikov in vernikov. Naj s svojimi duhovniki in verniki v miru počiva v slovenski zemlji, ki mu je bila tako pri srcu.

Teološka fakulteta nekoč in danes

(Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice
Teološke fakultete v Ljubljani)

FACULTAS THEOLOGICA OLIM ET HODIE

Obhajati komaj petdesetletni jubilej fakultete, kakršne sodobna družba ukinja kot javne ustanove, se pravi, slovesno doživljati anahronizem njene ustanovitve same, vsekakor pa se globoko zavedati problematike fakultete kot ustanove v okviru univerzitetnega šolstva; kajti *facultas* še danes prav tako kakor nekoč pomeni dobesedno eno izmed možnosti za izbiro visokošolskega študija v vesoljstvu vseh znanosti, ki je *universitas litterarum*. Zato je samostojna fakulteta zunaj okvira univerze tako historično kakor sodobno gledana tako rekoč *contradictio in adiecto*.

Ker pa se je to nihanje med biti in nebiti naše fakultete, z njo pa tudi naše celotne slovenske univerze v Ljubljani v njenih nastavkih, začetkih in nadaljevanjih, začelo že l. 1595, tako da obhajamo že njen 375-letni jubilej, posebno pa ker je v njenih sporadičnih začetkih in nadaljevanjih skozi vseh teh 375 let edino teološka šola ohranjala svojo nepretrgano kontinuiteto, zato imamo v tej razširjeni zgodovinsko jubilejni perspektivi kar izzivalno pobudo za širše razmišljanje o vlogi, ki jo izpolnjuje univerza ali boljše fakulteta kot najvišja šolska ustanova v življenju in prizadevanju posameznika in družbe.

Ali in koliko fakulteta človeka oblikuje, vzgaja, usmerja in vzpodbuja k napredku? Kratko v šolski terminologiji: koliko fakulteta človeka res uči?

I

Zgodovina in sodobnost, preteklost in sedanjost, nam odkrivata v tem svojevrstno zapleteno dialektično napetost in življenjska nasprotja, ki bi jih mogli izraziti v treh stavkih, kar klasičnih parafrazah.

1. *Non vita, sed schola docet*

Ne življenje, marveč šola uči. Tako vsaj je bilo nekoč. Ta trditev je na glavo obrnjena parafraza klasičnega stavka: *non scholae, sed vitae discimus*.

Je pa v tej misli temeljna teza, ki jo je postavil že začetni razvoj univerze sploh. Ob *sacerdotium in imperium* je v 12. stoletju stopila univerza kot nova, vodilna oblikovalna sila duhovnosti.¹ Šola, zlasti najvišja, kakor je fakulteta z univerzo, je bila v visokem srednjem veku, ko so se začele univerze ustanavljati, glavni, pravzaprav sploh (do neznatnih izjem) edini izobrazujoči dejavnik takratnega človeka, tako da ni čudno, če je univerza

¹ Prim. R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung, Freiburg-München* (Alber), 1957, 119.

imela celo svojo avtonomijo, bila je kakor država v državi, universum, vesolje zase. Vzroki tej osamitvi ali izolaciji in samostojnosti, z njo pa odličnosti hkrati, so bili v redkosti, to je maloštevilnosti in z njo izjemnosti fakultete, njene izobrazbe in njenih stanov v sredi takratne družbe.

Zato pa sta bila tudi akademski poklic in akademska čast posebna odlika, intelektualna in moralna; predstavljala sta pred družbo kmalu duhovno aristokracijo, ki je hočeš nočeš zasenčevala krvno in dedno plemstvo, to pa tembolj, ker je le-to s svojim viteškim stanom vred ostajalo še dolgo nepismeno. Saj je zanimivo vedeti, da je ostal celo Karel Veliki, prvi veliki pobudnik šolstva na kraljevskem prestolu, vse življenje nepismen.

Ta redkost in odličnost visokih šol pa sta imeli svoje vzroke predvsem v dveh okoliščinah: ni še bilo tiska in ne obveznega splošnega šolstva; zato so bile knjige redke in število nepismenih veliko. V pomanjkanju knjig pred Guttenbergom je iskati tudi razlog za prvotno metodo visokošolskega pouka, ki je bila v predavanju, pravzaprav branju (*lectio*) ali celo predbranju (*praelectio*). In če imamo še danes težišče v predavanjih, je to samo dokaz, da še tičimo v srednjem veku, kakor da študent nima knjige in ne zna brati sam.

Temu vseobvladajočemu izobrazbenemu vplivu (visoke) šole je pripisovati tudi zanimiv premik v pojmu učenca in učnega predmeta že izza rimskih časov: *discipulus* in *disciplina* (*dis* — *capere*), kjer pomeni red ali strahovanje (vzgojo) hkrati tudi učni predmet in pozneje znanstveno stroko. Tu smo v recipročni vplivnosti: šola (stroka) je zahtevala disciplino (red) in disciplina (stroka) je delala šolo (red).

Kultura pomeni za človeka res dobesedno red; urejenost, strogost in doslednost vnaša v mišljenje in ravnanje posameznika — učenca — prek njega pa tudi v družbo. Kultura je disciplina nature.

Prav zato pa je polagoma pod vplivom življenjskih, izvenšolskih dejavnikov dobilo zgolj šolsko znanje oziroma šolska znanost tudi obratno vedno slabši prizvok, peiorativni pomen: sholastika, ki je ostala tipična ravno za teološko fakulteto, njeno teologijo in filozofijo. Krstili so jo humanisti in s tem napovedali novo strujo in novi vek v zgodovini zahodne kulture.

2. Non schola, sed vita docet

Ne šola, temveč življenje uči. To velja danes bolj ko kdaj poprej. Odkar je tisk začel nadomeščati rokopis, se sredstva izobrazbe in z njimi znanje posreduje vedno bolj neodvisno od tradicionalnih šolskih sistemov. Tisk ob postopnem razvoju tehnike z iznajdbo in uvajanjem prej nepoznatih množičnih občil (dnevnega časopisja, magazinov, letakov, raznih avdiovizualnih pripomočkov, ilustracij, reklam, filmskih predstav, radia in televizije itd.) nudi vsakemu človeku, samo da zna brati in odpirati oči in ušesa, vsak dan sproti kopico vsebinskega znanja, poklicnih in strokovnih informacij, in vse to večkrat celo na delovnem mestu samem, med dnevnim opravilom, tako da mu ni treba v ta namen opuščati dela in službe, niti porabljati dragocenega časa, ki bi ga sicer zahtevala redna

šola v celoti zase, in to kar cela leta. Danes nam »življenje« nadomesti in nudi celo tisto znanje, ki so ga v stoletjih šole imeli za posebno prednost prav šolskega pouka samega, to je učenje jezikov. V intenzivnih tečajih si danes prizadevni ljudje pridobe v treh ali štirih mesecih boljše jezikovno znanje ko prej povprečni učenec v osmih letih gimnazije. Ugovor, da je to znanje pač bolj površno in luknjičavo, utihne ob zagatnem molku ljudi z zgolj šolskim znanjem jezikov brez intenzivnega tečaja, ki ga nudijo danes razne ustanove in povrh praksa ob načrtni izmenjavi obiskov ali pa celo ob bencinskih črpalkah, na letoviščih itd.

Danes se vpliv življenja na naše znanje in oblikovanje človeške osebnosti ne kaže samo v delovnem času, ampak tudi v prostem času; saj je oblikovanje prostega časa (šport, izleti, različni konjički ali hobbyji itd.), že v precejšnji meri posvečeno pridobivanju znanja, za katero ima človek osebno veselje, ki pa mu ga šola in življenjski poklic oziroma služba niti ne dajeta niti ne zahtevata.

Tako se danes tako imenovani šolski čas vedno bolj umika delovnemu in zlasti prostemu času, skratka učni vpliv šole se vedno bolj krči, učni vpliv življenja pa vedno bolj raste. Če bi danes naredili statistično razporednico (ki pa je eksaktno tako rekoč neizvedljiva) znanja, ki ga nudi 'šola', in znanja, ki ga nudi 'življenje' neodvisno od šole, bi dobili presenetljivo nesorazmernost, disproporcionalnost. Ugotovili bi nekaj, česar se sodobna družba ne zaveda prav, da imajo namreč ljudje ogromno, morebiti tričetrtinsko ali še večjo večino vsega svojega znanja — ne iz šole, marveč iz življenja po medsebojnem občevanju in že omenjenih množičnih občilih. Razen temeljne splošne izobrazbe in neposrednega znanja, ki ga daje stroka ali disciplina sama, imamo vse vsebinsko bogastvo, vse, kar je za prakso in življenje potrebno, a zlasti tudi, kar človeka osebno nazorsko usmerja in mu oblikuje osebnostni lik, od vseobvladajočega vpliva, ki izhaja iz življenja in njegove nenehno delujoče, nevidne galvanoplastike, ne pa iz šole.

Odtod tudi zanimiv pojav, ki je specifični izraz sodobnosti, da danes v družbi vedno bolj izginja razlika med različnimi formalnimi stopnjami izobrazbe, zlasti med srednje in visokošolsko, akademsko ali fakultetno izobraženim človekom. Ta izravnava ali nivelizacija ni morda samo v tem, da lahko danes izjemno študira univerzo tudi človek brez srednješolske mature ali da lahko postane »ravnatelj« podjetja tudi nekdo, ki nikoli ni videl nobene fakultete; temveč predvsem v tem, da ima lahko dejansko človek brez fakultetne izobrazbe pod opisanim vplivom sodobnih izobrazbenih dejavnikov polagoma enako znanje in širino duhovnega obzorja kakor človek s fakultetno izobrazbo, čeprav bo kritično oko na njem pogrešalo sistematičnost in patino prave osebnostne akademske formacije.

Odločilno pri tem pa je dejstvo, da iz potrebe življenja nastajajo iz desetletja v desetletje vedno številnejši izvenšolski, zlasti pa izven fakultetni znanstveni, raziskovalni in učni zavodi, instituti, ustanove ali fundacije, centri ali središča, komiteji ali odbori, teami ali skupine in krožki, a tudi razne stalne konference, posvetovanja in svetovalni organi ter tečaji, kongresi in sestanki, ki nudijo strokovno, nadaljevalno in specialistično znanje. Vse to so stvari, ki so bile nekoč izključno področje ali domena fakultet ali univerz.

Dosledno s tem tudi doktorate in akademske stopnje podeljujejo danes že tudi izven univerz in fakultet (na akademijah); skratka fakulteta kot šola, ki raziskuje in uči, ima vedno manjši oblikovalni vpliv na izobrazbo sodobnega človeka.

A tudi obratno velja povedati, da se danes mlad človek raje zaposli v kakih izvenšolskih ustanovah kot na fakulteti, ne samo ker je drugje bolje plačan, temveč tudi zaradi večjih možnosti 'fakultet' za znanstveno raziskovalno delo in kariero. Tako fakulteta, ki je imela nekoč vodilno znanstveno raziskovalno in pedagoško izobraževalno vlogo postopno vedno bolj izgublja prvo, a tudi druga drsi vedno niže v ozadje svojega prejšnjega vodilnega mesta. Že v 17. in 18. stoletju vodilni filozofi niso bili več profesorji na fakultetnih katedrah (Descartes, Locke, Hume, Spinoza itd.)

To velja danes že bolj ali manj za vse fakultete. Najprej se je začelo to kazati na področju tehnike, in sploh v inženirskih poklicih, ki imajo v proizvodnji boljše položaje ko na fakulteti.

A tudi teologi ugotavljajo, da nabor za koncilске očete ni bil na fakultetah in tudi številni pokoncilski odbori (komisije) se snujejo izven fakultet in pretežno brez njihovih članov. Če je glavni razlog za to v okoliščini, da pač teh odbornikov ni treba posebej habilitirati in pošiljati na specializacijo, kakor to zahteva fakultetna kariera, da je torej tak komite bolj poceni ko šola, potem to seveda še nikakor ne predstavlja stvarno reševanja vprašanj; kajti z golim imenovanjem za člana kakšnega odbora še nihče ni postal strokovnjak in specialist za njegove naloge. Vsekakor pa so danes tudi pri teologih razmere poskrbele za to, da imajo povprečni duhovniki v praksi boljši položaj ko na fakulteti, zato gredo mladi duhovniki rajši v prakso ko na fakulteto, kajti niti finančni položaj niti zunanji ugled fakultetnega profesorja danes ni tak, da bi pri mladih odtehtal napor, ki bi ga morali vložiti v znanstveno delo in habilitacijo za profesorja.

Življenje torej danes v mnogočem daje in zahteva obenem bolj vsestransko formacijo z ene strani, z druge pa celo temeljitejšo specializacijo ko tradicionalne oblike šole v kalupu starih fakultet. Življenje je prožnejše in prilagodljivejše. Šola daje disciplino, življenje pa odpira fakultete — v dobesednem pomenu, možnosti v nedogled. Zato tudi sodobna šola odpira vedno nove fakultete. Pojem in obseg klasičnih fakultet postaja preozek.

K. Jaspers jih v svojem nagovoru ob zopetni obnovitvi najstarejše nemške univerze (1386) v Heidelbergu l. 1945 ob razpadu nacizma, takole opredeli: »Za temeljne potrebe naše človeške biti so bile ustanovljene tri fakultete: teološka za zveličanje duše, juridična za ureditev zemeljskega občestva in medicinska za telesno zdravje. Te tri pa dobe svojo podzidavo v spodnji, filozofski fakulteti: ta obsega cel kozmos znanosti, temeljne znanosti, na katerih sloni vsa praksa.«²

Če smo šolo postavili ob življenje, smo tako rekoč samo nakazali razliko ali dvojnost med kulturo in naravo. Toda med obema je še tretji dejavnik, ki vpliva na oba: na šolo s kulturo in na življenje v naravi, in to je tekma, boj, trenje, spor, prizadevanje, v katerem je že stari Hera-

² K. Jaspers, Philosophische Aufsätze, München (Piper), 1967, 9 sl.

klit videl začetnika ali pobudnika vse dejavnosti: ho polemōs pater panton. Boj je oče vsega.

Tako imamo ob tezi: šola, in antitezi: življenje, še sintezo, ki je boj, torej:

3. nec vita nec schola, sed militia docet.

Niti šola niti življenje samo, marveč boj uči: boj, najsibo v »šoli« ali v »življenju« ali »službovanju«. Tako stopi trojica: universitas (šola), sacerdotium (duhovništvo) in imperium (država) v drugo luč: šolanje, življenje, vojskovanje (pravzaprav službovanje, ker izraz militia ima večumen pomen).

Lahko bi tudi takole rekli: šolanje je statično, življenje je razvojno, kultura pa je revolucionarna, torej mora imeti svojo pobudo v posebni dinamični, razgibani, prevratni, bojeviti, sporni, prizadevni in tekmovalni strani človeškega udejstvovanja, torej to, kar latinsko bellum, certamen, luctamen, luctatio, militia, borba, napor, tekma, prizadevanje.

Sine ira et studio ne gre v službi življenju, čeprav ima ravno akademska šola s svojo znanstvenostjo ta stavek za svojo devizo. V latinščini ima podoben pomen kakor studium = prizadevanje tudi beseda industria. Tako se nam odpre zanimiva zveza med bojem ali bellum, studium in industria, ki razodeva specifično konativno (conor = prizadevam si) stran vsega izobraževalnega in raziskovalnega dela, učenja in šole, življenja in službovanja.

Kakor prej pod 1 disciplina tako se nam sedaj pojem studium izkaže kot dvoumen: pomeni učenje in prizadevanje, kognitivnost in konativnost, spoznavnost in namernost s tendencioznostjo, spornostjo in bojevitostjo. In če je pojem industria s svojim prvotnim pomenom zelo podoben pojmu studium, ki pomeni našo prizadevnost ali namernost, hotenost, ima tudi ta danes že prenešen pomen tehnične dejavnosti in učinkovitosti. Vse nekdanje študijsko prizadevanje (industria) smo zgrnili v tehnično produkcijo ali industrijo v modernem pomenu besede.

Za obema pomenoma pa značilno stoji skupni pomen in pobuda ob enem, to je bellum, boj, spor, prepir. Kot potrdilo za to razčlenitev in ugotovitev se skozi vso zgodovino vije kakor rdeča nit neprestana vzročna zveza med vojaškimi interesi in znanstvenimi prizadevanji; prvi so vedno dajali pobude drugim ali bolje drugi so morali biti vedno v službi prvih.

Če gledamo na razvoj sodobne aviacije in vesoljskih raket, ugotovimo, da je dobila prva svojo učinkovito pobudo šele v prvi, druga pa v drugi svetovni vojni. V zvezi z vojaškimi napori in prizadevanji pa je zlasti tudi razvoj strojne in kemične industrije. Kar simptomatično in hkrati grozljivo je dejstvo, da se Cape Kennedy ni razvil morebiti na pobudo univerzitetnih ali sploh znanstvenih institucij, marveč je bil zadeva in interes vojaških oblasti. Sicer pa tudi konec srednjega veka in začetek novega zaznamujemo med drugim s koncem viteških bitk in s prvo smodniško bitko (pri Sempachu, 1386 in Gransonu, 1476).

Lahko bi posegli prek vseh zgodovinskih vekov celo v pradavnino in ugotovili isto: razne paleolitske in neolitske dobe človeške kulture

razlikujemo redno ob izdelovanju orodja tudi na podlagi različnih tipov orožja; orodje in orožje, tehnika in vojska sta tam skoraj sinonimna; orodje je obenem orožje in obratno.

Pobude za nove iznajdbe izhajajo v vseh časih iz medsebojne tekme, ki je nekrvava oblika polemosa, čeprav ni bila vedno brez prelivanja krvi. Boj, spor, prepir, je gonilna sila v človeški družbi. Človeško ustvarjalnost vedno znova pritira do paroksizmov. Noben drug nagib v človeku ni tako silen, da bi njegovo misel aktiviral do viška zmogljivosti, ustvarjalnosti in učinkovitosti v svetu.

Boj je oče misli, ki rodi tehniko. Boj je inspirator misli; in inspiracija je vedno tudi konativna, ne samo kognitivna sila v procesu mišljenja in iznajdljivosti. Šele v konativni sili doseže naš duh tisto stopnjo topline, v kateri se vžge in preskoči tudi iskra iznajdljivosti in genialnosti. Tiho miselno snovanje se navadno izrodi le v sanje in preide v sentimentalnost, kvečjemu tudi v poezijo in filozofijo. Toda učinkovita postane misel šele v trenju, kritiki in tekmovalnem prizadevanju.

Če je veljal stari izrek: *inter arma silent musae* (ker gredo takrat pač vsa sredstva v vojne namene in ker vojna vihra navadno opostoši vse, kar so muze ustvarile), je to le ena polovica življenjske resnice; velja namreč tudi obratno: *musae parant arma*. Človeški duh je izza pradavnine uglašen na pripravo in izdelavo morilnega orožja.

Tudi poleti na Luno niso prvenstveno izraz in učinek raziskovalne, marveč osvojevalne, torej medsebojno tekmovalne prizadevnosti dveh velesil (ZDA in SSSR). To je čisto eksistencialno: ne poznavanje biti, marveč posedanje biti — to je temeljni motiv v človeškem miselnem naporu — nekoč in danes, skozi vse čase. Marsovsko, ne atensko, militantno, ne muzično, dionizijsko, ne apolinično je človekovo prvotno prizadevanje; drugo je le ideal in naloga prihodnosti.

Vseeno je sedaj, ali ta polemose kot oče človeške dejavnosti izhaja ravno iz bojnega polja in vojašnic ali pa morda celo iz univerzitetnih predavalnic, kajti povsod deluje in snuje isti tekmovalni, bojeviti in sporni človeški duh.

Tudi vsa znanost se je razvijala in se še vedno razvija v medsebojnih kontroverzah, kritikah in polemikah. Isto velja kar dobesedno prav o teoloških fakultetah samih. Saj so Tomaža Akvinskega naredili velikega prav spori med redovi in fakultetami na pariški univerzi; in njegovo največje filozofsko delo nosi pomenljiv naslov *Contra gentiles*. Torej *contra*, ne *pro*. Že pri pretežni večini profesorjev iz prvih stoletij univerz niso samo *Summae*, ampak enako značilne *Disputationes de controversiis* (R. Bellarmin) ipd. Polemika, ne pa dialog, je rdeča nit, ki se vije skozi zgodovino fakultet v okviru, ki ga imenujemo *universitas litterarum*. To je dialektika človeške misli, ki se razvija v silogizmu teze in antiteze in šele kot tretja jima sledi v sklepu sinteza, ki bi jo v nasprotju do polemike prvih dveh mogli imenovati dialog.

Tudi Cerkev na zemlji so imenovali od nekdaj, in še danes je to dogmatični terminus *technicus*, *Ecclesia militans*, vojskujoča se, prizadevajoča se, polemična, da, sporna, kontroverzna Cerkev. Tu pa dobi ta splošno antropološki vidik boja tudi svoj specifično teološki, religiozni pomen: »*Certa bonum certamen fidei.*« (1 Tim 6, 12.) Tudi apologija in apologetika

ali obramba Cerkve in vere sodi v ta eksistencialni in miselni okvir, ker da je pač resnica izpostavljena v metež miselnih napadov in bitk, zato jo je treba braniti, apologethai. »Arma militiae nostrae non carnalia sunt« (2 Kor 10, 4): Orožje našega vojskovanja ni meseno. V tem duhu je veliki filozof, matematik in teolog Leibniz pojmoval celo nauk o Bogu kot teodicejo, zagovor ali obrambo Boga.

Vse to je izraz življenjskega aksioma: »Militia est vita hominis super terram« (Job 7, 1).

II.

Tako bi lahko sedaj povzeli in za vse tri vidike sklepali nekako v naslednjih miselnih vzporednicah.

Če smo o šoli kot učiteljici ugotovili, da uči človeka misliti, latinsko *cogitare* in *putare*, da daje *cogitatio* in *putatio* (urejevanje, obrezovanje), in to urejeno in utemeljeno po razlogih in vzrokih, torej znanstvenost; in če smo o življenju ugotovili, da človeka oživlja in navdihuje človekovo misel, da daje *animatio* in *inspiratio*, torej *realisatio*, se pravi nudi človeški misli realnost ali stvarnost in vitalnost ali življenjskost, da je realistična iz življenja in za življenje, da se ne izgublja v utvare abstraktnosti; potem moremo o boju kot tretjem učitelju reči, da uči človeka *dis-putare* in da vodi do *disputacije* in kontroverze, torej do spornosti kot specifično človeškega obnašanja, tako da znanstvenost šole in stvarnost in vitalnost življenja dopolni v človečnost ali humanost. S tem namreč že posega onstran gole umske discipline in njene dokaznosti v območje svobode: svoboda je namreč — tako pravi Jaspers³ — »njegova odločilna stvarnost, čeprav za znanstveno izkustveni spoznavni krog ni svobode«. Tako v sporni svobodnosti kulminira humanost.

K mislim v šoli ali sholastičnosti in dejstvom v življenju ali vitalnosti se pridruži potemtakem še humanost s kritiko in skepso. K logičnosti šole in dokaznosti (v argumentaciji in verifikaciji) življenja še pristopi konativnost, vestnost in odgovornost kritike v polemiki. Vzgibi življenja (*versa*) so v boju kontroverza in v šoli univerza ali splošnost. In obratno: forma, ki jo daje mišljenju šola, in vsebina, ki jo nudi življenje, dobi v tej kontroverznosti posebno enoto, tako da je postopno vendarle vedno očitnejša povezava vseh treh vidikov, pobudnikov ali učiteljev, ki človeka uče. Šola, življenje in boj ali prizadevnost, vsi trije se izkažejo kot *studium*, vsak v svojem pomenu, s svoje strani. Če dobiva šolsko znanje preizkušnjo ali verifikacijo (ki je danes že temeljni pojem v metodologiji vsake znanosti) šole v dejstvih življenja, potem dobi ta verifikacija šole v boju ali kontroverzi razčiščenje (*krisis*, kritika) in s tem relativno univerzalnost priznanja. Učiti se in živeti je hkrati prizadevati se, je *studium*, je učeče se in živo prizadevanje; vse troje je v bistvu eno in isto; je učenje, navdih in prizadevanje za univerzalnostjo misli in prepričanja. Za vse tri uporablja psihologija temeljni obrazec učenja, življenja in trenja: dražljaj — odziv; ali če hočemo: duševnosti — vitalnosti in fizikalnosti (*kemičnosti*). *Disciplina* znanja (šole) in fakulteta (možnost) dokaznosti ali verifikacije

³ Jaspers, o. m. 14.

(življenja) stremi za univerzo službovanja (tekme). Stara krilatica: der Streit de Fakultäten ima tu svojo življenjsko filozofsko in kar antropološko podlago.

Teorija in življenje — oboje — dobi prakso šele v službovanju (vojskovanju), v tekmi, v prizadevnosti, ki je sporna, kritična, kontroverzna; niti samo šola niti golo mirno nekontroveržno in nekritično življenje, ki ni šlo v svoji poziciji (tezi) nikoli skozi filter negacij (antitez), ne daje tega, kar s polnim pomenom imenujemo praksa. Teorija in praksa kot kontrarni skrajnosti nista nikoli prav umljivi in razložljivi zgolj ob antitezi znanost in življenje, ampak šele ob tretjem členu, ki je kontroverznost. Nima prakse tisti, ki je morebiti trideset let ponavljal iste napake, temveč tisti, ki je z napako naletel na pravi odpor in kritiko z zavrnitvijo in jo je nato morda že po prvem letu popravil.

Kontroverza na črti: disciplina — fakulteta — univerza pa ima dvojni trend. Čim več disciplin, tembolj se fakultete, nove in delno stare, oddaljujejo od celote univerze; to je novejša smer; stara pa je obratna: čim več je disciplin, tem več fakultet ima univerza.

V to kontroverzo in spor fakultet je zajet tudi obstoj teološke fakultete, že dobrih sto let, preden je bila naša fakulteta ustanovljena. In v tem je — smo rekli v uvodu — anahronizem njenega jubileja.

K. Jaspers navaja v tej zvezi slovitega dunajskega kirurga Theodorja Billrotha († 1894), ki je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja pisal, da teologija pravzaprav ne spada k univerzi, češ da medicinec pač ne bo obiskoval teoloških predavanj in da je teolog, ki obiskuje medicinska predavanja v nevarnosti, da izgubi svojo vero. Toda pieteta ga nagiblje, da kljub temu ne glasuje za izločitev teološke fakultete. Jaspers pri tem takole zaključuje: »Srce humanistično izobraženega Billrotha ni hotelo molčati nasproti takim pogubnim ločitvenim mislim, ki so bile takrat skoraj same ob sebi umevne in učinkujejo še danes.«⁴

Jaspers v tej zvezi ugotavlja: znanstvenost in humanost zahtevata celo univerzo. Mi bi dopolnili in rekli: znanstvenost, življenjskost in človečnost, ti trije vidiki misli, dokazov in ugovorov zahtevajo celotno, neokrnjeno univerzo.

Človečnost ali humanost dopolnjuje znanstvenost in vitalnost ali življenjskost. Jaspers humanost pomenljivo označuje takole: »Humanost pomeni spoštovanje pred človekom. Vsak posamezni človek je neskončnost. Nobeno znanstveno pojmovanje ga ne more dojeti kot celoto. Človek je vedno več kot to, kar o njem spoznamo... Ta neizčrpljivost je pajčolan pred zakonitostjo pravega človeka za znanstveno spoznanje... zato sodi k človečnosti podoba človeka, ki prek spoznatnega predočuje to, kar človek je in kar bi mogel biti. Na tej podobi človeka delajo vse fakultete.«⁵

Naša površnost bi bila nerazumljiva, če bi te misli velikega filozofa, psihologa in zdravnika, s katerimi aksiomatično določa mesto teološke fakultete v sklopu univerze ob njenem jubileju prezrli. Razvijati celo podobo človeka, ki sega prek gole znanstvenosti v območje vitalnosti in humanosti, ki ima svoje temelje v za razum nedostopni luči skrivnosti:

⁴ Prav tam, 15.

⁵ Prav tam.

lucem inhabitat inaccessibilem (1 Tim 6, 16), to je in bo naloga, obenem pa mesto, funkcija in vrednost teološke fakultete na vrednostni lestvici universitatis litterarum.

Filozof Jaspers, ki mu gre za celotno podobo človeka, govori tu še posebej kot doktor medicine: »To podobo (človeka, ki sega prek gole znanstvenosti) v vsem njenem obsegu v današnjem času zopet pridobiti, bi dalo vsakemu, predvsem pa zdravniku prostor, iz katerega prihaja vodstvo posebnemu znanju in sposobnosti. Podobo človeka smo močno in usodno zapravili in posebno v velikih delih medicinske literature skvarili. Ni resnične podobe človeka brez Boga. Mi si moramo podobo človeka zopet pridobiti... Humani zdravnik ne zahteva od znanosti več nego mu more dati... Znanstveni zdravnik pa ve, da v praksi z golo znanostjo ne shaja. Na meji znanstvenih možnosti je pomočnik in tovariš usode trpečim iz občestva človečnosti.«⁶

Tako bi mogli ob poudarku na humanost zaključiti z naslednjo primerjavo. Če so v srednjem veku imeli za geslo: *reductio artium ad theologiam*, ima sodobna *universitas* za cilj: *reductio artium ad anthropologiam* in tudi teologija sama je dobila podobno usmeritev v zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru.⁷

Če filozof, ki je nesporno eden največjih mislecev zadnjega časa in obenem zastopnik »druge« fakultete, razvija takšne misli, potem dobiva vloga in potrebnost teološke fakultete svoje ponovno potrdilo kar z dveh klasičnih fakultet hkrati.

To bi bila teološka fakulteta včeraj in danes.

III.

In jutri? Ne vem. Nisem prerok in ni mi treba biti, ker tema je bila le: fakulteta včeraj in danes, ne jutri.

Če smo rekli, da življenje in bojevita prizadevnost jemljeta disciplini, fakulteti in univerzi vedno bolj njihovo nekdanjo enotnost, da trgata z univerze disciplino za disciplino in ustanovljata vedno nova središča in ustanove z ene strani; z druge pa prav tako vedno bolj zginja enotna podoba človeka in univerzalni pogled na svet, potem je tudi enotnost znanosti in njenih ustanov — fakultet in univerz — v postopnem razpadu. Vodilni modeli v sodobni znanosti so divergentni, vsi gredo v smeri funkcionalnih predstav: tehničnega ali uporabnega človeka, ekonomskega s proizvajalcem in potrošnikom, človeka s sistemom psiholoških, naprej preračunljivih reakcij, razen tega pa globinsko psiholoških temeljnih gonov (slasti, uveljavljanja samega sebe itd.), sociološko pojmovanega človeka kot funkcionalne spremenljivke družbe itd.⁸

V vse to pa se vriva še nov dejavnik, ki ga pred drugo svetovno vojno še nismo poznali, ki se danes uresničuje šele v inštitutih, raziskovalnih

⁶ Prav tam.

⁷ R. Schwarz: *Wissenschaft und Bildung*, Freiburg-München (Alber), 1957, 131.

⁸ Prim. A. Eder, *Bildung und Gesellschaft*, Wien, 1965, 223.

središčih in laboratorijih, ki pa bo čez nekaj desetletij tudi že masovno sredstvo človekovega izobraževanja; nekdanjo šolo bo izpodrinil stroj, ki misli.

Če je tisk izpodrinil živo besedo, bodo umetni možgani izpodrivali živo in tiskano besedo, z njo pa predavanja in tradicionalne oblike šol. Programirano učenje postaja deviza prihodnosti. Vsak sodobni psihološki priročnik že razpravlja o njem. Človek malodane ne bo potreboval ne žive ne tiskane besede niti učitelja, ki bi mu jo posredoval, kajti vso potrebno informacijo, pouk, znanje, odgovor na vprašanja, nasvet, ipd., mu bo posredoval avtomat: umetni človek, robot, umetni možgani, konservirana misel, ki se bo sukala v izmeničnem toku kodiranja in razkodiranja. V dobi kibernetičnih naprav bo avtomat nadomeščal sedanji komplicirani šolski sistem razredov in fakultet, učnih metod in procesov; nadomeščal pa bo tudi ročno knjižnico in zamudno branje knjig.

Tu ni namen razvijati prihodnjo podobo šole in z njo fakultete ter učnega in izobraževalnega procesa.

Toda neposredno se nam vsiljuje eno samo vprašanje, ki je tudi današnje in nujno kliče za odgovorom: ali bo takrat polemika vendarle že prešla tudi v dialog? Ali pa bo tudi avtomat poln kontroverz, nasprotij in polemike? Ali bo avtomat pripomogel do popolnejše podobe človeka, tistega, ki vsebuje ob znanstvenosti in vitalnosti tudi človečnost? Poleg logike in dejstev tudi vestnost? Z drugimi besedami: ali bo misleči stroj, ta v materiji učlovečena človeška misel in beseda, vprašanje in odgovor, prizadevanje in vest, ta višek duhovne ustvarjalnosti, predstavljal obenem višek njegove humanosti, tiste, v kateri se objemata v složnem sporazumu, v dialogu, znanstvenost in vestnost, logičnost in etičnost?

Odgovor: ne samo želeti, temveč tudi pričakovati bi bilo, da bo v dobi kibernetike, ko bo človek dokončno zapustil zadverje kamene dobe, stopil na poti hominizacije na tisto višino, na kateri bo zmožen obenem vsestranskega dialoga ali pogovora s samim seboj, ki se oblikuje, z bližnjim, ki ga obdaja, in s skrivnostnim, ki ga ustvarja. Saj so vse kibernetične naprave v bistvu, to je po svoji funkciji, namenu in učinku, tako rekoč nekaj odgovor, odmev duha, ki v nas misli, ki nas obdaja in ki nas navdihuje.

Da bo šele na tej višini človek prisiljen ob elektronski mikronatančnosti in doslednosti vseh umsko matematično tehničnih naprav z enako natančnostjo in doslednostjo slediti tudi v svojih нравnih odločitvah ukazom in nasvetom vesti; da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedati, bi se reklo prerokovati. Tega pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; ne, več: je vera v človeka.

Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti

*(Predavanje dekana teološke fakultete papeške univerze »Urbaniana«
dr. Janeza Vodopivca na proslavi zlatega jubileja Teološke fakultete
v Ljubljani)*

ECCLESIAE FACIES NOVA, MISSIO AC DYNAMICA UNITATIS ET UNIVERSALITATIS

Z izredno, s presenetljivo naglico se odigravajo dogodki življenja pred našimi očmi na odru modernega sveta. V nekaj desetletjih smo doživeli tako velik razvoj in tolikšne spremembe, kot jih prej niti cela stoletja niso poznala. Ne velja to samo za tehnološko, znanstveno, socialno-politično in kulturno področje, velja tudi za duhovno in versko gledanje in za življenje Cerkve.

Ni zgolj beseda, dejstvo je, da upravičeno govorimo danes o novem licu Cerkve. Novo lice Cerkve, nov pojem o Cerkvi, novo gledanje na Cerkev je neizpodbitna pridobitev krščanstva naših dni in je posebej eden najbolj dragocenih sadov zadnjega ekumenskega koncila za katoliško krščanstvo.

Morda je čudno, da je Cerkev šele po dva tisoč letih, kar obstaja, prišla do izrazitejše zavesti o sebi in jo je tudi javno izpovedala: toda bodisi čudno ali pa ne, tako je. In to dejstvo ni le vredno premisleka, ampak tudi globoko zadeva in oblikuje našo krščansko eksistenco in naše gledanje na dogajanja v sedanosti in naš pogled v bodočnost. Ni mogoče molče in brez pomisleka mimo tega.

I. ŽIVLJENJSKA DINAMIKA CERKVE

Ni dvoma, da je sprememba občutna, da je važna in velika. Ni pa lahko na kratko izraziti, v čem je ta sprememba. Novo lice Cerkve je rezultat kaj različnih tendenc, nazorov in gibanj, ki so že dolgo vrela v Cerkvi in so na koncilu privrela na dan, trudoma sicer in sredi ostrih debat in neverjetnih spoprijemov, a končno so se srečno izkristalizirala v neko umirjeno novo gledanje. Ni jih mogoče prevesti enostavno na neki skupni imenovalec, mogoče pa je pokazati neko skupno žarišče, neko centralno intuicijo, odkoder se potem odpre pogled na razne strani.

In to je: življenjska dinamika Cerkve, dinamika edinosti in univerzalnosti, ki vzpostavlja v nas in v svetu neko višjo edinost in obenem teži v neko popolnejšo univerzalnost.

Oboje pa vrši iz prav istega razloga: ker prinaša človeku neki delež božjega življenja, ker je skrivnost občestva in skupnosti človeka z Bogom in prav zato tudi človeka s človekom. Poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti sta za Cerkev nekaj bistvenega. Poslanstvo pomeni nalogo, ki jo je Cerkev prejela in za katero mora živeti; poslanstvo je misija, ki osmisluje obstoj in delo Cerkve in ji daje »raison d'être«.

Poslanstvu sledi dinamika: dinamika je notranja moč in učinkovitost Cerkev, zasidrana v njeni živi substanci, v tem, kar je Cerkev po božji ustanovitvi, in jo usposablja, da more svojo nalogo izvrševati in polagoma, četudi s težavo, doseči cilj svojega poslanstva. Vsega tega se koncilna Cerkev sama mnogo jasneje zaveda, kot pa se je kdaj koli prej.

S tem je zatopil nekdanji pojema o Cerkvi kot neki togi in monolitni tvorbi, ki naj bi bila kot iz enega kamna izklesana, zato pa tudi neokretna. Ta podoba je bila netočna in tudi škodljiva; morala je v zaton. Zanimivo je, da so se nekatoliški opazovalci prvi in najbolj ostro ovedeli te načelne spremembe na koncilu, zakaj podoba monolitnega katolicizma je bila zanj le kamen spotike.

Vendar, da govorimo trezno in brez pretiravanja, ki samo škodi, pripomnimo dvoje: najprej, da Cerkev nikoli ni bila zgolj statična in brez dinamike, tudi pred koncilom ne. Kdor je živel s Cerkvijo, je čutil njeno vitalnost, toda ne v toliki meri, kot bi bilo prav in kakor se sedaj kaže in razvija. In drugič je jasno, da tudi najbolj prebujena dinamika Cerkev nikoli ne more biti brez nekaterih trdnih in trajnih struktur, ki so v najbolj notranjem jedru tudi zgodovinsko nesprejemljive, v tem namreč, kar je Kristus sam Cerkvi dal, ji za vedno določil in brez česar bi Cerkev dejansko ne bila več Kristusova Cerkev.

Površna pretiravanja v razlaganju koncila, kakor v teologiji nasploh, so le škodljiva in vodijo na napačno pot. Tako govorjenje ne bi bilo več resno, predvsem pa bi ne bilo resnično.

1. Cerkev kot skrivnost naše udeležbe pri božjem življenju

Z dveh plati se lahko približamo Cerkvi, ko skušamo razumeti, kaj je: ali od zunaj, po tem, kar se vidi in kar je v Cerkvi človeškega; ali pa od znotraj, po tem, kar Cerkev v svoji notranjosti zares je, začeni s tem, kar je božjega v njej. Obojna pot je dobra, obojna veljavna. Koncil pa je namenoma izbral drugo pot in je na začetek razglabljanja o Cerkvi postavil trditev, da je Cerkev v svojem pravem bistvu misterij, skrivnost, da ima Cerkev skrivnostni, zakramentalni značaj.

Ta prvenstvena izbira je nad vse važna: vsebuje namreč v jedru novi pogled na Cerkev, ki nam odkriva novo, sodobno lice Cerkev. Prej ko vse drugo je Cerkev v svojem bistvu skrivnost udeležbe pri božjem življenju.

Cerkev je misterij, kot pravi grški izraz, ki ga uporablja sv. Pavel; Cerkev je zakrament, kot so Pavlovo besedo prevedli prvi latinsko govoreči kristjani; Cerkev je skrivnost in zakrament odrešenja, kot pravimo mi; zato namreč ker se v njej uresničuje življenjska skupnost človeka z Bogom. Uresničuje se tista večna zamisel, kako bi božji Oče človeka rešil in pritegnil k sebi v najtesnejšo duhovno družbo.

Duhovni element ima absolutno prioriteto v Cerkvi. Ima prednost pred juridično strukturo, ki je sicer nujno potrebna, a je drugotna, in tudi pred zgodovinsko konkretizacijo tega življenja in dela v oblikah, ki se menjajo s časom in se prilagode potrebam. Vidna socialna zgodovinska zgradba Cerkev mora biti v službi duha in v službi življenja, zakaj njen končni in najgloblji vir ni morda neka fiksna struktura, ampak je božji Duh, ki se v svobodnem samodarovanju podeljuje človeku.

Ta osrednja intuicija prihaja na dan v mnogoterih postavkah koncilskega nauka. Iz njih hitro razvidimo notranjo kompaktnost te ekzeziologije.

Takoj na začetku govori koncil o tem, da vir Cerkve ni v človeku marveč v Bogu, v sv. Trojici. Cerkev je trinitarična Cerkev, je »Ecclesia de Trinitate« kot v pregnantni polnosti zveni latinski izraz, ki ga ni lahko ponášiti. Pomeni, da je Cerkev iz Trojice, da izvira iz božje ljubezni, ali, kakor je čudovito izrazil odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, »ex fontali amore Patris« (M 2), po naše »iz brezdane ljubezni Očeta, ki je vir vsega«. Nadalje je Ecclesia de Trinitate, ker v svojem obstoju in sestavi podaja podobo in sličnost z nedosežno skupnostjo in edinostjo treh oseb v Bogu: »Bodite eno, kakor sva Oče in jaz eno.« Je de Trinitate, ker je tako rekoč prepolna sv. Trojice, kakor trdi Origenes. Je de Trinitate, ker vsa živi iz ljubezni Očeta, iz daritve Sina in iz daru Duha. In tudi vsa teži v svojem razvoju proti končni polnosti v neizrekljivi zvezi s Trojico. Zato je Ciprijan označil Cerkev kot »ljudstvo zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4).

Jasno je, da je s tem koncil na novo uveljavil dragocene sestavine starega nauka cerkvenih očetov, zlasti vzhodnih, in zato tudi sedanjih vzhodnih Cerkva. Tu se novo stika s starim in staro se steka v novo in ustvarja gledanje Cerkve, ki je bolj katoliško in bolj ekumensko.

To pojmovanje Cerkve je s posebnim poudarkom teološko (začenja pri Bogu), je kristološko, zakaj le po Kristusu prihaja božje življenje med nas, je pneumatološko, ker postavlja vedno bolj v ospredje delo Svetega Duha, Pneuma, ki resnični činitelj življenjske dinamike v Cerkvi. Ena najnujnejših nalog sodobnega razglabljanja o Cerkvi je prav pneumatologija, ki naj pokaže eminentno vlogo Sv. Duha pri vsej in pri sleherni dejavnosti Cerkve in krščanske eksistence sploh, od dna do površja. Ako pozabimo na Pneuma, na Duha, nam od Cerkve ostane le lupina, mrtvi juridično-organizacijski kalup. Vesel znak tega pneumatološkega mišljenja so novi daritveni obrzci za mašo. Pogosto se molitve obračajo k Sv. Duhu; obnovljena je epikleza, klicanje Duha pred spremenjenjem; prevladuje zavest, da nas Sv. Duh zbira v cerkveno skupnost: »Ponižno prosimo, naj nas Sveti Duh po sprejemu Kristusovega telesa in njegove krvi, združi v eno« (druga evharistična molitev).

Ta Duh, Pneuma, je tvorec enotnosti in tvorec univerzalnosti, je vir obojne dinamike. Dekret o ekumenizmu s poudarkom ugotavlja: »To je sveta skrivnost edinosti Cerkve v Kristusa in po Kristusu, po delovanju Svetega Duha, ki vrši (povzroča) raznoličnost darov. Najgloblji vzor in počelo te skrivnosti je v Trojici oseb enota enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu« (E 2).

Druge družbe, organizacije in skupnosti sestavljajo ljudje po svoji iniciativi, Cerkev vedno znova ustvarja Duh z božjo iniciativo.

2. Teologija o občestveni skupnosti, koinonia

Na dnu novega gledanja je tako imenovana teologia communionis, to je teologija občestvene življenjske skupnosti v pomenu koinonia, communio. Koinonia pomeni dvoje: najprej u d e l e ž b o ali participi-

ranje božjega življenja, nato pa skupnost, ki jo ta udeležba ustvarja najprej v smeri od Boga do človeka nato pa v smeri od človeka do človeka. In to tem tesneje, čim bolj je kdo deležen tega vpliva božje milosti.

Božje življenje se preliva po Kristusu in po Duhu v človeka, svojo polno zgodovinsko podobo ima v Cerkvi, a njegovo valovanje se dejansko razširja izven vidnih meja Cerkve na vse človeštvo. Organizacijski sestav Cerkve, njena avtoriteta, hierarhija, učeništvo in vodstvo služi temu življenjskemu toku.

Čudovito je to skrivnost izrazil apostol Janez na začetku prvega pisma; to mesto navaja uvod v konstitucijo o božjem razodetju. Zakaj Cerkev oznanja razodetje? Ves smisel je v tem, da bi se tudi drugi ljudje svobodno vključili v to življenjsko skupnost, koinonia, ki jo dejansko mi že imamo z Bogom. »Oznanjamo Vam srečno življenje, ki je bilo pri Očetu . . ., da bi bili tudi vi z nami združeni (v originalu stoji: da bi imeli koinonia z nami), kakor smo mi združeni (v koinonia, v življenjski skupnosti) z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom« (1 Jan 1, 2—3).

Cerkev je torej končno božja ljubezen, ki se razdaja v svet. V bistvu je valovanje, je utrip božjega življenja v nas. Zaradi te ljubezni, razvija misel dalje Janez, »se imenujemo in smo božji otroci« (1 Jan 3, 1). Cerkev je družina božjih otrok.

Kdor to do konca preudari, bo doumel, v čem poglavitno obstoji novo lice Cerkve in naše bistveno izpopolnjeno pojmovanje o njej.

Prej je bila pozornost obrnjena predvsem v juridično determinacijo cerkvenega področja, pred oči so stopale bolj pregrade zdaj pa bolj komunikacija življenja, ki valovi tudi prek pregraj. Zato je papež Janez XXIII. dejal glede ločenih krščanskih cerkva: Več in silnejše je to, kar nas družijo, kot to kar nas razdvaja. In v tem smislu je res, da pregraje Cerkev ne segajo do neba, kot radi ponavljajo pravoslavni teologi.

Iz osnovne življenjske skupnosti nam postane razumljivo, zakaj je novo gledanje dvignilo na tako odlično mesto koncepcijo o božjem ljudstvu, ki ni nič drugega kot konkretno, zgodovinsko, postopno uresničevanje skrivnosti o Cerkvi.

Razumljivo nam postane, da vlada tako tesna in obojestranska povezanost med življenjsko skupnostjo vsega božjega ljudstva, ki je prvenstvena danost, in med njegovimi hierarhičnimi organi; od tod sledi tista silno važna odločitev koncila, ki je spočetka nihče ne bi mogel pričakovati, pa je polagoma dozorela sredi ostrih debat, namreč da je treba poglavje o »populus Dei« postaviti pred poglavje o hierarhiji, ker je v Cerkvi bolj važno to, kar zadeva krščansko dostojanstvo vseh udov kot pa vodstvena vloga hierarhije, škofov in papeža.

Postane nam bolj umljivo, da je po Kristusovi volji tudi oblast v Cerkvi zbornega značaja, ne pa koncentrirana v eni sami osebi, zakaj njen temelj je zakrament škofovskega posvečenja, to bi pa ne imelo nobene veljave, ako bi ne bilo dano na najbolj splošni osnovi, ki je krst in tista življenjska skupnost, ki jo krst ustvarja.

Naj pri tem znova opozorimo, da vse te silnice razvijajo dvojno življenjsko dinamiko: ustvarjajo in krepé edinost v skupnosti in povezanosti, katera pa z notranjo nujo teži v razmah, v univerzalnost.

Vzemimo za zgled zadnjo točko: zbornost škofovske oblasti. Škof je znamenje in dejavnik edinosti kot pastir sredi svoje črede, a je tudi dejavnik razmaha in razvoja v skrbi in odgovornosti za veliko vesoljno Cerkev in ne samo za svojo majhno škofijo. Papež je središče, ki enoti episkopat in Cerkev, a mora tudi varovati in pospeševati svojskost krajevnih Cerkev, ki so vir različnosti v univerzalnosti. Razlog je vedno isti: ker so vsi povezani v isti Communio, ki je ena, pa hoče biti univerzalna. To prepletanje idej daje novemu gledanju posebno veličino.

3. Zakramentalni, evharistični značaj ekleziologije

Misterij Cerkve se med nami najintenzivneje ustvarja v evharistični skrivnosti. Tu se gradi Cerkev in tu Cerkev v najglobljem smislu zaživi kot Cerkev, ker je tu Kristus navzoč v največji polnosti in realnosti. Izredna, da, čudovita — po pravici lahko tako rečemo — malone paradoksalna stran tega evharistično-zakramentalnega značaja Cerkve je v tem, da Cerkev sama ustvarja vir, iz katerega raste, in sama sebi gradi, seveda v Kristusa in v njegovi moči. Zakaj delo Cerkve so zakramenti, a še bolj je Cerkev sad in delo evharistije. Kjer koli se obhaja evharistična skrivnost, je navzoča vsa Cerkev. V tem je pomen lokalne Cerkve; to dejstvo je bilo odločilno, da je koncil tako močno naglasil našo povezanost z ločenimi vzhodnimi Cerkvami, z vsemi, ki »imajo resnične zakramente« (E 15). Obhajanje evharistije je vir življenja Cerkve. Povsod, kjerkoli se obhaja evharistična daritev, se gradi edina Kristusova Cerkev. »Tako se torej božja Cerkev zida in raste po obhajanju Gospodove evharistije v teh posameznih Cerkvah« (E 15), izrečno prizna koncil, ko govori o vzhodnih ločenih Cerkvah.

Znova sta se v tej velevažni točki približali katoliška in pravoslavna teologija odpirajoč se na tradicijo očetov.

Zakramentalna in evharistična ekleziologija odločilno valorizira pomen krajevne Cerkve in liturgičnega občestva. Ko se Cerkev shaja, da slavi evharistijo, se v poudarjenem smislu shaja v enoto, a v tako enoto, ki nikoli ne ostane omejena na en sam kraj, marveč vedno obveže vse brate, ki slave to skrivnost, jih povezuje v občestvo, ki spet vsem skupaj nalaga poslanstvo in misijo, da po Kristusovem zgledu žive ne zase marveč za druge, za vse brez izjeme. Cerkev nastaja vedno znova kot ena in kot vesoljna, hkrati v dinamiki enote in univerzalnosti prav v evharistiji.

Kultno življenje, duhovnost in molitev, to kar preprosto imenujemo pobožnost, dobi širšo ekleziološko dimenzijo. Če drži, da Cerkev gradita Bog in Kristus in ne ljudje, je v evharistični skrivnosti res, da tu mi gradimo Cerkev. Tako sme reči o sebi tudi najskromnejši ud Cerkve. Zdaj je jasno, kako drugačno je po koncilu s temi novimi poudarki gledanje na notranjost Cerkve, na odnos do ločenih in na univerzalno poslanstvo do vsega človeštva.

Kaj zanimivo je, kako v luči te skrivnosti Cerkve zasije dostojanstvo slehernega krščenega vernika, pomen in smisel krščanske eksistence kot takšne. Vsi člani božjega ljudstva so deležni trojne Kristusove službe, duhovniške, preroške in kraljevske. Zato so tudi vsi laiki v dorasli obliki res aktivni udje občestva, ki je Cerkev. Splošno duhovništvo vseh ver-

nih, ki iz tega izvira, krepi notranjo edinost Cerkve, a obenem vsem nalaga neko začetno misijo in poslanstvo, ki je univerzalnega značaja. Vsi so prejeli Duha-Pneuma, njegove milosti in karizme: brez karizem bi Cerkev ne bila več Cerkev. Vse ljudstvo je v tej moči nosilec razodetja in božje resnice. Vse ljudstvo vernih živi iz te resnice, živi to resnico in ta resnica živi v njem, tako da venomer prihaja do izraza v novih oblikah. Nezmotnost Cerkve zajema vse ljudstvo, ker vsa Cerkev je »steber in temelj resnice« (1 Tim 3, 15), in vse ljudstvo je skupno s hierarhijo priča za Kristusa in njegovo besedo. Naravnost drzno zveni nauk koncila: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha, se v verovanju ne more motiti. In to svojo lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva« (C 12).

Ker so vsi verniki prejeli Kristusovega Duha in njegove karizme, je s tem odnos med laiki in hierarhijo postavljen na nov bazo. Seveda ima hierarhija vodstveno funkcijo, ki je laiki nimajo, in to iz polnosti zakramenta škofovskega posvečenja. Toda hierarhija mora upoštevati pozitivni prispevek laikov pri vsem dogajanju v Cerkvi in njihove posebne duhovne darove neprimerno bolj, kot pa je bilo navadno v preteklosti. Razmerje med avtoriteto in podrejenostjo zadobi novo karakteristiko, ki zožuje razdalje, povečuje obojestransko zaupanje in uvaževanje, odbija ostrine, krepi vezi in vtisne pečat neke mirno dozorele, bolj človeške in bolj nadnaravne skupnosti. Ni več mogoče pojmovati življenja Cerkve brez pozitivnega prispevka laikov pri iskanju novih potov resnice, ki naj bo kakor neugasljiva in nezadušena luč v vedno novih verskih in moralnih problemih človeka: samo tako more biti Cerkev v toku zgodovine zares »lumen gentium«, luč narodom.

4. Historičnost skrivnosti Cerkve

Morda sem se že predolgo zadržal ob svetli strani misterija Cerkve, ki pa ima tudi svojo senčno stran. Treba jo je resno pretehtati v vsej njeni neizprosni realnosti. Sicer bi bilo naše govorjenje le žalostna iluzija.

Pojem božjega ljudstva podčrtava človeški in zgodovinski realizem Cerkve.

Najprej v smeri Izrael—Ecclesia, ki vzpostavlja neko kontinuiteto in analogijo v zgodovini božjega ljudstva, stare in nove zaveze. Bil je sicer izvoljen rod, a vedno tudi uporno in kljubovalno ljudstvo, »populus durae cervicis«, trdovratno ljudstvo. In tudi v svoji trdovratnosti je Izrael podoba zgodovinske Cerkve. Podobnost sicer ni enakost, Cerkev je deležna darov izpolnjenega odrešenja po Kristusovi milosti, kot jih Izrael še ni imel, ker je živel pod postavo v pričakovanju. Zato je v novi zavezi realnost božjega življenja polnejša kot pa v stari, toda eshatološko zmagovita milost nikakor ne izključuje ne padcev, ne pomot, ne greha, ne pohujšanja, ne škandalov. Cerkev je kakor ljudstvo, ki roma proti novi zemlji in novim nebesom, kakor gruča popotnikov, zaprašenih in oznojenih romarjev. Zato »nosi potujoča Cerkev v svojih zakramentih in ustanovah, ki spadajo v sedanji vek, podobo tega sveta, ki prejde« (C 48). Eshatologija pomeni to značilno napetost med tem, kar že je, in med tem, česar še ni.

Zavest eshatološke popolnosti in nepopolnosti se spet nanaša na edinnost in na univerzalnost. Oboje, edinost in univerzalnost, označuje potujočo zemsko Cerkev že danes in po vsej njeni poti, a oboje je še nedovršeno in vedno tudi ogroženo, dokler teče zgodovina. Umljivo nam postane pohujšanje Cerkev in pohujšanje v Cerkvi. Umljiva postane tista globoka tragedija Cerkev, ki se izraža v razkolu in razdvojenosti, ki se vleče stoletja kakor v živo meso razpasen rak. Nobena stran ne more reči, da bi bila brez krivde, je priznal koncil.

Obojna stran ima dolžnost, da pozitivno dela za ozdravljenje. Nedopustno bi bilo čakati, naj vse store drugi. S tem je že delo za zedinjenje pognano v tek proč z mrtve točke, kjer je stoletja obtičalo.

S tem je postavljena nujnost reforme nenehne prenovitve v Cerkvi, ki je pot zbliževanja in zedinjenja. Zakaj ta »Cerkev ima v svoji sredi grešnike in je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8).

Toda z vsemi svojimi napakami je Cerkev še vedno univerzalni zakrament odrešenja, ostane sveta Cerkev, četudi je grešna Cerkev, in v tem smislu še bolj solidarna s človeštvom, ker mora obenem, ko je drugim v pomoč, celiti tudi svoje rane. Tako »čeprav v sencah vendar zvesto razodeva Njegovo (vstalega Kristusa) skrivnost, dokler se ne bo na koncu razodela in polni luči« (C 8). Prav ista je življenjska usoda, poklic in pot slehernega njenih udov.

II. EKUMENSKI POGLED

Iz novega središča ekleziologije, ki je teologija o misteriju in o nadnaravni občestveni skupnosti v Cerkvi, se nam odpira nov ekumenski pogled na trpko in bridko realnost razcepljenega krščanstva in v novi luči zasije temeljni člen vere: *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*.

Prememba središča in stališča je tu bistvena. Od zunaj, v pretežno juridičnem gledanju so v ospredju pozornosti predvsem meje med Cerkvami, nekako tako kot meje v duhovni geografiji božjega kraljestva in se zde neprestopne.

Z notranjega stališča, ki je *communio* pa se odpre pogled na tisto zakramentalno in duhovno realnost, ki v dnu še vedno povezuje v eno tudi najbolj oddaljene in oddeljene sektorje v krščanstvu.

Veljava krsta in neizbrisnega znamenja, moč evharistije in milosti, skrivnostni in zakramentalni značaj Cerkev, delovanje Sv. duha, to so bistveni elementi novega gledanja. Zato lahko rečemo, da je silnejše to, kar nas združuje, kot pa tisto, kar nas deli in loči. Zato lahko rečemo, da cepitve ne segajo do zadnjih korenin občestva, ki so ostale žive v vseh krščenih in so tem bolj žive v posameznih Cerkvah, čim bolj so ohranile zakramentalno realnost.

Pri vsej razklanosti ostane med ločenimi kristjani neko nedovršeno in nepopolno občestvo, neka realna *communio imperfecta*, neka osnovna koinonia. To je kakor stožer novega pojmovanja.

Ta nepopolna *communio* je sicer okrnjena, ne doseže dimenzij, ki bi jih morala imeti, toda v vsej svoji betežnosti je še tako močna, da iz nje kot iz žive korenike lahko požene polna edinost.

Prvi sklep iz tega je: ekumensko delo ni morda neko nelojalno krpuhanje izgubljene edinosti, ki gre na škodo čiste in iskrene vere. Prav nasprotno, ekumenizem obstoji v poglobljanju in izčiščevanju tiste nepopolne občestvenosti in v iskanju čimbolj avtentičnega, resničnega in klenega krščanstva. Prenovitev Cerkve obstoji v poglobljeni zvestobi njemu resničnemu poklicu in poslanstvu, zato gre nujno v smeri k edinosti; tako zatrjuje načelno dekret o ekumenizmu (E 6).

Ko se v ekumenskem dialogu bliža drugim, nihče, nobena Cerkev ne izdaja sama sebe, ne sme postati sebi nezvesta, marveč v soočenju, v razgovorih in v luči Duha od zgoraj jasneje vidi svoje pravo bistvo in poslanstvo in ga skuša zvesteje uresničiti. Ekumenska rast je v tem, da se ta začetna enotnost razrašča v polno univerzalno enotnost med vsemi vejami krščanstva.

Ekumenski dialog in ekumensko sodelovanje po eni strani javno izpričujeta to začetno skupnost, po drugi pa pospešujeta njeno rast v univerzalnost.

Skupno pričevanje in skupno delo ločenih Cerkva zlasti za socialni napredek in za mir se nujno obrača do vseh ljudi in tako razodeva univerzalnost Cerkve.

Ekumenizem skratka ni »cerkvena politika«, marveč osmisljevanje pravega poslanstva Cerkve in stremljenje za polno avtentičnost cerkvene bitnosti. Novo gledanje Cerkve je zato ustvarilo popolnoma novo ozračje med ločenimi brati, ki se vedno bolj čutijo bratje med sabo in vedno manj ločeni, manj razdeljeni, tisti namreč, ki iskreno žele, da bi vsi v Kristusu bili eno. A tudi ta novi odnos do ločenih je odločilno pospešil razvoj nove ekleziologije. Razlike so še ogromne, cilj je daleč, a upanje ni prazno.

Ta dinamika pozna trenutke pospeška in trenutke zastoja. Na oboje se je treba pripraviti.

Zgled za to je problem *inter-komunije*, danes posebno pereče vprašanje in kjer še daleč ni vse prečiščeno in pojasnjeno. Prejšnja doba je bila v tem izredno tesnobna. Koncil je prinesel sproščenje. Danes se pojavljajo celo nekatera čudna pretiravanja.

V dnu pa je spet vprašanje o *communio*: kako daleč smemo sodelovati pri evharistični mizi ob tem nepopolnem občestvu, ki ga že imamo, in kaj bo postalo dopustno šele tedaj, ko bo občestvo tako popolno, da bo premagalo vso razdvojenost in bo ustvarilo univerzalno enoto Cerkve. Evharistija je obenem znamenje edinosti in je sredstvo milosti, ki pospešuje rast v edinost (prim. E 8). Ne more biti dovoljeno nič takega, kar bi dejansko postavilo na laž sveto znamenje edinosti, ki je evharistija, kakor da smo že eno, ko v resnici še nismo. Zaželeno pa je to, kar razodeva in pospešuje občestvo, ki je v nas in v nas raste. To je smisel in osnova novih navodil v Ekumenskem pravilniku.

Kljub rezervam, ki so nujne, je brez dvoma naše gledanje na ločene Cerkve zelo drugačno od preteklega, zato ker je Cerkev za nas dobila novo lice. In kakor se pogloblja gledanje drugih, se vzporedno izpopolnjuje tudi lice Cerkve.

Če naj zadevo nekoliko priostreno izrazimo, lahko rečemo: gledanje na druge afirmira druge ravno v njih »drugačnosti« in obenem afirmira eno in univerzalno Cerkev, v kateri je prostor za te in za one, za vse.

Ekumensko vprašanje ostane nerazvozljivo, ako se ne zavedamo, da dinamika edinosti vključuje tudi dinamiko univerzalnosti, da enotnost in edinstvo nikdar nista uniformirana enoličnost, marveč dopuščati in zahtevata neki notranji, upravičeni pluralizem v zdravem smislu. Kdor ga negira, nujno druge izriva iz Cerkve in zožuje njeno univerzalnost. Vedno znova se vsiljuje vprašanje: ali je naše življenje v takšni občestvenosti, ki je resnična koinonija, takšni namreč, da tudi drugim omogoči, da zadihajo poleg nas in z nami? Zakaj Kristus je eden in je za vse, Duh je eden in je v vseh, evharistija je ena in vse včleni v istega Kristusa, vera je ena, a najde odziv v različnih srcih in vse poveže v eno ljudstvo božje.

Povsod je na delu dialektika edinosti in vesoljnosti. Problem je kratkomalo v tem: enota v mnogoterosti, različnost v edinosti, množstvo lokalnih ali krajevnih Cerkva v eni vesoljni Cerkvi. S tem zadenemo na bolečo točko na ekumenski ravni in zadenemo na veliki sodobni problem poslanstva Cerkve do vsega človeštva.

III. UNIVERZALNO POSLANSTVO CERKVE

V dinamiki univerzalnosti se na nov način kaže novo lice Cerkve; bistveni elementi pa so isti, kot smo jih srečali vprašujoč se po naravi in edinosti Cerkve.

Začnimo s tem, kar je navadnemu kristjanu najbolj na dlani: misijoni. Nekoč je teolog le z neko napol pritajeno sramežljivostjo govoril mimogrede tudi o misijonih. Veljalo je, da so misijoni stvar prakse, zadeva idealistov, ki so v precejšnji meri tudi posebneži, bolj stvar čustev ko treznega razglabljanja. Danes je misijologija posebna panoga teologije. A še bolj važno je to, da danes sploh ni mogoče govoriti o Cerkvi, ne da bi govorili o njeni dinamični univerzalnosti, o njeni bistveni misiji, o njenem poslanstvu, iz katerega potem izvira misijonstvo v ožjem pomenu besede. Najprej misija — iz nje misijoni. A kjer je Cerkev, tam je misija in sicer misija odprta do kraja celotnega človeškega horizonta. In ne le odprta, marveč v zagonu, da ga doseže. Ta dinamični zagon, ta življenjski elan je zapisan v notranjost, v samo naravo Cerkve. Brez tega bi Cerkev ne bila to, kar mora biti, bi ne bila več Kristusova Cerkev.

Notranja dinamika nadnaravne življenjske skupnosti, ki je Cerkev, njena koinonija meri na vse ljudi in končno tudi na vse stvarstvo. Hoče zajeti in obogatiti slehernega človeka in po človeku se neki odsev razliva po vsem stvarstvu. Je univerzalna in ima tudi kozmični značaj: ne najde miru, preden se izlije v končno eshatološko polnost, kjer bo vse stvarstvo preustvarjeno v Kristusu in v Bogu.

Ta poteza je Cerkvi bistvena in nujna, zato ker je Cerkev skrivnost v Kristusu. Ni samo neka poznejša, dodatna kvaliteta. Kakor je en Kristus poslan k vsem, in v tem je ves razlog, zakaj je tu, tako je Cerkev med nami zato, da vrši svoje vesoljno poslanstvo. Nekateri grede tako daleč, da

poantirano naglašajo: Cerkev je misija. A vsaj to je popolnoma res, da bi brez misije Cerkve ne bilo treba.

Izklesano se izraža koncilski odlok o misijonski dejavnosti Cerkve: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonska« (M 2). In to trditev takoj trinitarično utemeljuje: poslanstvo Cerkve izvira iz udeležbe pri božjem življenju in poslanstvu Sina in Duha iz Očeta.

»Amor fontalis, brezdanja Očetova ljubezen«, ki je končni vir Cerkve, objema vse, kar je živega in ustvarjenega, teži v veseljnost, da vse povede v enoto in življenjsko skupnost z Bogom, hoče združiti vse ljudi »v eno družino in v eno božje ljudstvo« (M 1). Misija Cerkve je v tem, da je znamenje in sredstvo, to je zakrament rešenja vsemu. »Cerkev na tem svetu ni cilj sama sebi,« je dejal Pavel VI. v nagovoru ob začetku četrtega koncilskega zasedanja (14. septembra 1965), »ampak je v službi vseh ljudi«. Je v službi človeka, slehernega človeka in človeške družbe sploh. Človeku kaže njegovo polno poslanstvo, poklic in dostojanstvo, ki je le v Kristusu. »Ko torej cerkveni zbor naglaša vzvišeno človekovo poklicanost in poudarja, da je v človeka položeno nekakšno božje seme, ponuja vsemu človeštvu iskreno sodelovanje Cerkve za vzpostavitev tistega veseljnega bratstva, ki se s to poklicanostjo sklada« (CS 3).

Ko Cerkev govori o vesoljnem bratstvu vseh ljudi, ne misli na neki plehki filantropizem, marveč na človekoljubje v tistem vzvišenem pomenu, o katerem govori sv. Pavel: »Benignitas et humanitas (filantropia) apparuit Salvatoris nostri Dei — razodela se je dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega Odrešenika«, tisto človekoljubje, tista nepotvorjena ljubezen do vseh ljudi in do vsakega človeka, ki je resnična *agape* v Kristusu in se iz Kristusa razliva v vse njegove ude ter ustvarja bratstvo resnične edinosti in ljubezni vseh ljudi.

Vzhodna liturgija zato pogosto kliče Kristusa in Očeta z nazivom: »naš Bog, človekoljubeč«. Namenoma se na to idejo poziva pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (št. 40 v opombi).

V moči te božje ljubezni Cerkev opravlja svoje poslanstvo miru, pravice, ljubezni in univerzalne edinosti. Božje ljudstvo po svojem notranjem ustroju teži v to univerzalnost: »Tako Cerkev hkrati moli in dela ut in Populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus Sancti totius mundi transeat plenitudo«, pravi z izklesanostjo, ki se ne da polno prevesti, latinski tekst dogmatične konstitucije o Cerkvi — »da bi svet v polnosti prišel v božje ljudstvo...« (C 17).

Z drugo besedo Cerkev dela za to, da bi vesoljna družina človeškega rodu postala tudi družina božjih otrok: »da bi bil ves človeški rod priveden v enoto božje družine« (C 28; isti tekst se ponovi v CS 43). Evan-geljska blagovest se oznanja narodom, »da bi postal človeški rod božja družina, v kateri bi bila ljubezen polnost postave« (CS 32). Dejansko se danes po mnogovrstnih sredstvih medsebojnega obveščanja »med narodi človeška družina polagoma zaveda in oblikuje kot eno občestvo (tamquam unam in universo mundo communitatem) sredi vesoljstva« (CS 33). Milost Kristusa in Duha krepi tiste »težnje, s katerimi si družina ljudi prizadeva, da bi napravila svoje življenje bolj človeško« (CS 38).

Cerkev dela za družbeni napredek, za dvig človečanskih vrednot in sama sebe pojmuje »kakor kvas in tako rekoč kakor duša človeške družbe,

ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino« (CS 40). Na človeški ravni, v interesu in delu za dvig človeka, je stik med Cerkvijo in družbo nujen in ploden: Cerkev more in hoče »prispevati k temu, da bi družina ljudi in zgodovina te družine postali bolj zares človeški (humaniozem reddere)« (CS 40).

Iz univerzalnosti spet vodijo silnice k ideji edinosti in k ideji misterija Cerkve. To pozitivno in odprto stališče Cerkve do družbe vključuje ekumenski moment edinosti. Cerkev tem uspešneje opravlja to univerzalno funkcijo pričevanja in službe skupnosti, čim bolj jo opravlja v skupnosti med ločenimi Cerkvami (prim. CS 92 omenja posebej »brate in njihove skupnosti, ki še ne živijo v popolnem občestvu z nami«).

Socialna odgovornost Cerkve za svet je danes ekumenski problem in je tudi problem notranjega sestava Cerkve, ki bodi zares sposobna vršiti to nalogo, kakor se izraža v geslu: en evangelijski v pričevanju in blagovesti ene Cerkve za en in celoten svet.

Ta skrb je celo premaknila ekumensko težišče od direktnega iskanja edinosti v skupno pričevanje in v delo za blagor družbe in človeka. V ospredje stopa problem »Cerkev in družba«, in v tem horizontalnem gledanju, ki človeka usmerja k človeku, je celo neka nevarnost, da bi pozabili na prvotnejši in bistvenejši odnos človeka k Bogu, ki je vir vse krščanske dinamike. Tudi konferenca Svetovnega sveta Cerkev v Uppsali (julija 1968) je opozorila na to, da zgolj horizontalno gledanje, ki bi ne poznalo drugega kot le socialno službo, ki je sicer nujno potrebna, dejansko ne bi zajelo polnosti krščanske in eklesialne eksistence.

Cerkev je od zgoraj, a je za vse tu na zemlji. Ako pa naj bo za vse, mora biti v njej zares prostor za vse. To vodi v docela novo gledanje ne le univerzalne ampak tudi krajevne Cerkve.

Univerzalna Cerkev ni vezana na nobeno kulturo, nacijo, tradicijo: kakor je Kristus zares človek, tako Cerkev zajame in zenoti vse, kar je zares človeška vrednota. To pa pomeni, da mora biti notranje diferencirana, a vendarle ena in ne razklana.

Božje ljudstvo obsega različne narode in različne narodne Cerkve. Različnost ni utemeljena samo v naravi ampak še bolj v tem, da Kristusov Duh deli različne karizme, duhovne narove poedincem v krajevni Cerkvi in posameznim krajevnim Cerkvam v univerzalni Cerkvi. Vsako telo ima različne ude z različnimi funkcijami.

Vsak del, vsaka krajevna Cerkev mora kultivirati svoje posebne darove in jih izoblikovati po tisti posebni fiziognomiji, ki je le njena in je druge krajevne Cerkve nimajo v takšni obliki. Vsaka krajevna Cerkev mora imeti svoje posebno lice in iz organične enote vseh sestoji in v tej enotnosti obstoji novo in vedno prenavljajoče se lice vesoljne Cerkve. Samo tako se uresničuje, kar trdi koncil, da vsak del božjega ljudstva s svojimi posebnimi darovi bogati vse druge dele in bogati celoto, prinaša jim darove, ki jih je sam prejel od Boga zase in za druge. Ni odločilno, ali je krajevna Cerkev velika in številna, ali je manjša, bolj važna je kvaliteta. Vsak ud nekaj prispeva telesu.

Morda najbolj temeljno spoznanje pa je to, da krajevna Cerkev ni le en sektor velike Cerkve; ni kos podoben drugim kosom teritorija. Nasprotno, je Cerkev v celoti, ki je na tem mestu prisotna in živi na poseben

način. Neprestano koncil naglaša o škofijah, da so »portio gregis«, ker noče reči pars (Š 11; 28; C 23). V krajevni Cerkvi se daruje evharistija in v njej je ves Kristus in vsa Cerkev.

Vesoljna Cerkev bi ne bila zdrava, ko bi v njej ne bilo močnih krajevnih Cerkev. In te Cerkve bi ne bile zdrave, ko bi ne znale živeti solidarno z drugimi in drugačnimi krajevnimi Cerkvami in z občestvom univerzalne Cerkve. Pri iskanju in ustvarjanju svojkega lica krajevne Cerkve imajo svojo naravno nalogo in delež prav vsi, ki to Cerkev sestavljajo, seveda pod hierarhičnim vodstvom škofa, ki je središče in glava občestva (koinonia) v krajevni Cerkvi.

Občestvo krajevnih Cerkev se organsko razraste v občestvo vesoljne Cerkve. Cerkev je tako po besedah koncila: corpus ecclesiarum, organizem in telo mnogih in mnogoterih Cerkev. Vsaka od njih trajno obstoji in živi le v celoti in po drugi strani podeljuje celoti tisto polnost, ki šele celoto napravi zares celo in vesoljno. In spet celota ne visi v zraku, ne sama v sebi, marveč obstoji in živi v krajevnih Cerkvah. Univerzalnost in enotnost sta tesno povezani.

SKLEP

Naša razmišljanja o Cerkvi so se tako sklenila kakor v krogu. Iz središčne intuicije, da je Cerkev udeležba in skupnost pri božjem življenju, koinonia, so se misli odvile in tja so se spet povrnile.

Občestvena skupnost daje človeku novo krščansko eksistenco v moči Svetega Duha: v tem je nova enota, novo bratstvo ljubezni v Kristusu in z njo nova odgovornost in novo poslanstvo.

In kakor je Kristus za vse, tako je poslanstvo Cerkve univerzalno, ko iz družine narodov gradi enoto vesoljne družine božjega ljudstva, ki se v občestvu pravice in nesebične ljubezni bliža tistemu miru, ki ga človeštvo želi, a si ga samo nikdar ni moglo dati; Kristusov mir je obljuba, sad in blagoslov tega enega in vesoljnega občestva.

Promocija dr. Jakoba Ukmarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani

(29. jan. 1970)

Beseda promotorja pom. škofa dr. Vekoslava Grmiča

V 44. poglavju Sirahove knjige beremo: »Hvaliti hočem vrle može ... Vsi ti so bili v časteh pri svojih sodobnikih in v njihovih dneh je odmevala njih hvala ... in njih pravična dela se ne pozabijo.«

Tudi jaz sem zelo vesel, da morem v tem trenutku pohvaliti moža, duhovnika, teologa dr. Jakoba Ukmarja in predlagati, naj mu Teološka fakulteta v Ljubljani podeli ob svojem zlatem jubileju naslov častnega doktorja (dogmatične teologije).

Na svoji dolgi življenjski poti, ki se je začela 13. julija 1878 na Opčinah pri Trstu, si je g. dr. Jakob Ukmar to priznanje s svojim delom v polni meri zaslužil. In tako moramo reči, da je naša dolžnost, da mu to priznanje damo.

1. Predvsem si je naslov častnega doktorja zaslužil s svojim kulturno znanstvenim delom.

Napisal je tale dela iz področja teološke znanosti:

a) *Zadnja večerja*. Govori in znanstvene razprave o zadnji večerji našega Gospoda. Knjiga je izšla v Trstu l. 1954.

b) *Kratka zgodovina vesoljnih cerkvenih zborov*. Izdala Goriška Mohorjeva družba l. 1963.

c) *Mariologija*. Nauk o božji Materi. Izdala goriška Mohorjeva družba l. 1969.

V omenjenih delih dokazuje dr. Ukmar samostojnost in prodornost svoje teološke misli. Čeprav so bila napisana v poznih letih njegovega življenja, so vendar na znanstveni višini in upoštevajo sodobno stopnjo razvoja teološke znanosti.

Razen tega je bil imenovan v letih 1904—1906 urednik 14-dnevne revije »Družinski prijatelj«, v letih 1906—1910 pa urednik tednika »Zarja«.

Profesor verouka je bil na državni gimnaziji v Trstu od leta 1913 do 1918. Leta 1919 je postal ravnatelj bogoslovja v Trstu in ostal na tem mestu do leta 1922. V tem času je v bogoslovju tudi predaval različne teološke discipline.

Takšni so nekateri skopi podatki o znanstvenem delu g. dr. Jakoba Ukmarja. Pripomnili bi samo še, da je bil za doktorja teologije promoviran na Dunaju l. 1917.

2. Ker je naša fakulteta slovenska, zato je odločilen še en razlog, zakaj naj podelimo častni doktorat g. dr. Ukmarju. In ta razlog je njegova narodna zavednost in neustrašenost v borbi za pravice malega naroda, ki ga obdajajo veliki narodi in je zato stalno v nevarnosti za svoj obstanek. Dr. Jakob Ukmar je v tem pogledu naravnost simbol zvestobe lastnemu narodu. Prepričan sem, da bodo ta naš korak pozdravili vsi tisti, ki enako čutijo kakor on in se morajo boriti za pravice slovenske narodne manjšine

v tej ali oni državi izven mej Jugoslavije. Naj bo to priznanje zanje spodbuda, ki jim jo daje domovina.

3. Dr. Jakob Ukmar si je končno zaslužil častni doktorat z zvestobo v poslanstvu Cerkve. Posebno kot veroučitelja se ga še danes s hvaležnostjo spominjajo njegovi učenci. Ocenjujejo ga kot »vzor skromnega, potrpežljivega, pobožnega, strpnega in hkrati pravičnega učitelja, ki je znal pritegniti k sodelovanju vse učence«, kakor piše eden izmed njih. Isti njegov bivši učenec tudi pristavlja: »Bil pa je tudi vzor zavednega Slovenca in so ga kot takega spoštovali tudi učenci drugih narodnosti.« Enako je bil seveda vzoren delavec v dušnem pastirstvu in pri cerkvenem sodišču v Benetkah.

Gotovo so to le nekatere zasluge tega moža, ki pa so vsekakor takšne, da smo lahko naravnost ponosni, da moremo ob 50-letnici naše fakultete dati starosti zamejskih slovenskih duhovnikov in neumornemu kulturnemu delavcu priznanje s tem, da mu podelimo častni doktorat. Vem, da je ta naslov z večnostnega vidika le bolj igračka, a kljub temu predlagam, da z njim počastimo večerno zarjo njegovega življenja in mu damo vsaj to skromno priznanje za njegovo delo.

Vekoslav Grmič,
prodekan in profesor
Teološke fakultete v Ljubljani

Zahvalni govor dr. Jakoba Ukmarja ob priliki podelitve častnega doktorata*

Častiti in dragi zborovavci!

Slovesna podelitev častnega bogoslovnega doktorata, ki se je pravkar izvršila, mi je prišla nepričakovano, ker sem poleg odličnih slovenskih strokovnjakov na teološkem polju le bolj skromen diletant. Zato pa sprejemam to odlikovanje z veliko hvaležnostjo. Slava in čast predvsem Bogu, ki me je v bogoslovnih študijih milostno podpiral. Hvala in zahvala gospodu dekanu in proforskemu zboru ljubljanske Teološke fakultete za njihovo pozornost name, ki delujem ob robu slovenske zemlje. Z današnjim odlikovanjem ste pač hoteli ne samo počastiti tržaško škofijo, ampak tudi utrditi duhovno vez, ki družni nas Slovence tostran in onstran državne meje. Za vse to izrekam prav prisrčno zahvalo.

Današnja slovesnost nas vnovič opozarja na pomembnost teološke vede v sklopu drugih znanosti in še posebej na njeno važnost pri hierarhičnem vodstvu Cerkve. Teologija je prava znanost v pristnem pomenu besede; znanost, ki to, kar je Bog v teku tisočletij človeškemu rodu razodel, kritično preiskuje, znanstveno tolmači in sistematično urejuje. Pri tem spoštuje vsako drugo znanost, ker je vsako resnično človeško znanje odsvit božje vednosti. Zato upošteva trdne izsledke drugih, posebno naravoslovnih ved, saj ne more resnica nesprotovati resnici, pač pa se razne stroke človeškega znanja med seboj dopolnjujejo.

* Zahvalni govor slavljenca je prebral njegov zastopnik dr. Lojze Škerl, škofov vikar v Trstu, ker se dr. J. Ukmar zaradi slabega zdravja ni mogel osebno udeležiti slovesnosti.

Pa tudi učiteljska oblast Cerkve, tako imenovani magisterij, ki uživa po božji naredbi posebno vodstvo božjega Duha in ima v določenih primerih celo karizmo nezmotljivosti, se vendarle okorišča s teološko znanostjo. Kar je Cerkev v stoletjih, od prvega nicejskega zbora do zadnjega vatikanskega koncila avtoritativno določila, vse je sad dolgega, v nekaterih primerih tudi stoletnega študija bogoslovnih strokovnjakov. Bog je pač tak mojster, da zna po naravni poti doseči svoj prekonaravni cilj in zna delati čudeže tudi brez čudežev.

Živimo v nemirni pokoncilski dobi. Dobri Janez XXIII. je sklical vesoljni cerkveni zbor, ki naj bo aggiornamento, prilagoditev Cerkve potrebam sedanjega časa. Ta prenovitev se je teoretično tudi res izvršila po koncilskih odlokih in konstitucijah, ki so in ostanejo občudovanja vredni dokumenti. Odkrili so nam nove poglede na bistvo Cerkve in na njene mnogovrstne odnose do sedanjega sveta, krščanskega in nekrščanskega, vernega in nevernega, ter povrh vsega še njene poglede na raznotere stanove človeške družbe. Ta prilagoditev se zdaj praktično nadaljuje in se bo nadaljevala po škofovskih konferencah in po sinodah posameznih dežel in narodov.

To je vse prav. Toda človeška slabost je to prilagojevanje spremenila v nekako revolucionarno stanje, ki spravlja v krizo tudi vrednost temeljnih umskih in moralnih dobrin, spravlja v krizo tudi krščanstvo sploh in našo Cerkev še posebej. Radikalni reformatorji ne vidijo v dosedanem krščanstvu čisto nič dobrega. Vse bi bilo treba porušiti in potem nekaj novega pozidati. Nič več avtoritarne in juridične Cerkve; bodoča Cerkev bodi karizmatična in ljudska. — Blagor mu, kdor v teh zmedah ohrani še mirno kri in zdravo razsodnost. Saj ni res, da je treba vse podreti. Kar je božja ustanova v strukturi in nauku, mora ostati in bo ostalo. Kar je človeška naredba, se spreminja, kakor se časi spreminjajo. Kar je postalo neumestno, nima obstanka; kar je dobrega, se počasi razvija v nove oblike, ne da bi konservativca po nepotrebnem dražilo. Počasi, pravim, se dobro razvija v nove oblike. Fanatizem ni bil nikdar prida, ne v politiki, ne v Cerkvi.

Božja ustanova, različno urejena po človeških naredbah, ustanova, ki nas sedaj prav posebno zanima je mesto laikov v Cerkvi. Navdušeni novotarji nam pravijo, da se je Cerkev šele v zadnjem koncilu zavedla, da obstoji tudi iz laikov; do tedaj se je vedno predstavljala kot hierarhična dinastija, ki vlada in vzgaja nedoraslo čredo vernega ljudstva. Po koncilu pravijo, da so laiki postali polnoletni; niso več otroci, da bi se jih moralo pitati z evharistično hrano v usta, dobe naj jo v lastne roke, ki niso nič manj svete kakor roke duhovnika celebranta. Laiki naj se zavedajo svojih demokratičnih pravic; svobodno naj si volijo svoje župnike in škofe ter naj imajo svoj delež tudi pri centralni vladi Cerkve. Na mesto klerikalne Cerkve naj stopi ljudska Cerkev, saj je koncil označil Cerkev kot božje ljudstvo.

Tako nekako govore ti novodobni reformatorji. Pa bodimo trezni in glejmo resnici odprto v obraz. Razlika, in sicer bistvena razlika, med hierarhijo in laiki je božja naredba, ki je mi ljudje ne moremo spremeniti. Obstaja že iz prvega početka krščanstva in bo trajala do konca dni (Trid. sess. 23, can. 6). Vendar ni to nič protidemokratičnega, kajti hierarhija

nima samo vladne oblasti, marveč tudi dolžnost služiti vernikom. Vsi škofje s papežem vred in vsi duhovniki morajo opravljati svojo sveto službo (sacrum ministerium) v prid laikom. Od druge strani pa so tudi laiki poklicani sodelovati s hierarhijo, različno v različnih časih in razmerah. Drugače je sodelovala Feba, ki je ponesla najodličnejše Pavlovo teološko delo iz Korinta v Rim; drugače so po štiristo letih sodelovali Efežani, ki so z baklado pritrdili odlokom tedanjih koncilskih očetov. Končno je 2. vat. koncil to sodelovanje laikov prilagodil sedanjim razmeram. Povabil jih je na bližje sodelovanje pri liturgičnih opravilih, posebno pri evharistični daritvi, ter pričakuje njihovo pomoč v cerkveni administraciji in v dušnem pastirstvu, kakor se bo škofovskim konferencam po raznih deželah zdelo primerno.

V tem novem ozračju me je veselo presenetilo, ko sem bral, kako marljivo in modro pripravljate slovensko cerkveno sinodo in da ste povabili tudi laike k sodelovanju v pripravah ter jih nameravate pritegniti še k sinodalnim razpravam. To je velik napredek, o katerem se še pred desetimi leti ni nobenemu sanjalo, napredek, ki se ga lahko po pravici veseli ves narod. Vsi pa čutimo, da bo prispevek laikov k pravemu uspehu sinode v veliki meri odvisen od njihove teološke izobrazbe. In prav tako čutimo, da stoji naša teološka fakulteta pred težkim pa važnim delom, pomagati izobražencem do primerne teološkega znanja. Ne bodo sicer specialisti v tem ali onem teološkem odseku, pač pa pravilno orientirani v sedanjih teoloških vprašanjih. Brez tega bi imela Cerkev v Sloveniji lahko spretne uradnike po škofijskih in župnijskih pisarnah, nikdar pa laike, ki bodo s hierarhi razpravljali in morda soodločali o dušnopastirskih problemih.

S tako vzgojo laičnih teologov bomo lahko dosegli še nekaj drugega. Spominjam se, koliko dragocene energije smo pred sedemdesetimi leti trošili v trajnem in večinoma brezplodnem polemiziranju v našem lastnem majhnem narodu. Nihče izmed nas si ne želi nazaj tistih časov ne tiste miselnosti. Zadnji koncil nam je pokazal drugačna pota. Odprl nam je širše vidike, učil nas je spoštovanja človeške osebnosti, spoštovanja drugačnega mišljenja, učil nas je prave tolerance. Na mesto anateme je stopila krščanska ljubezen kot glavni sad tega cerkvenega zbora.

To koncilsko pot bodo utirali tudi naši bodoči laični teologi, da bo med nami več ljubezni, več medsebojnega umevanja, pa tudi več zaupanja in več potrpljenja. Saj resnica bo gotovo zmagala nad zmoto, pravica bo gotovo premagala krivico, toda nikjer ni zapisano, da bo to že jutri. Skrivnostni so božji posegi v zgodovino našega naroda in v časih Bog vse vklene v nepokorščino zato, da se potem vseh usmili (Rimlj 11, 32).

Naj zaključim s ponovno zahvalo za to slovesno promocijo in z željo, da bi ljubljanska Teološka fakulteta dobro uspevala ter da bi postala Slovenija s tem visokim kulturnim zavodom v vsakem pogledu zdrava in krepka dežela, na katero bi mi zamejski Slovenci ponosno gledali in se nanjo zaupno naslanjali.

Promocija prof. dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani

(2. aprila 1970)

Uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdiga

V dobi, ko se med mladimi tudi v Cerkvi dviga protest zoper vsako obliko institucionalizma, bi se le rad ustavil pri instituciji, ki nas neposredno zanima, in to je naša teološka fakulteta.

Važne misli o njenem bistvu in poslanstvu smo slišali od prof. A. Trstenjaka dne 29. januarja letos, ko smo slavili 50-letnico te fakultete in razglašali za njenega častnega doktorja msgr. Jakoba Ukmarja iz Trsta. Ko danes s proslavo nadaljujemo in v tem nadaljevanju razglašamo še enega častnega doktorja in sicer našega priljubljenega profesorja Jožefa Demšarja, bi se rad ustavil pri eni izmed misli, ki jo poudarja Kongregacija za katoliški pouk v Rimu kot razlago za svoj »nihil obstat«. Pravi namreč med drugim, da je bil profesor Demšar »per dimidium saeculum dux motus catechetici in dioecesis Sloveniae«, torej več kot pol stoletja vodja katehetskega gibanja v Cerkvi na Slovenskem. Ta zasluga se sliši kot nekaj zelo zelo velikega in v resnici tudi je: biti vodja in predstavnik katehetskega gibanja v slovenskih škofijah, gibanja, ki je osnovne važnosti za vso slovensko pastoracijo.

Nikakor se ne mislim pri samih zaslugah prof. Demšarja dalje ustavljati, saj to je naloga promotorjeva, ustaviti pa se hočem pri pomembnosti teološke fakultete kot institucije sredi božjega ljudstva na Slovenskem.

Najprej teološke fakultete kot celote. Če naj teologija izpolnjuje naročilo velikega Anzelma »fides quaerens intellectum«, pa tudi »intellectus quaerens fidem«, se takoj pokaže njena pomembnost. Od njenega dela je v veliki meri odvisno, ali bodo ljudje na Slovenskem prišli do vere ali ne. Ako jim bo znala to vero prav poiskati in dokazati za pravo in Kristusa povezati z vso njihovo sodobno stvarnostjo, bodo preko duhovnikov in laikov, ki so šli skozi njene učilnice in brali njene publikacije, našli tisti odgovor na večna vprašanja, ki jih nosijo v sebi, ki ga zaman iščejo drugod, pa jim ga je kot edinega pravega poslalo nebo. Kakšna sreča najti smisel svojega življenja, dela in trpljenja! In če bo teološka fakulteta odkrito božje sporočilo ljudem in naravnost Boga in Kristusa, ki se hoče z njimi srečati, znala prav in vsestransko osvetljevati in približevati, potem bo vernost našega naroda tako globoka in tako zdrava, da je niti najtežji viharji, skozi katere bi morala iti, ne bodo mogli omajati ali pregnati. Ne gre torej le za en ali drug pogled na vero, ampak za verovanje kot celoto, po katerem edinem moremo biti Bogu všeč. Na vprašanje torej, ali so institucije še Cerkvi potrebne, moramo na kratko odgovoriti: teološka fakulteta je ena izmed njih in še kako potrebna. Potrebna predstavnikom hierarhičnega cerkvenega učiteljstva, da z njeno pomočjo prav učijo božje ljudstvo. Potrebna temu ljudstvu v celoti in vsakemu posamezniku, da najde pravi dostop do Kristusa, se zanj dokončno odloči, v njem zaživi in se razgiblje, da polagoma ne bo več živel sam, ampak bo v resnici in milosti v njem zaživel Kristus (prim. Gal 2, 20).

Gotovo pa je, da more fakulteta kot institucija to svoje poslanstvo v nekem narodu izpolniti le tako, da ga izpolni vsak posamezni njen profesor, vsak posamezni zastopnik te ali one njene discipline. Profesor Demšar, ki ga bo fakulteta razglasila za častnega doktorja, je to nalogo izpolnil tako, da je v svoji stroki postal dux, vodja celega gibanja, ki je iz njegovih predavanj in spisov izhajalo. Res je, niso vse stroke na enak način poklicane, da zbudijo pravo gibanje v slovenskih škofijah, vendar ne rečem preveč, če izrazim misel, da bi bilo nekaj takega ideal. Ne gre in nikoli ne sme iti, posebno pa po 2. vatikanskem koncilu, le zato, da se odpredava neka določena stvarina in se glave slušateljev napolnijo z neko novo vednostjo ali celo večino, od katere božje ljudstvo na Slovenskem nič posebnega ne bo imelo. Vsak bi moral svojo stvarino zajeti tako globoko v povezavi s celotno vero in Kristusom, da bi se znanju pridružilo navdušenje in navdušenju dejavnost, ki bi začela spreminjati obličje Cerkve na Slovenskem. Pa naj iz vrst slušateljev teološke fakultete na Slovenskem izidejo znanstveniki ali praktični dušni pastirji, vsi bi morali odnesti s seboj v življenje o božji resnici prižgani ogenj in želeti le eno, da zagori: v filozofskem, svetopisemskem, veroslovnem, dogmatičnem, moralnem, kerigmatičnem in vseh drugih smislih in smereh. »Ite et inflamate omnia!« je zapisano v veži jezuitske centrale v Borgo S. Spirito v Rimu. Vsak strokovnjak bi se moral potegovati za odliko, da je vodja gibanja, ki po osnovni pastoralni usmeritvi vse teologije, ki jo je ukazal 2. vatikanski koncil, razgiba v vseh smereh božje ljudstvo v nekem narodu.

Tako nam razglasitev novega častnega doktorja daje priliko, da poudarimo teološko fakulteto kot nujno potrebno institucijo, obenem pa se vprašamo, koliko mu hočemo vsi drugi biti podobni. Zares: spomenik postavimo mu tak, da sleherni skuša mu biti enak.

Obrazložitev predloga za imenovanje dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani

Ob petdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani imamo srečo, da je med nami eden izmed predavateljev, ki so sestavljali prvi profesorski zbor leta 1919 v Ljubljani ustanovljene Slovenske državne univerze in na njej obstoječe Teološke fakultete.

Dr. Josip Demšar je bil rojen 12. marca 1877 v Škofji Loki. Po maturi je 1895 stopil v ljubljansko bogoslovje in bil 1899 posvečen za duhovnika. Od 1899 do 1903 je bil kaplan v Kočevju, od 1903 do 1905 prefekt v Alojzijevišču, od 1905 do 1914 profesor verouka na Škofijski gimnaziji v Št. Vidu nad Ljubljano, od 1914 do 1932 profesor verouka na Državnem učiteljišču v Ljubljani, od 1932 do 1945 profesor metodike in pedagogike ter istočasno ravnatelj Uršulinskega učiteljišča v Ljubljani. Od leta 1919 do 1965 je bil predavatelj katehetike in metodike na Teološki fakulteti v Ljubljani, vodja Vadnice za veroučne nastope na Državnem učiteljišču v Ljubljani in član vodstva Slovenskega katehetskega društva. Leta 1906 je kot prefekt Alojzijevišča doktoriral iz bogoslovnih ved na Teološki fakulteti univerze na Dunaju, leta 1925 pa je kot profesor verouka na Državnem učiteljišču v Ljubljani, prejel doktorat na filozofski fakulteti Državne univerze v Ljubljani iz pedagoške stroke.

Iz povedanega je moč razbrati, da je dr. Josip Demšar bil za svoje poklicno delo kateheta in profesorja verouka temeljito pripravljen s študijem teologije in doktoratom iz bogoslovnih ved. Za strokovnjaka v pedagoških vprašanjih pa se je usposobil s študijem in doktoratom vzgojeslovja. Značilna je povezava praktičnega udejstvovanja z znanstvenim raziskovanjem in navezovanje znanstvenega raziskovanja z izkušnjo. Dejstvo, da je pri 48-tih letih končal študij pedagogike in ga kronal z doktorsko dizertacijo, je zgovorna priča prave zavzetosti za znanstveno delo in strokovno izpopolnjevanje.

Poleg omenjenega udejstvovanja, ki je samo na sebi zmožno napolniti življenje zelo zavzetega kulturnega delavca, je dr. Josip Demšar pisal v strokovnih časopisih kot so Slovenski učitelj, Učiteljski tovariš, Čas, Vzajemnost, Zbornik Teološke fakultete, Bogoslovni vestnik in Cerkev v sedanjem času razprave, članke, kritike in ocene s področja didaktike, metodike pouka in vzgoje. Značilni so Demšarjevi posegi na poprišče Herbartovih formalnih stopenj, katehetskem gibanju, verski vzgoji v šoli, sodelovanju otrok pri verouku, spolni vzgoji in o Frideriku Viljemu Foersterju. Leta 1955 je izdal za slušatelje katehetike Metodiko verouka.

Nič manj važno pa ni njegovo praktično udejstvovanje za obnovo katehetskega gibanja od začetka tega stoletja v Sloveniji. Že dve leti po uvedbi monakovske katehetske metode 1901 je nadzornik Franc Hubad pohvalil dr. Demšarja, da spretno uporablja formalne stopnje pri verouku. Udeleževal se je katehetskih kongresov in tečajev v Salzburgu, Dunaju in Münchenu in skušal vse, kar je bilo uporabno presaditi na domača tla. Sodeloval je pri Slovenskem katehetskem društvu in pri Zvezi slovenskih učiteljev. Po 3. Slovenskem katoliškem shodu 1906 so ustanovili Katehetsko društvo v Ljubljani, 1907 na Koroškem in 1908 v tedanji lavantinski škofiji. 1918 je dosegel, da je postal Slovenski učitelj glasilo Zveze učiteljev, kateheti so pa sprejeli za svoje glasilo Vzajemnost. Leta 1912 je vodil slovenske katehete na Evharističnem kongresu na Dunaju, ki je imel velik vpliv na celotno katehetsko in versko življenje v Sloveniji. Ko je v tridesetih letih nastala Kerschtensteinerjeva »delovna šola« je pokazal, kaj je bilo uporabljivo in kaj manj ustrezno. Prav tako je v letih pred 2. svetovno vojno zavzel stališče do kerigmatike in ji odkazal pravo mesto. Dasi osebno zelo skromen, je vendar idejno in znanstveno vodil slovensko katehetsko gibanje vse od začetka našega stoletja do sedaj.

Kar smo nakazali, še zdaleč ne obsega vseh zaslug, ki jih ima dr. Josip Demšar za slovensko katehetsko in versko vzgojno delo. V mislih imamo predvsem njegov osebni lik, ki s svojo dobroto, skromnostjo in poštenostjo dosega prav enake, če ne še večje uspehe. Vendar je zadosti, da si s temeljito osnovo in tehničnimi razlogi upamo predlagati, da bi akademski svet Teološke fakultete in njen veliki kancler imenovali dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani kot priznanje za njegovo znanstveno, organizatorično in didaktično delo na polju slovenske katehetike.

Dr. Valter Dermota,
profesor Teološke fakultete
v Ljubljani,
promotor

Zahvalne besede dr. Josipa Demšarja ob podelitvi častnega doktorata

Kot je poročal Glas koncila je zagrebška Teološka fakulteta ob svoji 300-letnici podelila sedem častnih doktoratov, med drugimi dunajskemu nadškofu kardinalu Königu in zagrebškemu škofu msgr. Kuhariču. Poročilo Glasa koncila me je prestrašilo. Po častnem doktoratu sem zašel med kardinale in škofo. Zdaj bi moral najprej priznati, da sem častnega doktorata zelo nevreden. Pa razvidnih resnic ni treba dokazovati. Tako smem iti mimo svoje nevrednosti. Moram pa priznati, da mi je hudo, ker se ne bom mogel vsem tako zahvaliti, kot bi se hotel.

Spoštljivo se zahvaljujem fakulteti z g. velikim kanclerjem na čelu. Po poročilu Družine ste g. nadškof posredovali, da je Kongregacija za katoliški pouk pristala na moj častni doktorat. Globoko sem Vam za to hvaležen.

Prav tako spoštljivo se zahvaljujem Vam, g. mariborski škof. Po končanem teološkem tečaju ste ostali še pri tej dopolnilni proslavi 50-letnice Teološke fakultete. V hvaležnem spominu mi bo ostala Vaša dobrohotna pozornost.

In ljubljanski pomožni škof! Velik trud Vam je povzročila moja železna maša. Nedelja 6. julija preteklega leta je bila prava preizkušnja Vaših duševnih in telesnih moči. Železna maša zvečer je bila tretja slovesnost, ki ste jo tisti dan kot škof vodili. Zelo sem Vam hvaležen, da ste se potrudili tudi k tej proslavi.

V septembrski številki revije Cerkev v sedanjem času sem pri pregledu kazala postal pozoren na članek dr. Valterja Dermote z naslovom »Jubilej velikega kateheta«. Kateri veliki katehet je obhajal jubilej? V reviji sem pod omenjenim naslovom zagledal svoje ime. Začudil sem se, kako ste, g. profesor, mogli mene narediti velikega. Čudim se pa zdaj tudi Vašemu trudu, s katerim ste z drobtinicami mojega dela poskusili vsaj nekoliko opravičiti moj doktorat. Znanstvenik zna tudi drobtinice porabiti za svoj namen. G. promotor prosim, da za svoje utrudljivo delo sprejmete mojo globoko zahvalo.

Častni doktorat je zagrebška fakulteta podelila tudi Antoninu Zani-
noviću, dominikancu iz Dubrovnika. V Glasu koncila je bila njegova slika. Pod sliko je bilo zapisano: »Oče Antonin Zaninović ni mogel priti na proslavo — ni čudno: 92 let je star«. Fakultetni svet ljubljanske Teološke fakultete je s podelitvijo častnega doktorata meni pokazal plemenito spoštovanje do starosti.

Pri proslavi 50-letnice v stolnici smo se čudili mirni spretnosti, s katero je g. dekan vodil veličastno, za njega pa vznemirljivo proslavo. Tudi za teološki tečaj in za to proslavo ob koncu tečaja se je g. dekan veli-
ko dušno žrtvoval. Naj mu bodo velike žrtve poplačane vsaj z našo hvalež-
nostjo.

Stalno sem hvaležen svojim bivšim slušateljem, danes se jih posebno živo spominjam. Srečen sem bil med njimi. Nekaj mi pa le greni spomin na fakulteto. Predolgo sem bil na fakulteti. Prvikrat sem prosil za razrešitev od dela na fakulteti leta 1947, ko sem bil star 70 let. Razmere za menjavanje predavateljev niso bile ugodne. Po prvi prošnji za razrešitev sem ostal na fakulteti še 18 let. Z mojim slovesom od fakultete sta se

katehetika in kateheza poživili. Sedanji g. predavatelj je s knjigami in s krajšimi spisi katehetsko delo razgibal, predavanja pedagogike in katehetike pa je smotrno preuredil. Mladi duhovniki bodo mogli prihajati s fakultete za učno in vzgojno delo dobro pripravljene. Dva katehetska tečaja sta duhovnike seznanila z novimi tokovi vzgoje in pouka. Medškofijski katehetski svet skrbi za učne knjige, ki lajšajo pouk katehetom in učencem. Po mojem odhodu s fakultete so za katehete prišli boljši časi. Tudi ta ugotovitev naj poveča proslavo 50-letnice Teološke fakultete.

Sebi v zagovor smem reči, da na Teološko fakulteto nisem prišel po svoji krivdi. Ko so leta 1919 iskali predavatelje za Teološko fakulteto, sem nepričakovano dobil sporočilo, da sem določen za predavatelja pedagogike in katehetike in naj pošljem kratek popis življenja. Poročilo so podpisali profesorji France in Aleš Ušeničnik in Janez Zore. Ušeničnik France in Zore sta me podrobneje poznala iz škofijskega zavoda v Št. Vidu. Ušeničnik je bil prvi rektor, Zore prvi generalni prefekt, jaz prvi gimnazijski veroučitelj. Na fakulteti sem začel predavati v jeseni 1919 po ustnem dogovoru. Izbor fakultetnega sveta je odobrilo ministrstvo prosvete Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev v Beogradu z odlokom z dne 24. marca 1920. Rektorat univerze »si je dovolil to sporočiti« z dopisom z dne 30. marca 1920. Podpisan je bil rektor Plemelj.

Reči smem, da sem delo na fakulteti resno vzel. Prav so mi prišle izkušnje pri delu na raznih osnovnih in srednjih šolah. Reči smem, da je bila moja podzavestna priprava na delo pri slušateljih Teološke fakultete tudi to, kar sem prej za lastno osebnost pridobil v Sveti deželi. Obiskal sem svete in druge znamenite kraje od Aleksandrije v Egiptu do Damaska v Siriji. Na moje poznejše delo na fakulteti je vplival tudi prof. Zore, ki me je vodil po Italiji. S svojo pogumno spretnostjo je dosegel, da sva bila mlada, prav preprosta duhovnika na veliki četrtek v zasebni kapeli pri maši Pija X., ki naju je tudi obhajal.

Ob začetku münchenskega katehetskega gibanja v prvih letih tega stoletja sem bil večkrat v Münchnu. Na mednarodnem katehetskem kongresu leta 1912 ob priliki svetovnega evharističnega kongresa na Dunaju smo govorili o veroučnih knjigah, ki bi bile sestavljene po načelih münchenske psihološke metode.

Poraz v prvi svetovni vojni je v Nemčiji vzbudil prepričanje, da bi do vojne ne bilo prišlo, če bi bila vzgoja v Nemčiji manj militaristično diktatorska. Po vojni je Nemčija iskala nova pota v pouku in vzgoji. Nemška šola je bila takrat za vso Evropo zanimiva. Šole v Nemčiji so rade sprejemale obiske iz inozemstva. Ugodno za obiske je bilo, da so šole v Nemčiji začele letne počitnice preje kot drugje, zato pa je novo šolsko leto že prve tedne avgusta — med našimi počitnicami — že tako urejeno steklo, da so bili obiski že takrat zaželeni.

Za katehetiko sem tudi po prvi svetovni vojni šel večkrat v München, za pedagogiko pa največ v Berlin in Hamburg. Pri obiskih v šolah sem se veselil pristrčnih odnosov med učitelji in učenci. Z Hitlerjevimi nastopom je bilo naših obiskov v Nemčiji konec.

Pomen naše fakultete za duhovnike in naše ljudstvo smo živo začutili pri proslavi v stolnici ob govorih g. velikega kanclerja in prof. Trstenjaka. Prosim, da smem povedati, kaj je bila fakulteta meni.

16. marca 1906 sem bil na Dunaju promoviran za doktorja teologije. Z menoj je bil promoviran še en duhovnik Poljak. Promocija je spominjala na slovesnosti redkih pa slavnih univerz srednjega veka. Rektor univerze je bil takrat profesor juridične fakultete ekonomist Philippovizh. Pri promociji je imel kratek nagovor. Med drugim je rekel: »Vi duhovniki imate globok vpogled v človeške duše. Imate pa nanje tudi velik vpliv. Naša mlada doktorja bosta ta duhovni vpliv uporabljala v srečo ljudi.«

Kadarkoli sem v 45 letih svojega dela na fakulteti bil v ožjih stikih s fakulteto, sem dobil vtis, da je delo naše fakultete, delo profesorjev in slušateljev posvečeno Cerkvi in po Cerkvi ljudstvu. Po vsakem predavanju na fakulteti in na fakultetnih sejah sem se čutil duhovno poživiljenega. Opazoval sem dobro voljo slušateljev, da bi pomagali mladini do življenja, vrednega človeka in kristjana. Plemenite želje bodočih duhovnikov niso bile brez vtisa name. Mnogo dobrega sem dobil od fakultete. Hvaležen sem za to profesorjem in bivšim slušateljem. Še enkrat prosim, da sprejmejo mojo globoko zahvalo gg. škofje, fakulteta in vsi spoštovani navzoči.

PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU OB PRILIKI PROSLAVE 100-LETNICE I. VATIKANSKEGA KONCILIA

V Ljubljani, 1.—2. aprila 1970

Premiki v fundamentalni teologiji

Predavanje — Vilko Fajdiga

MOTIONES NOVAE IN THEOLOGIA FUNDAMENTALI

Literatura

1. J. Alfaro — H. Bouillard — H. Carrier — G. Dejaifve — R. Latourelle — G. Martelet, La théologie fondamentale à recherche de son identité; v *Gregorianum* 1969 (50), 3—4, 757—777.
2. Cahill Joseph, Eine Fundamentaltheologie für unsere Zeit; v *Concilium* 1969 (5), 6—7, 457—461.
3. Dragošević S., Prvi vatikanski sabor, Crkva u svijetu, Split 1970.
4. Dulles Avery, Was ist Offenbarung? (prev. iz angl.), Freiburg 1969.
5. Fajdiga Vilko, O odločilni vlogi volje pri verovanju, Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 59—74;
Teoretična apologetika, Ljubljana 1964² (skripta);
Praktična apologetika, Ljubljana 1963³ (skripta);
Čudeži v pridigi in katehezi, Cerkev v sodobnem svetu 1967 (1), 121 s.;
Problemi teologije verstev. Bog. vestnik 1968, 1—2, 43—60.
6. Gilkey Langdon, Tendenzen in der protestantischen Apologetik, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 472—486.
7. Geffré Claude, Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 418—429.
8. Fries Heinrich, Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 442—447.
9. Kamphaus Franz, Von der Exegese zur Predigt, Mainz, 1968².
10. Latourelle René, Zerstückelung oder Erneuerung der Fundamentaltheologie? *Concilium* 1969 (5), 6—7, 429—434.
11. Neuhausser E. und E. Gössmann, Was ist Theologie?, München 1966.
12. Paradis G., Foi et raison au Concile du Vatican; v zbirki »De doctrina concilii Vaticani I, Vaticanum 1969.
13. Rode Franc, Le problème du miracle dans la crise moderniste, Paris 1965.
Odrešilni pomen nekrščanskih verstev, Bog. vestnik 1969, 3—4, 259—267.
14. Segundo Juan, Dialog und Fundamentaltheologie, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 447—452.
15. P. de Surgy — P. Grélot — M. Carrez — A. George — J. Delorme — X. Léon — Dufour, La Résurrection du Christ et l'exegese moderne, Paris 1969.
16. Walgrave Jan, Beitrag zur Aufgabe, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie, *Concilium* 1969, (5), 6—7, 452—457.
17. E. Pousset, Foi et Réurrection, *Nouv. revue théol.*, 1969, 1009 sl.

Ni dvoma, da je I. vatikanski koncil pred 100 leti izvršil veliko delo na doktrinalnem kakor na disciplinarnem področju v Cerkvi. Spričo mnogih zmed je bilo potrebno, da se škofje sestanejo in znova ostvariyo edinost na podlagi večnih resnic in cerkveno disciplino prilagodijo novim razmeram v svetu. Sadove koncila S. Dragošević oriše s sledečimi besedami: »Zgodilo se je, kakor da se je med ljudmi spustila avtoriteta Boga, ki edini more dati človeku notranji mir in gotovost... Definicije koncila so usmerile notranje življenje in razvoj v Cerkvi za 100 let in dale jasen pečat delovanju papežev v tej dobi. Prosti obremenjenosti svetnih skrbi so mogli s toliko večjo avtoriteto posvečati vse svoje sile Cerkvi in božjemu ljudstvu.«

Sadovi na doktrinalnem področju so bili predvsem v korist apologetiki oziroma fundamentalni teologiji, saj o prvi in glavni konstituciji koncila »Dei Filius«, ki je bila sprejeta 24. aprila 1869 govoriyo kot o »magna charta apologeticae«. Spričo tolikih zmot o tem, kaj sploh razum more in sme vedeti o božjem razodetju — mislimo le na zmote, ki jih je 1864 naštel in obsodil znani Syllabus Pija IX! — je bilo treba enkrat za vselej ugotoviti, da človeški razum ne le more spoznati Boga, ampak more tudi racionalno utemeljiti nadnaravno razodetje, ko s pomočjo zdrave filozofije in zgodovine ugotovi, da je Bog resnično govoril. Po pravici je zato francoski apologet Gardeil nalogo in poslanstvo teoretične apologetike stisnil v besedo »Summa de credibilitate«.

Roger Aubert pa v razpravi, s katero povečuje delo 1. vatikanskega koncila, opozarja tiste, ki so se v pretirani zaskrbljenosti za resnico veselili predvsem dokončnega zavarovanja pravic človeškega razuma, ko gre za utemeljevanje razodetja, da je koncil istočasno hotel tudi obseg razumskega razpravljanja o veri omejiti na najnujnejše in zoper Hermesa Güntherja in Froschammerja ugotoviti, da vera nikdar ne more biti sad samih razumskih dokazov, ampak da je vse to le racionalni pogoj za dej vere, ki je bistveno nadnaraven in svoboden. Tudi 1. vatikanski koncil je torej hotel dati prvenstveni poudarek veri in ne razumu in upoštevati želje tistih škofov, ki so si želeli več pastoralnih in manj doktrinalnih poudarkov.

Ta želja je po koncilu naraščala, dasi so koncilski poudarki o veri in razumu, posebno pa o čudežih kot zanesljivih objektivnih znamenjih za božje razodetje sprožili živahno znanstveno raziskovanje in pisanje v omejnjeni smeri. Bolj in bolj je prihajalo, posebno med francoskimi apologeti, do vse večjih poudarkov volje in srca ter milosti pri verovanju in tudi pri pripravljanju na vero, češ da vera ni samo dej razuma, ampak tudi volje in milosti, kakor je vedno učila Cerkev (Actus intellectus imperatus a voluntate sub influxu gratiae). Ti premaknjeni poudarki so se krepili toliko bolj, čimbolj je bilo spričo napredka v svetu jasno, da za samo verovanje v Kristusa in za vztrajanje v krščanstvu razumski dokazi ne zadostujejo in da kljub njim ljudje od vere bolj in bolj odpadajo, saj jih sijaj sodobne civilizacije vedno bolj vleče proč od hladne in suhoparne vere. Ljudje so si želeli vrednot, teh pa niso našli poudarjenih v krščanstvu ampak izven njega. Fundamentalna teologija je bila prisiljena bolj in bolj misliti na tiste načine priporočanja prave vere, ki jih je uporabljal Kristus, prva Cerkev, sv. Avgustin, Blaž Pascal in posebno novejši francoski apo-

logeti z Blondelom na čelu, ki pa jim tudi sv. Tomaž Akvinski ni bil nenaklonjen, saj je učil, da ima tudi pri verovanju volja glavno vlogo — »principalitatem habet« (C. G. III, 40, 3). Zahteva po upoštevanju teh občečloveških resničnosti tudi v disciplini o temeljih našega verovanja je postajala vedno močnejša. Hotela je, da se v njej poleg teoretičnega dokazovanja razodetja govori tudi o njegovi praktični važnosti za človeško življenje, češ da se bo le na ta način kdo mogel okleniti razodetja kot vrednote. Pojavljala se je zahteva po ne samo teoretični ampak tudi po praktični apologetiki, zahteva po integralni ali totalni apologetiki, ki naj upošteva celotnega človeka in celotno njegovo sedanjo situacijo.

Toda močnejša je bila še skupina tistih, ki jim je šlo bolj za »veritas quoad se« kakor onih, ki jim je šlo tudi za »veritas quoad nos«. Treba je bilo nič manj kakor 2. vatikanskega koncila, pastoralnega koncila, da je zmagalo stališče tistih, ki so zahtevali drugačno fundamentalno teologijo in so prav po koncilu o njej na ves glas spregovorili. Jasno je, da so spregovorili ne le o drugačni podobi te teološke discipline, ampak so morali spregovoriti tudi o tem, da je treba teoretičnim dokazom za božje razodetje — čudežem dati drugačen poudarek, pa tudi največjemu izmed njih, Kristusovemu vstajenju. O teh premaknjenih poudarkih moramo obširneje spregovoriti, če naj bo fundamentalni teologiji tudi v pokoncilski dobi zagotovljeno pravično mesto in prostor, ki ga ogreva sonce resnice in splošnih simpatij.

1

Četudi bomo morali te premike tako poudariti, da si poslej nihče več ne bo upal mimo njih učiti in hoditi, vendar še enkrat poudarimo, da pravice razuma, ki jih je slovesno ugotovil 1. vatikanski zbor, ostanejo. Posebno ohrani tudi za naprej vso svojo moč tisti odstavek omenjene dogmatične konstitucije o veri, ki se glasi: »Da bi pa bila pokorščina naše vere po pameti (prim. Rimlj 12, 1) je hotel Bog z notranjo močjo Sv. Duha združiti zunanje dokaze svojega razodetja: namreč božja dejstva, v prvi vrsti čudeže in prerokbe. Ker ti jasno izpričujejo božjo vsemogočnost in vsevednost, so najbolj zanesljiva in razumu vseh prikladna znamenja. Zato so tako Mojzes kakor preroki, zlasti pa Kristus Gospod, delali mnoge in najočitnejše čudeže ter napovedovali prihodnje reči« (Denz 1790). Prav tako govori o zanesljivih znamenjih za božje razodetje koncil, ko omenja Cerkev. Pravi namreč, da je ona »velik in stalen nagib verovanja in neovrgljiva priča svojega božjega poslanstva« (Denz 1793).

Seveda so se koncilski očetje že takrat dobro zavedali, da se verovanje s še tako močnimi razumskimi dokazi ne da izsiliti, kot se prisilimo na zaključek na podlagi logičnih premis. Hermesov historičnokritični racionalizem je bil prav na tem koncilu obsojen. Razodetje ni preprosta zgodovina ampak »historia salutis« in pristanek nanj je po besedah G. Paradisa treba iskati v intimni zvezi človeške duše z Bogom, ki pa jo razumski argumenti morejo pripraviti ali utrditi. Vera sama namreč predpostavlja božje pričanje, ki pride do ušes, pa tudi pričanje, ki deluje v notranjosti in razsvetljuje razum in utrjuje voljo.

Zoper agnostike, ki so učili, da se nikdar ne more z gotovostjo vedeti, ali je Bog govoril, in zoper pietiste, ki so govorili, da moremo to spoznati »sola experientia interna«, je koncil moral poudariti veljavnost razumskih kriterijev, ki človekovo iskanje pomirijo in ostvariijo tako situacijo, da pametni človek sme in upa izreči svoj Credo. Da pa ne bi kdo mislil, da je koncil hotel reči, da je Boga in še posebej njegovo razodetje mogoče »demonstrare«, je treba povedati še sledeči zanimivi dogodek s koncila. Zoper stavek: »Recta ratio fidei fundamenta demonstrat,« je ugovarjal škof Gandolfi, češ da bi si kdo izraz »demonstrat« mogel razlagati tako, da gre za dokaze, katerim se ni mogoče izmakniti in bi bila s tem ukinjena svoboda pristanka na razodetje. Namesto izraza »demonstrat« je predložil izraz »probat«. Škof Pie, ki je razpravo vodil, mu je odgovoril, da koncil vztraja na izrazu »demonstrat«, ker je ta izraz posvečen po cerkveni tradiciji (demonstratio fidei, demonstratio evangelica) in ker temelji verovanja morajo biti na nek način dokazani.

1. vatikanski koncil je važnost in nujnost razumskega utemeljevanja našega verovanja previdno ali v celoti poudaril, s tem pa tudi teoretične strani fundamentalne teologije. Kakor koli odmikati se od stališč enega koncila, pa četudi bi se ob tem sklicevali na drugi koncil, ni dovoljena. Zanimivo je, da tudi najbolj vidni pokoncilski teologi kakor K. Rahner, Y. Congar, de Lubac in drugi bolj in bolj uvidevajo, da bi podcenjevanje stališč 1. vatikanskega koncila glede vere in razuma, ne le ogrozilo zdravo pojmovanje razodetja in pristanka nanj, ampak tudi samo pokoncilsko teologijo.

2

Toda ostati pri omenjenih stališčih in ne priznati možnosti za še bolj poglobljeno pojmovanje razodetja in znamenj zanj, posebno če gre za pastoralni napredek, bi pomenilo veliko okostenelost mišljenja in samega verovanja. Že omenjeni Paradis pravi: »Cerkev živi božje razodetje. V tem, ko ga živi, se še bolj jasno pokažejo velika dejstva tega razodetja po načrtih božje previdnosti in po zahtevah zgodovine rešenja sveta.«

Mirno lahko trdimo, da se je boljša podoba tega razodetja pokazala prav ob 2. vatikanskem koncilu, ko se je poudarila ne več toliko njegova credibilitas, ampak njegova appetibilitas, ko se je znova razkrilo krščanstvo kot vrednota za sedanji svet in še posebej za človeka. Do veljave je prišlo Avguštinovo in Pascalovo »srce«, dočim je hladni razum doživel neki »tuš«, saj je celo papež Janez XXIII. govoril o dobi preživele apologetike.

Še enkrat je treba poudariti, da se je nova smer v apologetiki uveljavljala postopoma. Še predno je 2. vatikanski koncil izrekel dokončno besedo, se je že dolgo časa, posebno na Francoskem, kjer so bili apologeti bolj odprti človeku in sočasnemu svetu, vršili boj med novo, bolj praktično in življenjsko smerjo, in med staro, razumarsko sholastično skupino, ki je bila kar preveč zvesta konstituciji »Dei Filius« 1. vatikanskega koncila, saj je pozabila, da je v stalni tradiciji Cerkve pri pripravljanju in pridobivanju za Kristusa vedno upoštevan obojni moment, namreč intelektualni in volitivni. Posebej je za sv. Avguština to neizpodbitno

dokazal L. Lucić z doktorsko disertacijo na naši fakulteti. Sv. Tomaž Akvinski je stal na isti črti z načelom: »Verum et bonum in subiecto convertuntur. Quia omne verum est bonum et omne bonum est verum.« (S. Th. I, 109, 2.)

Zato opažamo pri novejših apologetih pred 2. vatikanskim koncilom, taki so Lais, Tromp, Nicolau in dr., že v sami teoretični apologetiki opozorila na nujnost praktične, pastoralne ali dispozitivne apologetike. Lang npr. sploh že deli fundamentalno teologijo v tisto, ki naj zbira dokaze za razodetje (Glaubwürdigkeitsmotive), in v tisto, ki zbira nagibe za voljo (Glaubwilligkeitsmotive). Zgodba z velikim apologetom Holandcem S. Trompom SJ pa je naravnost tragična. Njegovo odlično delo »De revelatione christiana« je doživelo več izdaj. Bolj in bolj se v njem zavzema za uvajanje dispozitivne oziroma praktične apologetike, za katero navaja že tudi vrsto načel in še posebej zgodovinskih praktično apologetičnih metod. Ko se je pripravljajl 2. vatikanski koncil, je bil Tromp imenovan za glavnega tajnika teološke komisije. S svojimi sodelavci se je vrgel na veliko delo v prepričanju, da se bo koncil kakor vsi doslej, pečal predvsem z doktrinalnimi vprašanji. V tem smislu so še posebej pripravljali konstitucijo o božjem razodetju. Ko pa se je koncil dejansko začel, ga je Janez XXIII. označil ne toliko kot doktrinalnega kakor pastoralnega. Nad doktrinalno komisijo so se začeli zbirati črni oblaki. Ko je prišla kot prva v razpravo konstitucija o božjem razodetju, je od strani koncilskih očetov doživela toliko ugovorov, ki niso veljali le problemom raziskovanja sv. pisma, ampak še bolj staremu, nepastoralnemu duhu, v katerem jih je komisija zamislila, da so morali razpravo predstavljati od zasedanja do zasedanja in je bila dokončno sprejeta šele na koncu koncila. Ob tem je teološka komisija neslavno izginjala v ozadju. In ko se je njen glavni tajnik Tromp po koncilu pojavil v rodni holandski deželi, so z njim zelo nemilostno ravnali. Tudi iz te življenjske zgodbe velikega teoretičnega apologeta se je pokazalo, kako se je sodilo o goli teoretični apologetiki in kako nujno je bilo, da se v tem oziru nekaj spremeni. K sreči pa se je na Teološki fakulteti v Ljubljani ta sprememba izvršila že davno pred koncilom, ko so bila predavanjem iz teoretične apologetike pridružena še predavanja iz praktične ali pastoralne apologetike, prva so bila v III. letniku, druga pa v VI. letniku teološkega študija. Kjer se ta sprememba niti po koncilu ni uvedla, jo bodo morali uvesti sedaj, ko jo po duhu in besedah 2. vatikanskega koncila zahteva Cerkev in pokoncilska teologija.

Da je res volja Cerkve, naj se povsod, tudi v teologiji, postavlja v ospredje človek in sedanji svet in naj bo zato vse delo v Cerkvi pastoralno usmerjeno in da je res koncil hotel prav to, razvidimo najprej iz besed papeža Janeza XXIII., ki je koncil zamislil in začel. V svoji prvi okrožnici »Ad Petri cathedram« je zapisal: »Cerkveni zbor hočemo obhajati predvsem zato, da bi prišli do rasti in prave obnove krščanskega ljudstva in da bi se cerkvena disciplina prilagodila potrebam našega časa. To bo nudilo čudovit zgled resnice, edinosti in ljubezni.« (AAS LII 434.) V govoru na začetku koncila dne 11. okt. 1962 je bil sebi zvesti Janez XXIII. še bolj jasen: »Glavni namen koncila niso razprave o tem ali onem temeljnem nauku Cerkve, ki so ga že obširno obravnavali očetje

in tudi stari in novi teologi in ki je vsem dobro znan in domač. Za tak namen torej koncil ni sklican. Krščanski, katoliški in apostolski duh vsega sveta pričakuje, da ob iskreni zvestobi katoliškemu nauku, ki še vedno blesti v vsej svoji celoti in čistosti, napravimo korak naprej... Eno je jedro starodavnega nauka, vsebovanega v zakladu vere, drugo pa je oblika oznanjevanja tega nauka in prav o tem drugem moramo veliko razmišljati.«

Stari papež je dokazal svojo duhovno mladost. Ukazal je premik. Temu ukazu je dejansko sledil koncil (ko ga je ob drugem zasedanju začel že Pavel VI., je zaklical koncilskim očetom, naj po Janezu začetno pot nadaljujejo). Vse delo je bilo pastoralno usmerjeno, teološke znanosti pa so dobile še poseben ukaz za ta premik v odloku o duhovniški vzgoji, v poglavju o prenovitvi cerkvenega študija, čigar »namen je dušnopastirski« (B 14).

3

Zvesti novemu duhu v Cerkvi, novim poudarkom in premikom, so se obenem s predstavniki drugih teoloških strok začeli zbirati in posvetovati tudi fundamentalni teologi, da bi našli nov obraz svoje stroke. V knjigi »Was ist Theologie?«, ki sta jo izdala l. 1966 E. Neuhäussler in E. Gössmannova je objavljena razprava Gössmannove z naslovom »Fundamentaltheologie und Apologetik«. V njej že močno prihaja do izraza težnja, da je treba pri poučevanju fundamentalne teologije marsikaj premakniti. Znana pokoncilska revija Concilium je svojo dvojno številko (junij/julij 1969) posvetila problemom nove fundamentalne teologije. Razprave so objavili C. Geffré, R. Latourelle, R. Pannikar, H. Fries, J. Segundo, J. Walgrave, J. Cahill, K. Rahner, L. Gilkey in J. Macquarrie. Znani sodobni apologeti in teologi zahtevajo premike v fundamentalni teologiji. Gregorijanska univerza v Rimu pa je novi obliki teološkega študija posvetila svojo lansko dvojno (3/4) številko z naslovom Horizons de l'Enseignement Theologique. V njej objavlja (str. 757—77) tudi »okroglo mizo«, ki je obravnavala nove težnje in iskanja v fundamentalni teologiji. Razprave so se udeležili jezuitski fundamentalisti in sociologi J. Alfaro, H. Bouillard, R. Latourelle, G. Martelet, H. Carrier in G. Dejaifve.

Težko si je misliti, da bi fundamentalisti iz raznih dežel in šol šli tako daleč v svojih zahtevah po spremenjeni fundamentalni teologiji, da bi prezrli nujnost racionalnega utemeljevanja vere v razodetje. Z drugimi besedami: Ali si je mogoče predstavljati fundamentalno teologijo, iz katere bi bila izključena filozofija in zgodovina? To bi pomenilo zanikanja predragocenih pridobitev 1. vatikanskega koncila, zanikanje pa tudi vse tradicionalne apologetike v zgodovini Cerkve in teologije, od Kristusa dalje. Prav je, da to poudarimo takoj na začetku, kajti pregled reformnih zahtev zgoraj omenjenih teologov bi nas včasih mogel zapeljati v misel, kakor da se zahteve po premikih v fundamentalni teologiji istovetijo z zahtevami po premikih od razuma k volji, od *credibilitas* k *appetibilitas*, od resnice k vrednotam. Biti mora eno in drugo. Kdo ne ve, da bo še vedno, posebno pa zaradi Bultmanna in raznih mitoloških in socioloških teorij treba braniti Kristusa zgodovine, da bo treba zoper pretirani historični kritikizem

trezno raziskovati zgodovino bibličnega teksta, da bo treba s pomočjo znanosti odgovarjati na različne ugovore »v imenu znanosti«? Svetopisemska vprašanja, ki so znanstvena vprašanja, bodo slej ko prej temeljna vprašanja fundamentalne teologije, saj je Latourelle celo predlagal, naj bi konstitucijo o božjem razodetju »Dei Verbum« sploh vzeli za znanstveno podlago celotne fundamentalne teologije. Kljub temu, da človek odklanja golo ekstrinsecistično apologetiko in da vsi fundamentalisti soglašajo s Cahillom, ki pravi, da je danes apologetika, kakršno je predlagal Perrone v letih 1822—1842 nemogoča, saj ni imela nobenega smisla za pluralizem, ekumenizem in ateizem, pa zopet vsi sodijo, da problemi verske verifikacije morajo biti rešeni tudi zaradi drugih verstev. Geffré pravi, da mora fundamentalna teologija vedno upoštevati razumnost akta vere, seveda pa tudi upoštevati zgodovinsko pogojeno strukturo in konkretne razmere. Če bi se preveč oddaljili od razumskega utemeljevanja verovanja, bi se znašli lahko naenkrat na področju, pred katerim svari Pij XII. Dne 15. aprila 1953 je govoril psihiatrom: »Vemo, da vera ne izvira niti iz nezavesti niti iz podzavesti niti iz samih čustev, ampak iz jasnega in gotovega spoznanja Boga, ki ga posreduje naravno in nadnaravno razodetje. Tak je nauk in vera Cerkve.« Najbrže se je še spominjal žalostnih dob modernistov, ko je bilo treba obsoditi njihov stavek, da je »vera slepi verski čut, ki je privrel iz podzavesti pod vplivom srca in volje« (Denz 2145). Gotovo mora torej apologetika biti »eine Selbstreflexion des Gläubigen auf die Gründe seines Glaubens« (Gössmanova), sicer se bomo znašli v fideizmu in modernizmu. Latourelle je dejal: »Vprašanje Jezusa je vprašanje znamenj. Sicer smo v fideizmu.« Geffré pa navaja znanega Urs von Balthasarja, ki je izjavil: Če se objektivno izčrpa v subjektivnem dinamizmu razodetja, smo v modernizmu.«

Gotovo pa je, da fundamentalni teologiji ni dovoljeno pri tem obstati. Danes namreč ne zanima niti ljudi niti apologetov samo Kristus zgodovine, še bolj se zanimajo za Kristusa vere, tistega, ki se je hotel srečati s človekom vseh časov in jih odrešiti in osrečiti. Celotna obravnava fundamentalno teoloških vprašanj mora biti povezana z življenjem. Res je zgodovinska veda, pravi Cahill, ali upoštevati mora tudi sodobno zgodovino. Apologet naenkrat ne more biti več omejen samo na teoretične probleme razodetja in znamenj zanj, postati mora neke vrste »all round« teolog, tak, ki ima smisel za znanost, pa tudi za človeka in njegov svet. Res je, metoda v fundamentalni teologiji mora biti racionalna, ne pa iracionalna ali dogmatična. Vendar k racionalni pridružujejo tudi psihološko in sociološko metodo, celo od dogmatične v širšem smislu besede se več ne oddaljujejo, češ da je treba sodobnemu človeku krščanstvo približevati v njegovi razodeti celotnosti, za katero vemo šele iz dogmatične teologije. Res je, treba je paziti, da ne zaidemo v kak *circulus vitiosus*, vendar se kaže, da vprašanje takomenovane apologetične metode še ni rešeno. Odvisno je od tega, ali Kristusa dokazujemo ali ga svetu priporočamo: v prvem primeru bomo postopali drugače kakor v drugem. Metodo narekuje cilj, ki ga kdo hoče doseči.

Če so fundamentalni teologi soglasni o tem, da mora biti božje razodetje dokazano kot verovno, pa se nekoliko razhajajo glede vprašanja, kam bi razpravo o verovnosti postavili. Kolikor jo le malo podcenjujejo

spricho nenaklonjenosti do nekdanje preveč samo intelektualistične in za samo spreobračanje ljudi manj uporabne apologetike, bi teoretični apologetiki nekateri radi vzeli samostojno mesto, kot ga je imela doslej v sklopu teoloških disciplin in jo porinili kot uvodni del k dogmatiki v celoti ali k posameznim njenim specialnim poglavjem, drugi pa zopet premišljujejo, ali naj jo postavijo na začetek teološkega študija ali pa morda celo na konec. Tako uglednega mesta kot ga je imela doslej, morda res ne bo mogla zavzeti, saj je npr. Dejafive potožil, kako malo je njegovim študentom za objektivno razodetje in tudi sam imam skušnje, da si mnogi želijo samo subjektivnih znamenj za razodetje in jim za objektivne ni mnogo mar. Stališče je gotovo zmotno, je pa v neki meri izraz časa, v katerem živimo.

4

Zato pa je še toliko bolj važno, da dobijo pri fundamentalni teologiji pouk o tistem, kar najbolj pogršajo in je resnično bilo doslej preveč zanemarjeno, dasi je za pastoralno smer Cerkve posebno važno. Predvsem morajo spoznati, da krščansko razodetje ni resnično le samo na sebi, ampak hoče imeti in ima človeka in njegov svet stalno pred očmi. Vse, kar se oznanja, ne sme biti le »geschichtlich« ampak predvsem »heilsgeschichtlich« za človeka. Vsa vsebina krščanstva je antropocentrična in se mora taka pokazati tudi pri tisti vedi, ki pomeni mejno področje med razodetjem in človekom in njegovim svetom. Danes utemeljiti krščanstvo se pravi pokazati, da je krščanstvo smiselno z ozirom na moralno angažiranega in zgodovinsko situiranega človeka. Geffré meni, da celo verovnost krščanskega razodetja ne more biti samo racionalna, ko pa je njegov sprejem odvisen tudi od eksistencialne izbire ali vsaj globokega etičnega prepričanja. Pametnost verovanja bi bila torej dokazana s tem, da se pokaže, kako krščanstvo ustreza človekovi eksistenci v vseh njenih dimenzijah.

V bistvu gre torej za zahtevo, da naj ima fundamentalna teologija pred seboj vedno celega človeka. Po Friesovem mnenju naj človek v njej najde samega sebe. Naj spozna, da sebe taji, kadar taji Kristusa. Segundo meni, naj gre fundamentalni teologiji bolj kakor za resnice in dokaze za pomoč, da se bodo resni ljudje mogli za Kristusa odločiti. Argumenti za to naj bodo človeku imanentni. Vera kot eksistencialno dogajanje nosi že v sebi opravičilo in priporočilo. V zvezi s celotnim krščanstvom naj fundamentalni teolog odkriva ljudem smisel življenja in jim daje krščansko upanje. Celotna teologija se mora srečati z vsemi človeškimi problemi, ki jih more samo evangelij rešiti. Geffré zopet pravi, naj apologet prikazuje človeško eksistenco kot fundamentalni apriori, krščanstvo pa kot historični aposteriori. Lepo se ta zahteva srečuje s staro Dechampsovo metodo »o dveh dejstvih«, eno je v nas in drugo zunaj nas. Pannikkar meni, da je naloga te vede, da odkrije v človeku pripravljenost in sposobnost za krščanski kerygma.

Toda ne gre samo za človeka, marveč za ves svet. Po mnenju p. Carrieria naj bi fundamentalna teologija vodila dialog z vsemi civilizacijami. Gössmannova misli, da je sedanji sekularizirani svet potencialno, anonimno

krščanstvo, s katerim je treba stopiti v stik. Zato naj apologetika preučuje, kako Bog v svetu deluje, kako je možno zveličanje prek vseh religij, naj poišče sledove Boga v človeku vseh časov, naj bo interpret svojega časa in še posebej sv. pisma za naš čas. Ni izrekel tega le Cahill, večkrat se v debatah o novi obliki apologetike pojavlja misel, naj bi bila hermenevtika, tolmač božje misli za naš čas in svet. Naj najde odgovor na žgoča vprašanja našega časa, pravi Geffré, bo pa naj skromna in naj spoštuje misterij, predvsem pa mora računati, da ne bo imela vedno stalne oblike, ker se svet in človek stalno spreminjata. Da pa bo sholastični racionalizem čimprej iz vsega tega izginil, je po Alfarovem mnenju potrebno imeti stike z novo zavezo. Navedimo kot povzetek vsega povedanega še misel Gössmannove, da mora fundamentalna teologija voditi razgovor s svetom, pluralističnemu svetu ohranяти krščansko verovanje, biti teologija raznih verstev, kritika ideologij in tolmačenja profanega sveta. Biti mora neke vrste metateologija (Pannikkar).

Če smo govorili o mestu, ki naj ga dobi racionalno utemeljevanje krščanstvo v sklopu teoloških disciplin, se moramo vprašati še o mestu te druge, doslej preveč zanemarjene oblike fundamentalne teologije. Če bi upoštevali Segundovo mnenje, naj se spremeni v nekako antropološko propedevtiko, bi jo morali postaviti na začetek teoloških študij, da bo mogla ustvariti ugodne pogoje za sprejem krščanstva, ko bo obravnavala to, kar imenujejo Nemci »Vorverständnis des Christentums.« Po Friesovem mnenju naj bi danes ne šlo več za zavračanje zmot ampak za to, da se ostvarjajo predpogoji, najdejo dostopi, ko skušamo spraševati in poslušati in poiskati odgovor na stavljena vprašanja. Nekaj podobnega hoče koncil s svojo zahtevo v uvodnem kurzu v teologiji (B 14).

Še vedno pa je možno, da poiščemo za obnovljeno fundamentalno teologijo kako drugo mesto. Če se držimo starega pravila, da najprej razčistim resnico kot tako in jo šele potem ponudimo ljudem in svetu v hrano, bi morala razprava o znanstvenih predpogojih za verovanje biti pred tisto vedo, ki naj pokaže, kako dokazano resnico posredovati drugim. Pastoralna apologetika naj bi prišla za »dogmatično« oziroma teoretično.

Če pa gre za to, da dejansko v življenju stopimo pred ljudi in svet, je pa gotovo treba začeti s to široko, antropocentrično in svetu namenjeno fundamentalno teologijo, že po znanem Pascalovem načelu, da je treba za vero najprej pri ljudeh zbuditi simpatije in ljubezen, šele potem bodo tudi pripravljeni poslušati dokaze zanjo. V življenjski praksi je torej treba začeti s tistim prikazovanjem krščanstva, ki pomeni za človeka in svet vrednoto, nikakor pa ne najprej z razumskimi dokazi. Obča skušnja kaže, da to nikakor ne vodi k spreobrnjenju, ono pa. Torej naj bi bila v šoli teoretična apologetika pred praktično, v življenju pa obratno. V šoli naj bi bili obe po možnosti ločeni, kajti »qui bene distinguit bene decet«, v življenju pa se bo navadno eno mešalo z drugim, prikazovanje resničnosti in mikavnosti krščanstva bo često v službi tiste enotnosti, ki v človeku veže razum in srce in v veri resnico in dobrino.

Vendar je k sklepu treba pripomniti še eno. Nekdo je zapisal, da je 1. vatikanski koncil o razodetju povedal vse, samo besede Kristus ni izrekel. Tudi to je za sholastično miselnost takratne dobe značilno. Drugače pa je bilo na 2. vatikanskem cerkvenem zboru. Ko je Pavel VI. začel naj

njegovo drugo zasedanje, je v uvodnih besedah močno poudaril: »Naš cilj je Kristus in naša pot Kristus.« Kristus je bil v središču vseh razprav, zato mora tudi v obnovljenem gledanju na razodetje in njegovo posredovanje biti Kristus v središču. In to ne samo Kristus kot božji poslanec teoretične apologetike, ampak kot posredovalec smisla vseh stvari, ki se veže z vsemi kulturami (Martelet). Alfaro meni, da bi moralo biti kristološko gledanje v središču vsega razpravljanja o fundamentalni teologiji. Sicer pa je zadeva kaj preprosta: V Kristusu najde krščansko verovanje svojo utemeljitev, v Kristusu pa tudi svoje priporočilo za vse ljudi in vse čase. Bog je v njem učlovečil samega sebe kot zveličarja sveta. Kristocentričnost krščanstva in Cerkve pa tudi fundamentalne teologije je na dlani.

5

Spričo obnovljene in poglobljene podobe fundamentalne teologije, se morajo obnoviti v istem duhu in smeri vsa njena poglavja, predvsem pa poglavje o razodetju in o znamenjih za razodetje. Ni moja naloga, da tu razpravljam o osveženem in poglobljenem pojmovanju razodetja, saj bo to storil moj kolega prof. F. Rode. Opozoril bi samo na znamenito knjigo »Was ist Offenbarung?«, v kateri Avery Dulles popisuje, kako se je pojmovanje razodetja v teku raznih dob spreminjalo in kako je to spreminjanje vplivalo na celotni razvoj in podobo teologije. Pri teh spremembah je vedno šlo pravzaprav za tisto dvojnost, s katero se srečujemo tudi v tem predavanju. V določenih dobah so v smislu 1. vatikanskega koncila vedeli predvsem za zaklad objektivne razodete resnice, brez posebne pozornosti na človeka in svet. V drugih dobah pa so v razodetju gledali najbolj na srečanje človeka z Bogom in na vse tisto bogastvo, ki ga prinaša Bog človeku. To pa je bil duh 2. vatikanskega koncila. Edino pravilno je seveda, da se upošteva eno in drugo, saj tudi 1. vatikanski koncil ni hotel biti izključevanje 2. vatikanskega koncila in drugi ni hotel obsoditi prvega.

Ta dvojnost pride do izraza ne le pri poglavju o božjem razodetju ampak tudi pri poglavjih o znamenjih zanj, torej o čudežih, pri katerih se moramo posebej ustaviti.

Stališče 1. vatikanskega koncila o znamenjih je jasno: »Zmotno je, če kdo uči, da se božje razodetje z zunanjimi znamenji ne more dokazati kot verovno, ampak mora k veri človeka voditi le notranje izkustvo v duši. Obsoditi je zato treba tiste, ki pravijo, da se čudeži ne morejo goditi in da je vse govorjenje o njih bajka in pravljica.« (Prim. Denz 1812, 1813.) To stališče se ne ujema le s splošnim prepričanjem vsega človeštva, da morajo biti za božje razodetje tudi božja znamenja, ampak s filozofskim razglabljanjem vprašanja, kdaj in kako je mogoče razodetje dokazati kot resnično. Načelnemu stališču o nujnosti vsestransko raziskanih in izpričanih znamenj za razodetje prihaja kot potrdilo zgodovinsko dejstvo, da so se čudeži vršili v SZ in NZ, da jih je še posebej delal Kristus in se nanje skliceval kot na znamenja, s katerimi ga je izpričal Oče (Jan 6, 27). Razlog, da so vanj verovali njegovi učenci, so bili zopet čudeži in največji med njimi, njegovo vstajenje. Zelo značilen je v tem oziru prvi

Petrov govor po binškoštih (prim. Apd 2, 14—36). Bruno Dreher pravi v razpravi o čudežih v katehezi, da se mu zdijo najboljše izpričani prav tisti čudeži, ki jih je Kristus v spopadu s farizeji storil kot znamenje za svoje božje poslanstvo.

O teh znamenjih se torej ne dà dvomiti, preveč so izpričana. Vsaka fundamentalna teologija jim bo morala posvetiti mnogo skrbnosti, znanstvene natančnosti in pozornosti. Naj se ne da oplášiti podobnemu podcenjevanju znamenj kakor se podcenjuje teoretična apologetika sploh. In to čisto zelo neopravičeno. Če ima zdravnik ali tehnik težave s fizičnimi čudeži, ker da neprijetno motijo avtonomnost njegovega področja, je te težave treba razčistiti. Če pa subjektivna nenaklonjenost do takih čudežev ostane, jim je treba ponuditi znamenja, ki jim bolje ustrezajo, npr. moralni čudež Jezusove osebnosti ali zgodovinski čudež Cerkve, intelektualni čudež vzvišenega krščanskega nauka ali same prerokbe.

Predvsem pa jim je treba reči, da je vse govorjenje o božjem razodetju in pravi veri prazno, če ni nobenega višjega znamenja za to. Res pa je ta znamenja treba obravnavati kritično, vendar ne preveč kategorično. Posebno pa jih je vedno treba povezati s Kristusom. In še nadaljnjem z Latourellovimi besedami: »Doslej so bili na vrsti predvsem (fizični) čudeži in prerokbe, poslej naj pridejo na vrsto predvsem Kristus, Cerkev, historia salutis, pričevanje svetega življenja po evangeliju.« Fries je še bolj zahteven: »Včasih so dokazovali s čudeži in prerokbami, danes pa so prav ti postali problem, posebno pa Cerkev 1. vatikanskega koncila.«

Ta mnenja nas vodijo do preučevanja premika, ki ga je tudi glede teh božjih znamenj, ali velikih božjih del, kakor se izraža sv. pismo, treba napraviti. Zdi se namreč opravičena in z življenjsko skušnjo potrjena misel, da je bilo le preveč dokazovanja in da je bilo to dokazovanje za vero malo uspešno, ker je bilo preveč naravno dokazovanje, preveč samo dokazovanje. Pri tem pa je bil preveč prezrt tisti, ki so mu znamenja namenjena — človek.

6

V čem so torej čudeži problem? Problem ni in ne more biti v tem, da je treba razodetje izpričati z dejstvi iz vidne narave, ki jih more storiti samo Bog. Kako naj se sicer njegovo razodetje izpriča, če Bog sam ne dà znamenj zanj. Tudi v tem ne more biti problem, ali so se ta znamenja v resnici godila, ali gre za zgodovinska dejstva. Če so evangeliji zgodovina, potem so tudi čudeži, ki so bistveni sestavni del evangelijev, zgodovina. O demitologizaciji evangelijev v tem smislu, da je treba iz njih odstraniti vse, kar je nadnaravnega značaja, predvsem čudeže, ne more biti govora. Factum infectum fieri nequit. O tej zgodovini naj nas namesto drugih dokazov pomiri tekst konstitucije o božjem razodetju, ki pravi: »Sveta mati Cerkev je vztrajno in trdno učila in uči, da štirje našeti evangeliji, katerih zgodovinski značaj neprestano zagovarja, zvesto podajajo, kar je Jezus Kristus v času svojega življenja med ljudmi v resnici storil in učil za njihovo večno zveličanje, do dneva, ko je bil vzet v nebesa (Apd 1, 1—2). Apostoli so sicer po Gospodovem vnebohodu to, kar je on govoril in delal poslušalcem, izročili s tistim popolnejšim spoznanjem, ki

so ga bili deležni, ko so jih poučili slavni dogodki v zvezi s Kristusom in jih je razsvetlila luč Duha resnice. Toda, ko so odbrali nekaj od množine tega, kar je bilo že izročeno ustmeno ali pismeno, drugo zopet strnili v enoto ali razlagali z ozirom na potrebe cerkvene občine, kljub temu pa obdržali obliko oznanila, so sveti avtorji štiri evangelije sestavili tako, da so nam priobčili, kar je o Jezusu Kristusu resnično in zanesljivo (BR 19).«

Problem tudi ni v tem, da bi morali o božjih znamenjih za razodetje nehati govoriti ali pa jih prenesti v človekovo srce, saj bi mogli tako zapasti čistemu subjektivizmu, ki ga je le preveč pri protestantih. Kristus Gospod ni bil zoper znamenja kot taka, odklanjal je le nezdravo hlastanje po njih (prim. Mt 12, 39; Jan 6, 30). Problem je marveč v tem, kako o znamenjih govoriti, kako jih ljudem razlagati in priporočati. Opozorila novejših apologetov in iskalcev prave podobe fundamentalne teologije so nam v tem oziru zelo dobrodošla. Latourelle pravi, da bi znamenj ne smeli ločevati od celotne ekonomije odrešenja. Bojmo se preveč eksperimentalnega dokazovanja Boga in njegovega razodetja, saj potem za verovanje ne bi ostalo nič prostora (Kampfhaus). Točni datumi in dejstva ne zveličujejo, zveličuje vera v Kristusa, malo zaostreno pove Kampfhaus. Pri govoru o čudežih nam ne sme iti za kurioznosti. Borili smo se zoper pozitivizem, sedaj mu pa večkrat sami podležemo, kajti raven osebnih srečanj z Bogom ni ista kakor raven znanstvenih poskusov. Res je v evangeliju vse zgodovinsko, pravi H. Schlier, vendar resnice zveličanja v prvi občini niso bile odvisne od »historicitete in fakticitete poročil«, torej od pretirane pozornosti na zgodovinske podrobnosti. Slika ni lepa samo zato, ker točno izraža naravo, ampak je za lepoto treba še marsikaj drugega. Ne sme nam iti za to, da bi s pomočjo čudežev razodetje kar zagrabili, ampak ti le obzirno utemeljujejo njegovo verovnost, za samo verovanje pa je treba še kaj drugega. Območje dejstev je gotovo važno, saj je celotni Kristus povezan s stvarnostjo, vendar pa ne smemo pozabiti, da nas Kristus s pomočjo stvarnih znamenj nagovarja in hoče voditi dalje, meni zopet Kampfhaus.

Prav to je prvi, zelo vidni premik, ki ga je treba napraviti v zvezi z boljšo obliko moderne apologetike. Znamenja naj upoštevajo tistega, ki so mu namenjena, torej človeka v celotni njegovi situaciji. Res razodevajo božjo vsemogočnost in vsevednost, kot pravi 1. vatikanski koncil, vendar pa hočejo biti predvsem nagovor na človeka — »Anruf«, »Anrede« bi rekli Nemci — ki je prek njih zanesljivo povabljen k verovanju v Kristusa. Ozir na človeka je bil važen za Kristusa; človeka in cerkveno občino je imela pred očmi pri svoji kerygmi prva Cerkev; človeka in njegovo existenco je treba imeti pred očmi še vedno, danes, v dobi poudarjanja eksistencializma pa še prav posebej. Zato bi se morda včasih kazalo izogniti sami besedi »čudež« in bi namesto nje raje večkrat uporabljali besedo »znamenje«, ki ima v sv. pismu in v zgodovini apologetike važno mesto (prim. Masure, *Le signe!*) in največkrat isto vsebino kakor »čudež«. V nobenem primeru ni dovoljeno zaradi rabe besede »znamenje« zmanjševati objektivno vrednost in važno »čudežev«, kakor da bi se jih sramovali ali imeli že kaj drugega namesto njih. Objektivno razodetja nič drugega ne more utemeljiti kakor dejstva, za katerimi stoji sam Bog, pa naj se godijo v človeku ali izven njega. Zato tudi ni dovoljeno z besedo »čudež«

označevati dejstev, ki za svojo razlago ne potrebujejo izrednega vzroka. V vsakem primeru pa so čudeži kot znamenja božje navzočnosti namenjeni človeku in tega se mora vsak, ki o njih govori, neprestano zavedati. Hvaležni moramo biti Blondelu in njegovim zahtevam po metodah imanence, da nas je iz neke pretiravane objektivnosti obrnil k človeku, kar je prof. F. Rode dobro opisal v svoji doktorski disertaciji o pojmovanju čudeža v dobi modernizma.

Prav zaradi pozornosti na človeka je treba biti pozoren tudi na to, za kaj pravzaprav pri znamenjih gre. Z njimi se je Kristus hotel izpričati pred Judi in celim svetom kot pravi Mesija, z njimi je hotel svoje učence in učence vsega sveta pridobiti za vero v svojo mesijansko resničnost. Th. Ohm je svojo misijologijo naslovil z besedami: *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962, str. 927). Sicer ni res, kar pravi Kampfhaus, da so vsi čudeži izhajali iz vere, gotovo pa je, da so bili vsi veri namenjeni in so jih zaradi te vere poročevalci tako podajali, kakor piše »*Verbum Dei*«. Kampfhaus se celo povzpne do trditve, da poročila o čudežih niso primarno historična, češ da čudeži ne spadajo k evangelijem ampak s o evangelij. V poročilih o božjih znamenjih je pogled na Jezusa vedno vezan s pogledom na občino. Vse se obleče v sedanost. Zato so tako brezskrbni glede zgodovine. Značaj opisov je izrazito kerigmatičen. Seveda s tem ni rečeno, da ni kerygma v celoti zvesta zgodovini. Ali zgodovino je treba pojmovati tako, kakor jo pojmuje koncilska konstitucija o božjem razodetju. Slejkoprej je treba vedno oznanjati celega Kristusa, njegov nauk in njegova dela v povezavi s celotno njegovo čudovito osebnostjo.

Kako naj se ti premiki konkretno pokažejo pri apologetovi govorici o božjih znamenjih, je hotel pokazati Franc Kampfhaus v svoji doktorski disertaciji »*Od eksegeze do pridige*«. Na vprašanje, ali naj sodobno oznanjevanje upošteva vse pridobitve sodobne eksegeze, odgovarja pritrdilno. Če je sv. pismo podlaga ne le teologije ampak še posebej oznanjevanja, ga nikakor ni mogoče prezirati, da je le pravilno razloženo. Da bi to načelo privedel do polne veljave, se je lotil raziskovanja nemške pridigarke literature za zadnjih 20 let in skušal dognati, koliko je v njih, kar zadeva zgodbe iz Jezusove mladosti, poročila o čudežih (ozdravitev hromca, pomnožitev kruha in vihar na morju) ter poročila o Kristusovem vstajenju, skladnosti z eksegetskimi dognanji zadnjih desetletij. Rezultat je bil precej porazen. Konstruktivno pa je, da skuša avtor pokazati ne le, kako se je pridigalo, ampak tudi kako se po novem o teh rečeh mora pridigati.

Glede čudeža v Kafarnaumu, ko so pred Jezusa spustili hromega bolnika s prošnjo, da ga ozdravi, on pa mu je najprej odpustil grehe, ugotavlja Kampfhaus, da je bilo za prvotno kerygmo glavno prav odpuščanje grehov, ne pa ozdravljenje. Stari pridigarji pa so prav to imeli za glavno. Ob njem se izgublja v podrobnostih; samo pri enem je našel poudarjeno, da je ozdravljenje hotelo zbuditi vero v Kristusa. V resnici pa moramo vsi poudarjati, da so Jezusovi čudeži znamenja, da je nastopila mesijanska doba in da ima po Jezusu Cerkev še danes oblast odpuščati grehe.

Glede pomiritve viharja na morju Kampfhaus tudi poudarja, da glavni naglas ni na dogodku ampak na Jezusovem povpraševanju po veri (Mr 4, 40). Jezus v čudežu nastopa kot zmagovalec nad stvarstvom, ljudje

se sprašujejo: Kdo je ta, ki so mu pokorni valovi in morje? V polnosti ga bodo spoznali na križu in v vstajenju. Niso pa tega spoznali pridigarji, ki jih je Kampfhaus pregledal. Govorijo dramatično o raznih stiskah, v katere človek zaide v življenju; o stiskah Cerkve, s katero se Kristus vozi skozi zgodovino, ne vedo veliko povedati. In vendar je svetopisemski poročevalec prav to hotel povedati: Cerkev je stalno ogrožena, Kristusova navzočnost jo stalno rešuje. Pa tudi to: vera v Kristusa pomeni tveganje, niti njegova navzočnost tega vedno ne pomiri. Bolj kakor nase in triumfalizem bi morali misliti na to, da je Cerkev kraj trdega dela in da je hoja za Kristusom tudi negotova. Verujem Gospod, pomagaj moji neveri! (Mk 9, 24). Torej: ne pretiravati z zgodovinskim dogodkom, raje vzeti čudež bolj kot znamenje, s katerim Bog nagovarja človeka, naj hodi za njim z zaupanjem, pa tudi v zavesti vsega hudega, ki je s tem združeno. V veri pa bo vse premagano: to je zmaga, ki premaga svet, naša vera!

Pomnožitev kruha je tretji čudež, ki ga Kampfhaus analizira v zvezi z analizo sodobnih pridigarjev. Pripominja, da je eksegeza dognala, da gre le za en čudež, o njem pa poročajo vsi evangelisti, vsak po svoje, kakor je pač zahtevala prva kateheza. Pri Mr se Jezus pokaže kot dobri pastir, ki rešuje množice. S tem je povezana misel na evharistijo in na obilje vsega dobrega ob koncu časov. Mt hoče še posebej opozoriti na vlogo Cerkve, ki posreduje dobrine. Lk opozarja na povezavo dogodka s Petrovo izjavo, napovedjo trpljenja in spremenjenjem na gori. Janez da vsemu že globlji pomen, pri njem imamo opraviti že s kristologijo in soteriologijo: Jezus je kruh življenja in središče sveta.

Pridigarji zadnjih desetletij pa vso pozornost obračajo samemu dogodku, kakor da je važna samo fotografija dogajanj; govorijo tako kakor da gre za cirkuško predstavo. Poudarjajo čudež, skoro nič pa ne Kristusa, ki hoče v evharistiji združiti božje ljudstvo, saj je obedovanje le znamenje za intimno zvezo z Bogom, saj je kruh mogoče jesti le v veri. Čudežnih dogodkov se ne sme podajati preveč izolirano od celotnega oznanila in preveč statično, brez tiste notranje dinamike, ki je odlikovala prvo kerygmo. Ne delajmo vtisa zakramentalizma, skoro magije, govorimo raje več o osebni veri. Jezusa, daritelja kruha, prikažimo kot vir življenja. V evharistiji gre za komunikacijo s Kristusom. Po evharistiji se bo božje ljudstvo združilo s Kristusom in med seboj. Gotovo, ne gre za čustva in simboliko, saj je vse zgodovinsko, ali treba je o znamenjih govoriti poglobljeno in poduhovljeno.

Če Kampfhaus misli predvsem na pridigo, misli znani Bruno Dreher bolj na katehezo, ko v »Bibel und Kirche« 1967 objavlja predloge za obravnavanje znamenj za božje razodetje v šoli. Tudi njegovo mnenje je, da se pridobitve moderne eksegeze ne smejo podcenjevati. Zopet pa opozarja na nevarnost nezdravega protestantskega kriticizma. Katehet naj čudeže obravnava kot znamenja in jih povezuje s Kristusom, posebej še z njegovim vstajenjem in koncem sveta. Skuša naj upoštevati okoliščine, zaradi katerih je čudežni dogodek prav tako opisan: loči naj jedro od oblike in zaveda naj se, da vsake besede ni treba jemati kot čisto zgodovino, saj so poročila o čudežih tudi po mnenju 2. vatikanskega zbora plod določenega razvoja v prvi Cerkvi. Odločno pa je proti temu, da bi katehezo o čudežih opuščali ali jo slabili, saj s tem slabimo evangelij. Nikakor jih

ni dovoljeno podajati kot neke vrste alegorije ali simbolična dejanja. Zopet pa naj ne bo v ospredju te kateheze dogmatika ali moralka, ampak res sv. pismo. S tem bo tudi zavarovana zgodovina, ki je v ozadju kerygme. Vsa poročila o božjih znamenjih pa je treba aktualizirati, prenesti jih v naš čas. Tudi kateheza o čudežih bodi eksistencialna, kajti Cerkev mora dajati odgovore sodobnemu svetu in njegovim problemom. Da bo katehet sposoben za dialog, naj črpa iz sv. pisma in sedanjega časa.

7

Kristusovo vstajenje je čudež in sicer največji od vseh njegovih čudežev, In ta čudež je znamenje, namenjeno ljudem vseh časov kot največja priča za njega: Bog ga je obudil (Apd 2, 24). Da je tu resnično govor o znamenju, nam Jezus sam izpričuje z besedami: Ta rod hoče znamenje. Ne bo se mu dalo drugo znamenje kakor znamenje preroka Jona (Mt 12, 39). In ko izžene kupčevalce iz templja ter napove svoje vstajenje, je to zopet odgovor na farizejsko zahtevo po znamenju (Jan 2, 18). Toda če se je kateremu znamenju nasprotovalo, se je gotovo vstajenju. Takrat in vse do danes. Kaj vse so poskusili, da bi temu znamenju vzeli moč in veljavo! Teorije so podirale teorijo, dejstvo vstajenja pa je ohranilo svojo moč. Toda vsa borba zoper Kristusovo vstajenje je imela tudi to veliko dobro posledico, da je pomagala čudež z vseh strani osvetliti in preveriti. Kakor nekdanj tudi za današnjega človeka velja Pavlova beseda: »Če pa Kristus ni vstal, je prazno oznanjevanje, prazna vaša vera, še ste v greh.« (Kor 15, 14 s.) Prav to večno eksistencialno komponento našega verovanja pokoncilski teologi zelo poudarjajo. Veliko število knjig je bilo že po koncilu napisanih posebno o dogmatičnem pomenu Kristusovega vstajenja. Zaradi tega postaja pravilno gledanje na to znamenje še toliko bolj važno, saj fundamentalna teologija daje temelje vsej ostali teologiji in še posebej dogmatiki. Premiki, ki so se posebno po koncilu pokazali v fundamentalni teologiji, se nujno pokažejo tudi pri poglavju o Kristusovem vstajenju, saj je vse povezano. Vsi premiki, ki smo jih omenili v poglavjih o znamenjih za božje razodetje, veljajo v še večji meri za čudež vstajenja. Pri tem znamenju je sprejem ali odklonitev od strani človeka še posebno usodna in se je treba posebno potruditi, da pristopimo k sodobnemu človeku s tem znamenjem na tak način, ki je za njega najbolj sprejemljiv in ki je obenem tudi najbolj v skladu z moderno biblično eksegezo poročil o vstajenju. S temi problemi se peča posebno znani ekseget X. Léon Dufour SJ, ki se je udeležil simpozija o tem vprašanju z dvema referatoma. Poleg njega pa tudi njegov redovni sobrat E. Pousset SJ, ki je v *Nouvelle revue théologique* v Louvainu objavil temeljito razpravo z naslovom »Foi et Résurrection«. Oba skušata odgovoriti na najbolj težak in za moderne dvomljivce najbolj hvaležen problem: Kako so se apostoli srečali z vstalim Kristusom, kako so se iz nevernih spremenili v verne in ostali do konca zveste priče njegovega vstajenja. Saj je pravzaprav le to pri vstajenju res težko umljivo, vse drugo kakor smrt, pokop, prazen grob in vera prve Cerkve je predmet preprostih zgodovinskih prijemov.

Léon-Dufour najprej opozarja, da nikar vstajenja ne jemljimo tako preprosto kakor francoski katekizem iz l. 1947, v katerem je zapisano: Vstajenje je največji čudež, ki ga je storil Kristus. Torej je Kristus Bog. Takim izjavam preveč botruje stališče, ki ga odklanja tudi oče sholastike sv. Tomaž Akvinski, češ da gre nekaterim le za »ratio demonstrationis«, premalo pa mislijo na to, da je to le »signum quo ad alicujus veritatis manifestationem inducimur«.

Apologeti so tudi v tem smislu včasih pretiravali, da so evangeljska poročila o vstajenju jemali dobesedno in kot čisto zgodovino v navadnem smislu besede. V resnici pa je vse to v službi zgodovine našega odrešenja, ki jo poleg navadne zgodovine sestavljajo še druge komponente. Saj je prav, da se niso vdajali sirenskim glasovom kakega Bultmanna, ki je hotel, da se je vera v vstajenje porodila iz prvotne kerygme, ne pa iz zgodovine, vendar ne bi bilo prav, če bi pozabljali, da so ta zgodovinska dejstva namenjena veri prve Cerkve in Cerkve danes. Poudarek nikakor ne sme biti le na »réanimation du corps«, ampak tudi na misteriju vstajenja, ko verujemo, da Jezus, ki je vstal od mrtvih, še vedno med nami in za nas živi. Res je vse ukoreninjeno v zgodovini, toda namenjeno je bodočnosti, kjer bodo požeti vsi sadovi vstajenja. Ne gre samo za prazen grob in prikazovanje, gre tudi za to, da je dobila zgodovina novo središče.

Dejstvo praznega groba je sicer zelo važno, toda Léon-Dufourju in Poussetu se zdijo sama prikazovanja vstalega Kristusa še neprimerno bolj važna. Problem je, kako so se učenci srečevali s Kristusom na velikonočno jutro in še potem 40 dni, ko se jim je živega izkazoval, kakor pravi sv. Luka (prim. Apd 1, 3). Oba jezuita stojita na stališču, da je bilo to srečanje posebne vrste. Ni bilo več tako, kakor so se s Kristusom srečavali apostoli pred njegovo smrtjo, ko so z njim, Jezusom iz Nazareta, živeli, kakor živimo navadni ljudje med seboj. Po vstajenju je bil Kristus drugačen, poveličan, kar je razvidno tudi iz tekstov o prikazovanjih. Vprašanje je, kako se bitje, ki je že v Bogu, more srečati z naravnim svetom? O tem ni mogoče dvomiti, da je iniciativa za to srečanje izhajala iz zunanjega sveta, od Kristusa, da je bilo torej nekaj objektivnega in resničnega, kar je stopalo pred učence, nikakor pa ne nekaj subjektivnega, kar se je rodilo v njihovih glavah ali pa celo iz nekega hrepenenja in vere, ko pa v resnici niti enega niti drugega ni bilo, saj so bili učenci do konca razočarani in potrti. Vstajenja niso pričakovali, tako da jih je Jezus moral grajati zaradi njihove nevere (Mr 16, 14). Prikazovanja so bila nekaj objektivnega, učinek pa je bil nekaj subjektivnega. Apostoli in žene so ob srečanju s Kristusom doživeli »une expérience historique, originale et unique«, pravi Léon-Dufour, kar je v njih povzročilo prepričanje in vero, da je resnično od mrtvih vstal. Pousset pa ga še dopolnjuje z besedami: Videnje in vera sta se mešali, znamenje pa je bil Kristus, prejšnji in novi.

Ali so ga hitro prepoznali? Iz evangeljskih poročil moremo sklepati, da ne. Spoznavanje je bilo progresivnega značaja. Vstajenje, ki jim je bilo nekaj časa kakor hipoteza, se je počasi spreminjalo v tezo, ki pa je postajala tako trdna in močna, da so za vstalega do zadnjega šli v smrt. Pri tem je igralo močno vlogo tudi spoznanje in priznanje Jezusa pred smrtjo. Kolikor je bilo to bolj popolno, toliko bolj jim je pomagalo Jezusa spoznati in sprejeti po vstajenju, pa ne samo kot od smrti vstalega ampak tudi kot

stalno navzočega in delujočega. Vstal je in živi! (Rimlj 6, 9). Od znamenja so prešli k veri v vstalega Zveličarja po premišljevanju prejšnjega Kristusa, pravi Pousset. Apostoli z zgodovinskim izkustvom povežejo čase, v katerih živijo sami in bodo živeli drugi. Vedno bolj se telesnemu in duhovnemu srečanju s Kristusom pridružuje vera v njegovo stalno navzočnost, ki pa ni statična ampak dinamična, misijonska. In ko po vnebohodu telesnih srečanj in videnj ni več, ostane samo vera, ki pa na zgodovini sloneča prenese vse viharje sveta. To svoje izkustvo so potem posredovali tudi drugim, seveda v svojem jeziku in tradiciji tistega časa, pravi Léon-Dufour. Naloga eksegetov je, da v poročilih o prikazovanju odkrijejo, kako se je osebno prepričanju iz zgodovine prelivalo v vero in izražalo v poročilih, namenjenih spodbujanju vere v prvi Cerkvi. Po dejstvih in veri je sledila teologija vstajenja. Kristusova smrt in vstajenje sta historično in transhistorično pomenili zmago nad zlom, v korist tistih, ki jih ljubi, meni Pousset. Kristus se aktualizira poslej v celotnem misteriju Cerkve, posebno pa v oznanjevanju. Toda ta Kristus ni več samo Jezus iz Nazareta, ampak tudi vstali Kristus, ki objema vse stvarstvo. Ko so ga učenci kot takega razumeli in sprejeli, je tudi njihova vera objela ves kozmos in razumeli so naročilo: Pojdite po vsem svetu . . . Gotovo, njim je bilo nekako laže kakor vsem drugim za njimi. Oni so kakor Tomaž »videli in verovali«. Ali vsem drugim pa velja Kristusovo blagovanje: »Blagor tistim, ki niso videli in so verovali« (Jan 20, 29). Res je, nismo videli, toda prepričanje in vera tistih, ki so videli in postali priče vsega tega, nam zadostuje. Zato pa je naša vera v vstalega Kristusa toliko bolj zaslužna.

8

Naravnost gane človeka, če bere L. Gilkeyev opis sodobnih tendenc protestantske apologetike. Za kako naravno teologijo ali racionalno utemeljevanje božjega razodetja v njej ni mesta. Vse, kar ji pustijo, je neke vrste »Einführung in die Theologie«, uvod v ostale teološke discipline, ker sama apologetika obravnava neke »Grenzprobleme« med krščanstvom in svetom. Saj ni slabo, toda na čem bodo gradili nadnaravno, če so naravi obrnili hrbet. Tak uvod v teologijo, posebno pa pristop k človeku ima smisel za ostvarjanje simpatij za krščanstvo, pri čemer pa ni dovoljeno ostati, ampak se spoprijeti tudi s problemi resnice in zmote, zgodovine in bajke. Toda ostanimo pri uvodih. Z novo fundamentalno teologijo, predvsem s tisto, ki sedaj po koncilu z vso silo stopa v ospredje, moremo resnično človeku zbuditi pozornost na Kristusa in ga zanj pridobiti. Ne bomo v simpatični odprtosti božjega razodetja za človeka v njegovi celotni situaciji iskali dokazov za njegovo resničnost niti jih ne bomo našli, če se še tako približamo njegovi notranjosti, toda slejkoprej je pot imanence, kot jo je močno poudarjal Maurice Blondel in so jo v svojem katekizmu dosledno izvedli in preskusili Holandci, najboljša pot do človeka in najboljše priporočilo za krščanstvo v naših dneh. Zato se je treba podati na to pot, zato je treba različnim krogom ljudi, ki nas obdajajo, odkrivati vrednote krščanstva in Cerkve, če hočemo, da bodo postali nanje pozorni in se jih morda celo želeli okleniti.

Med krogi ljudi, s katerimi je treba v tem smislu začeti dialog, Pavel VI. v svoji okrožnici »Ecclesiam suam«, omenja najprej naše brate po veri. Svestni si moramo biti njihovega odpada ali vsaj oddaljitve od krščanstva. Nasproti Vinice v Beli krajini leži župnija Lukodol. Izmed 1500 vernikov jih hodi k maši kvečjemu 50. Ob priliki nekega razgovora o življenju v Cerkvi danes, je vzkliknil p. Mijo Škvorc SJ: »Za mene je pretresljivo samo to, da izmed 30 000 študentov, ki obiskujejo univerzo v Zagrebu, dosežemo samo par sto.« Podobne statistike bi mogli navajati še za druge kraje Slovenije in Hrvaške. Odkod tolikšen odpad? Kako zboljševati stanje? Brez dvoma ne s kako samo teoretično, hladno in samo razumarsko apologetiko, kateri je načelnik tajništva za ekumenizem kard. Willebrandts napovedal konec (»fin d'apologétique!«). Pač pa z ono drugo, pastoralno usmerjeno in humanistično poglobljeno, o kateri smo govorili. Ko bodo krščanske vrednote za človeka in svet zažarele pred njihovimi očmi, ko bodo okusili našo dobroto in »kako sladek je Gospod«, se ustavljati več skoro ne bodo mogli v zavesti, da se od sebe oddaljijo, če se oddaljijo od Kristusa. Premiki v fundamentalni teologiji se morajo takoj poznati v oznanjevanju, od teoretičnih spoznanj je treba preiti v prakso. Če je dopisnik angleškega »Tableta« med koncilom pisal svojemu listu, da je izmed vseh kongregacij v Rimu reforme najbolj potrebna kongregacija za semenišča in univerze, češ da se duhovniki, ki so naučeni in vzgojeni po dosedanjih načelih, sploh ne znajo približati svetu in ljudem svojega časa, potem bo po novem to pripravo treba preusmeriti predvsem po smernicah, o katerih je bil govor v tem predavanju. Če F. Klostermann, dunajski pastoralist, v svoji najnovejši knjigi »Neues Priesterbild« vidi vzrok za pokoncilsko krizo duhovništva predvsem v pomanjkljivi pripravi v semeniščih in na fakultetah, potem bi se ta vzrok vsaj deloma dal odpraviti, če bi fundamentalna teologija dobila novo podobo in bi se po njej tudi v pastoralni praksi ravnali.

Toda ne gre samo za brate po veri, tu imamo še drugoverce in ateiste. Tudi zanje se je v fundamentalni teologiji nekaj premaknilo. Za dialog z drugoverci, katerih problemi so na nek način vključeni v fundamentalno teologijo, ki je traktat o pravi veri ali po naše: krščansko in primerjalno veroslovje, je posebno dragocena »Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev«, s katero je katoliška Cerkev zapustila svojo predolgo trajajočo teorijo in prakso o drugih verah, in se jim je hotela v spoštovanju približati, ko je ugotovila, da je tudi pri njih mnogo zdravega v nauku, dobrega v morali in pozitivnega v kultu. Poslej moramo drugače govoriti z Judi, mohamedanci, hinduisti, budisti in še drugimi. Ne gre več za staro teorijo, da je sholastika dokazala, da je pri njih vse narobe in naj zato misijonarji vedno najprej poskrbijo za »tabula rasa«, potem pa šele začno s krščanstvom, ampak da je v teh religijah mnogo takega, kar bi mogli imenovati predkrščansko in ob čemer naj bi nadaljevali do polne zrelosti Kristusove, kakor se izraža apostol (Ef 4, 13).

Tudi odnos do ateistov mora čutiti premike v fundamentalni teologiji, ne samo, kolikor zadeva krščansko veroslovje, ampak tudi, kar zadeva Cerkev, o kateri je beseda v drugem referatu. Če smo jih doslej preveč podcenjevali, je bila to posledica čiste apologetike, ki je z lahkoto ugotovila, da so v zmoti in je zato vse njihovo življenje zgrešeno, od Boga

obrnjeno proč. Če pa bi nanje gledali z očmi integralnih apologetov, ki bi radi bili pravični ne le racionalnim konkluzijam ampak celotnemu življenju, če bi se jim želeli približati s tisto širino srca, s katero je Kristus iskal »ovce, ki še niso iz tega hleva« (Jan 10, 46), tedaj bi se nam morda odkrile čudne reči: da so ateisti mnogokrat anonimni kristjani in da so kristjani često ljudje brez religije ali vsaj religioznosti in da bi tisti, ki se oklepajo teorij o smrti Boga radi verovali, če bi jim o Bogu enkrat prav spregovorili. Tedaj je še bolj jasno kako potrebno je, da dobro premislimo, kako naj k človeku in sodobni kulturi pristopamo in kako jih ne smemo pobijati z dokazi ampak ljubiti z ljubeznijo, ki edina napravi božje razodetje zares verovno, kakor pravi Geffré. Ko jim bomo v ljubezni pokazali smisel življenja in trpljenja, napredka in smrti, bodo morda hvaležno pristopili in se bo njih implicitna vera spremenila v eksplicitno (Gössmann). Naj vendarle že občutijo, da se je tudi v naših apostolskih in misijonskih metodah mnogokaj premaknilo.

K sklepu pa se spomnimo še odnosa krščanstva do profanega sveta. Ne gre samo za odnos nadnarave do narave, ki so ga že stari definirali z besedami: »Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam«, ampak še bolj za odnos sodobnih kristjanov do sekulariziranega sveta, do sveta, ki se je zavedel svojih avtonomnih pravic in jih tudi krepko uveljavlja. S preveč vsiljenim Bogom je obračunal; izrinil ga je in skuša biti na svojem področju svoj gospod. Spoštujmo to avtonomijo, ki je lastna stvarem in posameznim dejavnostim, spoštujmo pridobljene pravice, ker jih spoštuje Stvarnik. Čimbolj bomo do takega sveta v spoštljivem, pozitivnem razmerju, toliko prej se bo ta svet zopet odprl prav priporočenemu in prav razloženemu Bogu, saj brez njega končno ne more reševati svojih problemov, posebno pa ne, če gre za učlovečenega Boga — Jezusa Kristusa, ki so o njem že davno rekli, da je »solutio omnium problematum«. Premik v fundamentalni teologiji naj občuti tudi ta svet, ki je po svoji naravi in tolikih težkih preskušnjah odprt za tistega, ki k njemu prav pristopi in ga zna nagovoriti. Prav tega pa naj nas uči nova apologetika, saj je zapisal o njej Pannikar, da je to »forma, v kateri se ljudje spoznavajo in vzljubijo«.

Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu

Koreferat — Janez Marolt

Ako naletiš na človeka, ki je sprejemljiv za besedo, pa ga ne ogovoriš, si izgubil človeka.

Ako naletiš na človeka, ki za besedo ni dovzeten in z njim govoriš, si izgubil besedo.

Modri ne izgublja ne besed in ne človeka.

(Konfucij)

Uvod

Božji posegi v zgodovino imajo očitne pedagoške posledice. Oblikovanje monoteistične miselnosti, sklepanje osebne zaveze z Bogom preko Abrahama, narodne preko Mojzesa, dozoreva v prerokih do kolektivne zavesti, ki poraja Izaija, Jeremija, Ezdra, Ozeja, Habakuka do največjega moža rojenega iz žene — Janeza Krstnika. Teologija starozavezne zgodovine doseže vrh v vidcu izredne prodornosti — Izaiji. Inspiriranost napisanih starozaveznih tekstov je vsa naravnana na Kristusa, »v katerem ima vse svoj obstoj«. Izredna konvergentnost, ki opozarja.

Kristusovo metodiko oznanjevanja lahko okarakteriziramo: posluževal se je vseh tedaj znanih načinov in metod; čeprav izgleda kot eden izmed mnogih učiteljev, se vendar v mnogočem razlikuje, saj je nastopal kot tisti, ki ima oblast, kot prerok, dobrotnik, gospodar sobote in postave. Vsebina njegovega nauka pa ljudi pretresa tako, »da še ni nihče tako govoril«. Osebni stik z ljudmi — kvaliteten. Kristus osvaja in stalno vzgaja, nauke deli, če je potrebno, vedno ponavlja, »da izpolnjuje voljo tistega, ki ga je poslal«. Trinitarično formulo, resnico o Sveti Trojici, le počasi dojemajo apostoli in ostali.

Način oznanjevanja apostolov v smislu: »Pojdite in učite vse narode« izgublja človeško modrost in zori v božjo.

Naš čas in oznanilo o Kristusu

a) *Strukture mišljenja se spreminjajo*

Koliko miselnega napora sproži in zahteva branje. O modernem človeku pravijo, da je psihološko ujet v formulo (po Trstenjaku): dražljaj — odziv, brez sposobnosti refleksije. Množičnost vplivov, družbenih občil (televizija, film, stripi, reklame) skrči miselni proces dojemanja na stopnjo analfabetov; kar ima za imanentno posledico, da ljudje z njihovim naraščajočim vplivom polagoma vso vsebino duhovnega sveta sprejemajo samo z očmi in ušesi. Ljudje samo gledajo in poslušajo in postajajo miselni lenuhi. Ravnaajo, ne da bi sploh še kaj mislili. Misli jim namreč ob tako nazorno in vsiljivo vsebinsko polni, ter časovno prenatrpani »duhovni hrani« sploh ni treba več, niti ne utegnejo

ali bolje — kot posledica obojega — misliti se jim ne ljubi več (Trstenjak).

Človek je opit samega sebe. V minljivosti bi rad imel večnost in v majhnosti veličino. Zato za pravo večnost in veličino sploh ne ve več. Na svoji poti se izgublja. Danes se razrašča brezidejnost, pomanjkanje ciljev, oziroma nezaupanje vanje, ozkost, potrošniška miselnost, egocentrizem...

Človek danes je človek v stiski, išče ravnotežje. Naš verski infantilizem je povzročil, da je molitev vse bolj zamirala, Cerkev je premalo razumela krike trpečega Joba. Človeška stiska je vse bolj rastla in dozorela v prepir z Bogom, v borbo. Današnji Job je prav tak. Eni ga kregajo, ponižujejo, drugi ponujajo nadomestke. Stiska pa se širi in pogloblja. So tudi objektivni dejavniki, ki pripomorejo, da človek iztiri, ne najde poti nazaj. Duhovnik pri vsem tem ne more veliko pomagati, veliko pa lahko stori kot človek — mož božji, če le ni tudi sam izgubljen med izgubljenimi (Zalokar).

Čim neposredneje je kak poklic v službi življenja, tem bolj velja, da se njegove dolžnosti ne nehajo ob zgolj službeno zakoličenih obveznostih, saj tudi življenja samega ne moremo zgolj službeno omejiti in določiti. Tako zgolj juridično pojmovanje poklica etične ravni sploh ne doseže. Če bi se vsi ljudje do svojega poklica postavili na tako izključno službeno juridično pojmovanje, bi vso svojo poklicno dejavnost skrčili na juridično določeno prisilno delavnico (Trstenjak).

Ljudje skušajo najti vedno prepričevalen, opravičujoč alibi za svoje postopke. Na tem področju se začenja človekova etična zaveza in obveznost, vseh — ne samo kristjanov.

Mi imamo na razpolago le besedo o Besedi in vanjo je treba položiti vso resnobo oznanila, osebno verovanje, prepričljivost in preprostost evangelija. Šele takrat bodo ljudje deležni notranje preobrazbe, ki izhaja iz zakramentalne besede.

Današnja psihokibernetika nas ovaja in našo metodiko pomilovalno odpravlja (Kocbek).

b) *Naša statika, negibnost, dogmatičnost*

Duhovnik po končani fakulteti omrtvi za teologijo in sploh za branje ter postaja balast Cerkve. Prelevi se v duhovnega lenuha, vemo pa, da so duhovni lenuhi vedno ortodoksni, ali pa se vrže v herezijo akcije, kitariad, srečanj in družabnosti, ki pokopljejo. Začenja se osamelost besed o Kristusu, ki ga predstavljamo.

Kristusovo življenje, »ki naj bi ga imel duhovnik v izobilju«, je vendar gibalno. »Nismo ne mrzli ne vroči«. Napis na Pavlovem grobu: »Mihi vivere Christus est« razloži, akcijo in kontemplacijo največjega oznanjevalca Kristusovega evangelija — Pavla.

Naše oznanjevanje Kristusa, tako nam očitajo, je zares *kenoma* — praznina, izpraznjenost besed, človek pa teži, želi v *pleroma* božje ljubezni in življenja. Evangeljske prabesede morajo osrečevati.

Mnogi duhovniki, profesorji zapadajo v scientizem in se izgublajo v teološke alienacije. »Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih bom zavrzel« (1 Kor 1, 19). »Ni me namreč Kristus poslal krščevat, ampak evangelij oznanjevat; in sicer ne z modrostjo govora, da Kristusov križ moči ne izgubi« (1 Kor 1, 17). »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil, verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja« (1 Kor 1, 21). »Tudi ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje. Sklenil sem bil namreč nič drugega vedeti med vami ko Kristusa in to križanega. In jaz sem prišel k vam slaboten in v strahu in velikem trepetu in moja beseda in moja pripoved ni bila v prepričevalnih besedah modrosti, ampak v skazovanju Duha in moči, da bi vaša vera ne slonela na človeški modrosti, ampak na božji moči« (1 Kor 2, 1—5).

Največja tragika krščanstva je, da se njegovi največji nasprotniki, sovražniki porajajo ravno v krščanskih vrstah (Holzner). Kdor je prejel božjega Duha, mora resno računati na kerigmatično oznanjevanje evangelija in Kristusa. »Duha ne ugašujte, prerokovanja ne zaničujte, vse pa preskušajte, kar je dobro, ohranite« (1 Tes 5, 20—21). »Kdor govori sam od sebe, išče lastne slave; kdor pa išče slave tistega, ki ga je poslal, ta je resničen in v njem ni krivice« (Jan 7, 18). Vsi, ki oznanjamo evangelij, se moramo držati stavka in res polagati vanj božjo vsebino: »Moj nauk ni moj, ampak tistega, ki me je poslal« (Jan 7, 16).

Kristusovi učenci sklepajo zavezo s Kristusovo osebo in ne z naukom. Pri duhovniku mora biti ravno obratno — preko človeških besed večnega življenja pridemo k Očetu. Ljudem moramo predstaviti Kristusa in ne le — včasih izgubljenost — znanstvenih resnic. Znanosti brez človeka ni. Krščanstva brez Kristusa tudi ne.

Krščanski humanizem in ekzistencializem je za mlade ljudi, študente in izobražence kot nauk absolutno premalo. Moramo predstaviti ne le nauk, pač pa osebo — Kristusa, Alfo in Omega vsega stvarstva. V božji oikonomiji ni odločilno število, pač pa kakovost. Šele takrat, ko bomo do kraja spojili eshatološke procese z bivanjskimi, bomo razumeli, da je Kristus bolj potreben teologiji, kakor je teologija potrebna Kristusu.

c) Zahteve, potrebe, želje mladih — brati znamenja časov

Zanimivo, da mladega človeka zelo zanimajo eshata, velikonočni in binškošni misterij. Kakor da se ekspanzija Duha nadaljuje v preprostost vernega ljudstva. Danes je prava manija novosti. Idejno siromašimo. Mladini premalo odkrivamo »različnost darov in enost Duha«. Preroštvo in glosolalijo si lastijo mnogi, varuhi Besede pa ostajamo zares le varuhi, kustosi in ne starozavezni silniki s prodornostjo misli in govornice. Ne znamo brati znamenja časov.

Mladi ljudje nočejo le predavateljev o Kristusu, razodetju, izobraževalcev, potrebujejo apostolov, ki verujejo v svojo misijo, poslanstvo.

Tudi mi živimo velikokrat v sanjskem svetu. (Sanjske knjige so mnogokrat naši učbeniki in naši učbeniki so večkrat sanjske knjige). Znani Oidipov kompleks pa nam polni cerkve s pobožnim ženstvom. »Gorje

tistim, ki o tebi molče, ko so pa še nemi zgovorni« (Confessiones I, 4). Kristusa jim predstavljamo v stilu: nekoč je živel, deloval v Palestini mož, ki je ... Premalo izhajamo iz sedanjega ekzistenčnega časa v Kristusovo navzočnost danes. Kristus ne le heri, hodie, ampak tudi cras. Kristus je navzočnost, ki osvobaja.

Mladi ljudje so zelo zahtevni in prav imajo. Nočejo razkoraka med našo teorijo in prakso o Kristusu. Zbujajo nam vest in nas silijo iz samovšečne neaktivnosti, dobro se zavedajoč, da je dober prijatelj desetkrat nadležen, da je enkrat koristen. (Le koliko časa bodo?) Treba je modrosti.

»Prav kmalu jih boš s svojimi deli podučil, da ne gre razumnost meriti po letih, starčke častiti zaradi sive glave in mladeniče kratkomalo izključiti od te službe« (De sacerdotio III, 8). »Vsakega človeka poučujemo v vsej modrosti, da bi vsakega človeka napravili popolnega v Kristusu« (Kol 1, 28).

Mladostno zaletavost in energijo je treba pametno in prav usmerjati. Jo usmerjamo, ali ji nasprotujemo? Zakaj mlade ljudi oviramo, njihovo kritiko preskakujemo, se gremo avtoritarni profetizem in nezmotljivost v stvarih, za katere mladi ljudje dobro vedo, da bi morala veljati le demokratična avtoriteta razlogov, preišljenih, pametnih, zrelih in zanimivo — ne izključujejo absurdnosti križa. »Množica namreč tehta grehe ne po tem, kar se je zgodilo, marveč po dostojanstvu tistega, ki se je pregrešil« (De sacerdotio III, 4).

Premalo načrtno biblijsko izobraževanje nam jemlje navzočnost Duha. Ali je res potreben protestantski poseg, da se spomni tudi pravoverni Cerkev na zahteve, potrebe, želje in lakoto mladega človeka? Imamo pač kompleks zamujanja (nekateri prehitavanja). Človeka je lažje ubiti kakor vzgojiti, zato so jih v vseh časih toliko pobijali.

Naša krščanska privilegiranaost jih meče iz ravnotežja v relativnost. Velikokrat ravno duhovnik plitvi Kristusovo osebnost, misleč, da je ujel struno, na katero mladi primejo. Plitvi primejo, resni pa (vemo, da le resni ljudje vodijo družbo) odhajajo. Ponujamo jim hrano, ki ni ne za dojenca ne za odrasle, začinjena z religiozno zvođenelostjo. Odgovornost za besedo. K bogoslužju božje besede, pravimo, da spada tudi pridiga. Ali res? Pravimo, da je inspirirana. Je tudi naša?

Si angustiantur vasa carnis, dilatentur spatia caritatis (sv. Avguštin).

Kristusa prikazati ljudem kot vrednoto, ki osmisuje naš jutri, učlovečuje človeka, inkarnira resnico, pot in življenje, vrši antropološko rehabilitacijo človeka in se kot »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15) imenuje naš brat. Zanimivo, da mnogi Kristusa sprejemajo, Boga v njem pa ne. Dviga se evangelizacija, kar pa je premalo.

Če smo šele dvignili sidro kamene dobe, kot pravi Teilhard, je kristogeneza perspektiva, ki osmisuje in pogojuje do vse polnosti. Kristusova resnica nas peha ne v herezijo akcije (neoklerikalizem — Bog ve katerega je več — rdečega ali črnega) pač pa v metanoezo, ki naj spremeni vladanje v službovanje, trpljenje v odrešenje, sovraštvo v ljubezen, ko bo vsakdo delal zavezo s svetništvom. Naša doba potrebuje svetnikov. Mladi ljudje pa potrebujejo resnice, ki osvobaja, učlovečenje Besede, ki posvečuje.

Sklep

Ako naletiš na Človeka,
ki je sprejemljiv za Besedo,
pa ga ne ogovoriš, si izgubil Človeka.
Ako naletiš na Človeka,
ki za Besedo ni dovzeten in z njim govoriš,
si izgubil Besedo.
Modri ne izgublja ne Besede in ne Človeka.

Novi pogledi na razodetje

Predavanje — Franc Rode

ASPECTUS NOVI DE REVELATIONE

Uvod

Sodeč po številu traktatov »De Revelatione« v 19. stoletju in v začetku 20., bi lahko mislili, da je pojem razodetja dokaj dobro preučen. Še zdaleč ne. Namen teh študij je bil utemeljitev razodetja, kot predpogoj za sprejem vere. Z drugimi besedami: tu ni šlo za teološko razmišljanje o razodetju, marveč za dokazovanje, da je krščanstvo racionalno. Ti debeli traktati nam pravzaprav malo povedo o razodetju samem. V njih ne najdemo drugega kot skopo definicijo o razodetju.

Večina avtorjev poudarja transcendentni značaj razodetja in doktrinalni značaj razodetega predmeta: človek sprejema sklop resnic, ki so mu potrebne za zveličanje. Jules Lebreton, profesor na katoliški univerzi v Parizu, takole opiše razodetje: »Ko govorimo o božjem razodetju, hočemo reči, da je Bog govoril ljudem, da bi jim razodel kakšno resnico, in da so ljudje spoznali njegov glas.«¹ Podoben opis razodetja podaja H. Straubinger: »Razodetje je komunikacija verskih resnic ljudem.«²

Skoraj vsi avtorji vidijo v razodetju manifestacijo resnic, ki jih človek ne more drugače spoznati. Zanimivo je tu, da ni nobenega specifičnega krščanskega poudarka. In to ni nekaj slučajnega. V eni najboljših študij iz začetka stoletja avtor pravi izrecno, da pusti ob strani vsak namig na Kristusa, da ne bi kompliciral vprašanja.³

Da bomo razumeli to mišljenje, ga moramo postaviti v njegov zgodovinski kontekst. Značilno za vse teološko razmišljanje po prvem vatikanskem koncilu je poudarek na objektivni strani problema. Tako tudi pri razodetju. Teologi poudarjajo formalno plat vere in objektivno plat razodetja. Drugih poudarkov praktično ni. Modernistično gibanje bi lahko poglobilo pojem razodetja, pa je bilo žal izprijeno v svojih koreninah, ker je preveč zaviselo od svojih prednikov iz 19. stoletja, za katere razodetje ni nikakšen zunanji dar, ampak »postopni razvoj božjega življenja, ki ima svoje počelo v človeku samem«.⁴

Papež Pij X. je obsodil modernizem in poudaril transcendentni značaj ter objektivnost razodetja.

Odlične ideje o razodetju nahajamo v spisih katoliških teologov kot so Möhler, Scheeben, Newman, Blondel in drugi. Toda zaradi napetosti, ki je vladala v teoloških krogih, zaradi »obsednega stanja«, v katerem se je

¹ L'encyclique et la Théologie modérniste, v: Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, 3, 675.

² Lexikon für Theologie und Kirche, pod geslom Offenbarung, Freiburg, 1935, 7, 682.

³ A. Gardeil: Le donné révélé et la Théologie, Paris 1910, 45.

⁴ H. D. Mac Donald, Theories of Revelation, London 1963, 81, citira G. Moran, Vivante Révélation, Paris 1967, 28.

znašla Cerkev po obsodbi modernizma, te ideje praktično niso prodrle. Odkrivali so jih šele kasneje, ko so se duhovi pomirili.

Bolj tradicionalni teologi na splošno ne priznavajo nobene vloge verskemu izkustvu in razvoju nauka. Močno poudarjajo, da je bil krščanski nauk dan apostolom in vlit v nespremenljive resnice, da v ničemer ne zavisi od osebnega notranjega izkustva, ampak se definira v jasnih pojmi in absolutnih trditvah.⁵

Modernistična kriza je začasno zaustavila razvoj teologije. Vendar danes vedno bolj čutimo, da narava razodetja potrebuje globoke investigacije. Povsod se izraža nezadovoljstvo nad pojmovanjem razodetja, kot je prevladovalo na začetku stoletja. L. Charlier⁶ očita teologom, da preveč poudarjajo konceptualno plat razodetja, ne pa dosti realno plat. Teologi de Lubac, Daniélou, Fessard, Bouillard, von Balthasar so se na teološkem simpoziju v Saint-Maximinu leta 1947 izrazili proti intelektualizmu, ki teži k temu, da napravi iz krščanstva komunikacijo nekega idejnega sistema, namesto manifestacijo Osebe, ki je Resnica v osebi.⁷ Belgijski teolog Roger Aubert pravi: »Razodetje se je pojmovalo prepogosto, kot da je Bog komuniciral določeno število presenetljivih trditev, ki so jih morali ljudje imeti za resnične, ne da bi jih razumeli. Dejansko se razodetje kaže v svetem pismu veliko manj pojmovno in mnogo bolj osebno: razodetje je predvsem pokaz Boga samega, ki v sveti zgodovini, ki ima svoj vrh v Kristusovi smrti in vstajenju, razodeva skrivnost svoje ljubezni.«⁸

Na splošno je pri katoliških teologih vedno večja reakcija proti intelektualističnemu in konceptualističnemu pojmovanju razodetja. Težijo za tem, da ovrednotijo realistični, zgodovinski in religiozni značaj razodetja.

Na začetku teologije je vera v razodetje, razodetje, ki je pričevanje Boga o samem sebi. Toda to pričevanje je samo sredstvo za realno spoznanje, ki nam predaja (čeprav na skrivnosten način) kot predmet dožemanja in ljubezni neko stvarnost — božjo skrivnost, Boga samega, v katerem spoznam smisel svojega življenja, slastni predmet moje sreče. Tako lahko razlikujemo v predmetu vere dve plati: po eni strani pojme, propozicije, s katerimi se izraža božje pričevanje, in po drugi strani Stvarnost, ki jo te propozicije izražajo. Brez dvoma je vera pritrditvev propozicijam, ki izražajo skrivnost, tako preko tega vera meri na stvarnost skrivnosti, se pravi, na Boga kot predmet zrenja in blaženosti. Tako je vera realistični dojem Boga v konceptualni propoziciji.

Proti konceptualističnemu pojmovanju razodetja sodobna teologija tudi močno poudarja dejstvo, da nam razodetje prihaja v obliki zgodovine in ne v obliki abstraktnih idej. Razumeti je treba, da je razodetje ustrojeno kot ekonomija in da je izvrševanje te ekonomije vezano na čas. To je vrsta iniciativ proste božje ljubezni, ki vodi zgodovino po svoji volji. Razodetje niso metafizična načela, iz katerih bi logično izvajali jasne zaključke. To so božja dela, in osrednje delo je učlovečenje božjega Sina. Tako mora biti teologija osredotočena na zgodovino odrešenja. Teologija

⁵ Prim. A. Gardeil, op. cit., 53—56.

⁶ Essai sur le problème théologique, Thuillies, 1938, 66.

⁷ Dialogue théologique, Saint-Maximin, 1947, 90.

⁸ Le problème de l'acte de foi, Louvain 1958, 3.

je torej realistična, ker razumeva red odrešenja v njegovem zgodovinskem izvrševanju.

Teologija danes tudi vedno bolj poudarja religiozni element razodetja. Predmet vere moremo formalno spoznati le s primerno lučjo: z lučjo vere. Ta notranja luč je božja beseda v meni. To je osebna milost, ki me postavi v dialog in stik z Bogom, skrivnostna prisotnost, ki je dana novemu človeku, ne ker bi ga tja privedel razum, ampak ker se mu Bog razodeva, sibi ipsi testis. »Kdor veruje v božjega Sina, ima božje pričevanje v sebi« (1 Jan 5, 10). Brez te luči ni pravega spoznanja Boga. To spoznanje je temno, nerazvidno, nepopolno, toda obenem slastno, mistično, življenjsko, začetek prodiranja v božanstvo, ki se razplete v blaženo zrenje.

Kateri vplivi so privedli do novega pojmovanja razodetja? Na prvem mestu moramo imenovati katoliški prepород na bibličnem polju, predvsem po izidu okrožnice Pija XII. Divino afflante Spiritu leta 1943. Biblično gibanje nam je približalo osebnostno, socialno in eshatološko dimenzijo božje besede.

Tudi filozofija igra tu važno vlogo. Sicer se poseg transcendentnega Boga, ki daje nadnaravno razodetje, upira dobršnemu delu moderne misli. Vendar je v moderni filozofiji nemalo tem, ki so sorodne bibličnim temam. Kljub temu, da največji moderni filozofi niso kristjani, so vendar vplivali na notranja krščanska gibanja. Tako npr. pojem srečanja pri Martinu Buberju, pojem razodevanja pri Heideggerju, pojem transcendence pri Jaspersu. Brez dvoma so se mnogi moderni teologi, predvsem Karl Rahner, obogatili s sodobno filozofijo.

Tudi ekumensko gibanje je pospešilo pomladitev teologije o razodetju. V 19. in 20. stoletju je katoliška teologija kazala silno malo zanimanja za protestantske teološke tokove. V zadnjih letih se je položaj docela spremenil. Tako so se katoliški teologi seznanili s protestantsko literaturo na tem področju, kar je prineslo mnogo novih pogledov.

Tudi pastoralno gibanje zadnjih let je pospeševalo študije o razodetju. Leta 1936 je Josef Jungmann izdal znamenito delo »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«, kjer zahteva, da se pri poučevanju krščanskega nauka upošteva sveto pismo in liturgija. Tako se je rodilo »kerigmatično gibanje«, ki je tudi pospešilo študije o razodetju.

Da nam bodo zgornje splošne trditve bolj jasne, primerjajmo v naslednjem delu razprave katoliški nauk o razodetju po 1. vatikanskem koncilu z naukom nekaterih sodobnih protestantskih teologov.

1. Pojem razodetja na prvem vatikanskem zboru

Od 18. stoletja sèm se je zahodni človek vpraševal o temeljih in o možnosti razodetja. Cerkev si je jasno stavila vprašanje na prvem vatikanskem zboru. V nasprotju z drugimi cerkvenimi zbori, se je le-ta bavil z vprašanjem temeljev vere in razodetja. Podal je svoje mnenje, kako postaviti problem osnovne teologije. Iz tega vidika je bil to koncil za svoj čas.

V dogmatični konstituciji De fide catholica podaja 1. vatikanski koncil katoliško pojmovanje razodetja. S tem odgovarja tudi na ugovore o močosti in stvarnosti razodetja, ki so prihajali predvsem iz fideizma.

Temeljna misel cerkvenega zbora je izražena v teh stavkih: »Sveta mati Cerkev veruje in uči, da moremo Boga, počelo in cilj vseh stvari, zagotovo spoznati z naravno lučjo človeškega razuma in ustvarjenih reči«, »zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi« (Rim 1, 20). V svoji modrosti in dobroti pa je Bog hotel človeškemu rodu po drugi, nadnaravni poti razodeti sebe in večne sklepe svoje volje. Kakor pravi apostol: »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdanj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu« (Hebr 1, 1—2 — DzS 3004).

Iz koncilskega besedila razberemo, da so različne oblike in načini razodetja. Ko cerkveni zbor govori o »drugi, nadnaravni poti«, jasno predpostavlja obstoj »naravne poti«, ki je tudi oblika razodetja. Naravno razodetje nam je dano v stvarstvu, po »ustvarjenih rečeh«, po »stvarnosti sveta«. Stvarno nam razodeva Boga, kot počelo in cilj vseh stvari. To razodetje, pravi koncil, je dostopno naravni spoznavni zmožnosti človeškega razuma. V njem spoznavamo bit in bistvo Boga, različnega od sveta, transcendentnega svetu.

V nadnaravnem razodetju pa Bog razodeva sebe in »večne sklepe svoje volje« na način, ki ga ne moremo izpeljati, če vzamemo kot izhodišče naravo in človeka. To razodetje se izvrši v obliki manifestacije osebe, ki se razkriva v besedi. Bog se naravno razodeva v stvareh, nadnaravno pa v besedi. Človek kot »duh v svetu« lahko naravno spozna Boga, in to spoznanje lahko tudi izrazi; ima torej naravno božjo besedo. Nasproti tej besedi je beseda, ki se izraža v nadnaravnem razodetju, beseda in govor Boga samega (locutio Dei), ki jo nobena človeška beseda o Bogu ne more odkriti ali doseči.

Kot pravi pismo Hebrejcem (1, 1), je bila ta beseda povedana na dva načina: »nekdanj očetom po prerokih«, ki so nosivci oznanila in božjih odločitev, in »slednjič, te dni nam« v Sinu, ki je božja beseda v osebi.

To je razodetje v Besedi.

Nadnaravno razodetje se je izvršilo v zgodovini, v določenih dobah in trenutkih, nekdanj in sedaj.

Naravno razodetje se postavlja na začetek zgodovine, ker se zgodovina začne s stvarjenjem. Zato je načelno dostopno vsem ljudem, v vseh krajih in časih, to je splošno razodetje (revelatio generalis).

Po drugi strani je nadnaravno razodetje, ki je bilo izvršeno po prerokih in v Sinu (posebno razodetje — revelatio specialis) prav tako namenjeno vsem ljudem, vsemu človeškemu rodu. To razodetje ne doseže človeka kot tujca, ampak apelira na to, kar je v njem najbolj intimno. Človeku razodene nekaj intimnega o njem samem. Razodene mu, da je namenjen, da vstopi v osebno razmerje z Bogom, ki se sam razkriva v besedi. Pove mu, da je Bog človekov cilj in njegova usoda.

Ker je človek po svojem izvoru, po svojem bivanju in po svoji naravi usmerjen k temu nadnaravnemu cilju, ki ga presega, ker človek neskončno presega človeka (Pascal), ker samo Bog lahko dokončno in docela uteši človekovega duha in srce, je bilo nadnaravno razodetje, kot odprtje Boga in pokazanje njegovih večnih sklepov odrešenja, potrebno.

Prvi vatikanski zbor to takole utemeljuje: »Ker je Bog v svoji neskončni dobroti dal človeku nadnaravni cilj, da bo deležen božjih dobrin,

ki popolnoma presegajo vse, kar more dojeti človeški duh, kajti oko ni videlo in uho ni slišalo in v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil njim, ki ga ljubijo (1 Kor 2, 9) — zato je nadnaravno razodetje potrebno«.

Iz tega sledi, da je nadnaravno razodetje za človeka bivanjske važnosti, je nekaj, kar zadeva človeka; ima pa za človeka hkrati smiselno važnost in kot tako razlaga človekovo življenje.

Samo tako lahko človek dospe do popolne in pristne realizacije samega sebe! Ne — eksistencialno, neživljenjsko, protinaravno je zapirati se in odklanjati nadnaravno razodetje.

Nadnaravnega razodetja, kot besede in stvarnosti Boga, ki se daje, ne moremo doseči z zgolj človeškimi močmi; moremo ga le dojeti, poslušati in sprejeti kot čisto novost, kot vrenje proste božje ljubezni, kot dar dobrohotnosti in milosti, ki je povsem zastonska.

Brez dvoma je človek kot duhovno bitje že po svoji naravi in bistvu neomejena odprtost vsemu, kar je. V najbolj splošnem smislu je »poslušavec besede«, in je zmožen izreči o Bogu pravo človeško besedo. Toda to ne postavlja v Boga nek predeterminizem, kot da bi bilo nadnaravno razodetje nujno. Bog bi bil lahko molčal.

To novo nadnaravno razodetje človek dojame, ko ne samo posluša besedo razodetja, ampak ko veruje, v smislu: verujem vate, verjamem ti.

Po veri se človek združi z Bogom, ki se razodeva, se vkorenini vanj, ima delež pri njegovem bitju, besedi, modrosti in ljubezni. Vera človeku odpira nadnaravno stvarnost in mu daje možnost, da jo posluša in sprejme.

Obe razodetji imata isto počelo: Boga.

Obe sta namenjeni istemu subjektu: človeku.

Razodetje v stvarstvu je predpogoj za razodetje v besedi, zgodovini in osebi Boga. To izraža sholastični aksiom: gratia praesupponit naturam.

Nadnaravno razodetje predpostavlja svet in stvarstvo, predvsem pa človeka, kot duhovno bitje in poslušavca besede, kot zgodovinsko bitje, sposobno svobode in odločanja, kot bitje, ki se presega. Nadnaravno razodetje uporablja govorico, pojme, izrazna sredstva, ki jih ima stvarstvo.

Tako pa moramo reči, da je v nadnaravi narava integrirana, in dejansko pripeljana do svoje »najvišje dopolnitve«. Gratia perficit et complevit naturam.

Vendar tega ne smemo razumeti, kot da bi bilo nadnaravno razodetje dopolnitev človeka in človeške narave brez prekinitve. Kajti konkretni, zgodovinski človek je pa dli človek. Narava, ki je padla narava, ne more doseči svoje dopolnitve v smeri svoje zgrešene usmerjenosti. Napuh grešnega človeka mora biti zlomljen. Samo tako bo človek dospel do svoje dopolnitve. Zato se mora človek spreobrniti, se izgubiti, če se hoče najti. Zato je milost za padlo naravo »milost križa«, ki jo Bog daje z odpovedjo Jezusa Kristusa v pokorščini do smrti.

2. Protestantско in katoliško pojmovanje razodetja

a) Protestantско gledanje

Protestanti in katoličani imajo različno gledanje na razodetje. Izvor te različnosti je že v Lutrovi distinkciji med theologia gloriae in theologia crucis.

Luther pravi: »Samo v Križanem je prava teologija in pravo spoznanje Boga.« Luther je za *Christus solus, crux sola*. Tako odpravi razloček med naravnim in nadnaravnim razodetjem.

Ta razloček med naravnim in nadnaravnim razodetjem sta v naši dobi preučevala dva protestantska teologa: Emil Brunner in Karl Barth. Večina protestantskih teologov jima sledi. Doslej se je mislilo, da se lahko ravno v tej točki jasno izrazi specifična opozicija med protestanti in katoličani.

Emil Brunner

Po katoliški zamisli, pravi Brunner, ki se sklicuje na 1. vatikanski zbor, je razum pristojen in popolnoma zadosten za naravo. Samo nadnarava (to, kar zadeva odrešenje) je rezervirana veri. »Na eni strani narava, na drugi milost, na eni strani razum, na drugi razodetje. Prvo se razlikuje od drugega kot pritličje od prvega nadstropja, popolnoma ločeno z vodoravno ploščo.«

Sledeč tej zamisli, bi za katoliškega teologa sistem razuma in narave obstojal sam po sebi in si zadostoval.

Nasprotno pa naj bi bilo, po Brunnerjevem pojmovanju, značilno za protestantsko zamisel narave, dejstvo, da govori o stvarstvu in o naravi samo v veri, se pravi, da ima o njih teološko in celostno gledanje, da pozna stvarstvo samo kot padlo stvarstvo, kot »razbito ogledalo« in da opisuje človeka kot »človeka v nasprotjih« (*Der Mensch im Widerspruch*).

Karl Barth

Karl Barth gre še dalje. Po njegovem je človeška narava radikalni ne, grešni ne razodetju. Formule: »Bog je skrit«, »človek je slep«, primerno izražajo njegovo misel. Po Barthovem je razodetje popolnoma novo stvarstvo, brez predpostavkov. Ni sprava, ampak novo stvarjenje.

Pojmovanje katoliškega nauka o naravnem razodetju je zgrešeno. Po katoliškem učenju narava ni avtonomna, brezhibna stvarnost, ki jo razum lahko dojame in doume, ni pritlično stanovanje z vsemi udobnostmi, nad katerim bi se brez vsakega pogoja in zahteve sezidalo nadstropje milosti in nadnarave.

b) *Katoliški odgovor*

Sodobna protestantska teologija v glavnem označuje katoliško pojmovanje nadnaravnega razodetja kot intelektualistično in racionalistično.

Pod razodetjem bi naj mi pojmovali razodevanje novih resnic o Bogu in povečanje našega spoznanja o njem. Brunner takole označi katoliško pojmovanje: »Pri razodetju naj bi šlo za neki ,to', neutrum, dictum, revelatum, testatum, objectum, za neki n a u k.« Vera naj bi potemtakem bila vera v »to«.

Zaradi takega pojmovanja se je zgodilo nekaj tako ponesrečenega kot usodnega, pravi Brunner:

Vera, ki je osebno srečanje med dvema osebama,
med jaz in ti,

med človekom in Bogom,

naj bi postala nevtralnno in neosebno razmerje; vera v neki nauk.

Isti avtor pravi: »Ta sprememba v načinu pojmovanja vere, ki je napravila iz zaupnega in pokornega stika z Gospodom avtoritarno pritr-ditev nauka (svetega pisma), je najglobji vzrok šibkosti krščanstva in Cerkve od drugega stoletja naprej, do danes.«

Najhujša posledica tega pojmovanja (razodetje kot nek nauk, neka resnica, neka ideja, neki »to«), je v tem, da popači pravi odnos med Bogom in človekom.

»Dokler imamo opravka z ‚nečim‘, smo gospodarji. Razum razpolaga s predmetom kot z nečim, kar je treba obvladati. Avtonomija in samovolja jaza ostaneta z razodetjem nedotaknjena. Tako pojmovanje onemogoča pravo razmerje med Bogom in človekom, ki je v tem, da nismo mi gospodarji, ampak samo Bog. Tu solus Dominus.«

Toda treba se je vprašati, če Brunner res pravilno označi katoliško pojmovanje nadnaravnega razodetja?

Najprej moramo priznati, da res najdemo v številnih katoliških apologetskih traktatih zamisel, ki jo kritizira Brunner. En sam zgled: »Razodetje je razkrivanje resnic, ki ljudem pomagajo, da spoznajo in dosežejo svoj nadnaravni cilj. Naravno razodetje se vrši v dejanju stvarjenja in najde svoje izrazno sredstvo v stvarstvu; nadnaravno razodetje pa terja nov poseg božje vseomogočnosti v človeškega duha, ki je obdarjen z razumom in daje višji nauk v obliki človeške govorice.⁹ Tako dejansko mnogi apologetski traktati dajejo vtis, da gre v nadnaravnem razodetju izključno za spoznavanje, da se širi, večja, bogati naše znanje, da se pridruži resnicam, ki jih naravno spoznamo.

Kaj reči k temu? To, da to gledanje ni zgrešeno, temveč da je enostransko. Božje razodetje mora biti tako, da ga človek more razumeti. Predpostavlja torej razumljivost, dojemljivost in resnico, v ontološkem pomenu.

Toda, ko dojemamo razodetje kot resnico in poznanje, ali ne postanemo gospodarji razodetja? To je specifično Brunnerjevo vprašanje. Ali se nam mora to, kar spoznamo, podvreči in nam biti na razpolago?

Pritrdilno bi odgovoril samo tisti, ki pozna samo določeno obliko spoznanja: spoznanje, kjer subjekt razpolaga z objektom: to je spoznanje v fizičnih in matematičnih vedah. Jasno, da se človek upre, ko gre za Boga, ker bi tako spoznanje v primeru razodetja pomenilo narediti iz Boga objekt, hoteč ga obvladati.

Vendar ta oblika spoznanja ni edina, niti temeljna oblika spoznavanja. Poznati nekaj, ne pomeni to obvladati in s tem razpolagati. Pomeni samo sprejeti, dojeti, biti od njega impregniran. To se uresniči predvsem, ko gre za spoznanje med osebami, s katerimi človek ne more razpolagati. In predvsem tako spoznanje se ostvari, ko gre za absolutno in transcendentno osebo, za Boga.

Kar zadeva očitek intelektualizma moramo reči tole: Ta ugovor ne upošteva definicij cerkvenega učiteljstva o nadnaravnem razodetju, ki jih je izdal 1. vatikanski cerkveni zbor! Če jih skrbno pregledamo, vidimo, da nam ne podaja kakšnega intelektualističnega gledanja na razodetje,

⁹ J. Brunsmann, Lehrbuch der Apologetik, Dunaj 1930, 147.

ali skrčenje razodetja na nek »to«. Prvi vatikanski zbor takole opisuje nadnaravno razodetje: »v svoji modrosti in dobroti je Bog hotel človeškemu rodu razodeti samega sebe in večne sklepe svoje volje«.

To nedvomno pomeni: v nadnaravnem razodetju Bog ni razodel neki nauk, neko idejo, razodel je samega sebe (seipsum revelavit). Ta se ipsum pove z jasnostjo, ki ne trpi ugovora, prav to, kar Brunner in z njim vsi protestantski teologi mislijo, da manjka katoliški teologiji: namreč, da je razodetje Bog, ki se razkriva in daje! Ni dvoma, da ta »seipsum« konkretno in natanko meri na razodetje v Jezusu Kristusu. Tu ne gre za neki neutrum, ampak za osebo. Zato srečanje z razodetjem ne more biti spoznanje nečesa, neke resnice, ampak osebno srečanje z Jezusom Kristusom. Resnice niso izključene. Vera »v tebe« se razčlenja v vero, ki se izraža v resnicah. Ne gre za to, da smo gospodarji »nečesa«. Tu ni druge mogočnosti kot ta, da dano sprejmemo. In še to mogočnost sprejmemo kot dar in milost.

Brunner piše: »Kristus je božji ti, ki se druží z nami in se nam daje. Vera je ponotranjenje tega ti, spoznanje in spoznavanje Boga, ki nas išče v njem in nas terja zase.« Ne samo, da to ne nasprotuje katoliški zamisli razodetja, natanko in polno ji ustreza.

Nadnaravno razodetje pa ne vsebuje samo »seipsum revelare«, ampak tudi »revelare aeternae voluntatis suae decreta«.

Teh sklepov ne moremo izvesti iz stvarstva ali iz razmišljanja človeka o samem sebi. Ti sklepi izvirajo iz božje svobodnosti in težijo k uresničenju v zgodovini.

Besede »aeternae voluntatis suae decreta« nam zopet branijo enostransko, intelektualistično pojmovanje nadnaravnega razodetja. Razodevajo namreč neko zamisel, ki vidi v nadnaravnem razodetju božje delovanje v zgodovini. Ker se razodetje tako uresničuje, lahko rečemo, da sta dogajanje in vsebina razodetja združena v dejanju zgodovinskega uresničevanja. Če hočemo prav natančno odgovoriti, v čem so ti večni sklepi božje volje, bomo odgovorili: v odrešenjskem dogajanju, ki izhaja iz božje volje in ki ima svoj vrh v Jezusu Kristusu.

Katoliško pojmovanje nadnaravnega razodetja torej nima nič enostransko intelektualističnega: osebnotni in zgodovinski element, o katerih mislijo, da so tipično protestantski, so zanj bistveni.

c) *Rudolf Bultmann*

Naša analiza pojmovanja razodetja v sodobni teologiji ne bi bila popolna, če ne bi omenili pojem razodetja v tako imenovani eksistencialni teologiji, ki jo še vedno bistveno determinira Rudolf Bultmann.

Njegovo pojmovanje se razlikuje tako od katoliškega kot od protestantskega. V sodobni teologiji predstavlja izredno dinamični element.

Zanimivo, pravi Bultmann, da pojem razodetja zasledimo skoraj v vseh religijah. Kaj to pomeni? Da človek ne more sam po sebi dospeti do odrešilnih resnic, da se ne more sam po sebi uresničiti, odrešiti, ampak da mu mora biti odrešenje dano.

V zvezi z razodetjem se izraža neka zamisel življenja, ki si je svesta človekove omejenosti. Zato razodetje spada k človeškemu življenju.

Odgovor na vprašanje o razodetju lahko sliši samo tisti, ki je pripravljen priznati svojo lastno omejenost. Tako si Bultmann pripravi pot za teološko pojmovanje razodetja.

Nova zaveza si stavi vprašanje človekove omejenosti in odgovarja: To, kar omejuje človeka, je smrt, ne samo kot konec življenja, ampak tudi kot nemir in nenehno ogrožanje bivanja. Človek se upira temu eksistencialnemu ogrožanju, ki visi nad njim, obenem pa okuša svojo nezmožnost biti gospodar smrti.

Iz vidika smrti kot omejitve, ima razodetje lahko samo en smisel: uničiti smrt z življenjem. In tako je oznanilo nove zaveze: smrt je premagana. Kristus je vstajenje in življenje.

Toda smrt je še vedno na delu. Samo vera lahko razume (delno) to oznanilo in njegovo eshatološko uresničenje. Kajti samo vera prinese paradoks, da se življenje ne prikaže kot življenje, ampak kot naglašena, poudarjena smrt (2 Kor 1, 9. 10). Zato je razodetje v Jezusu Kristusu in njegovem križu temno razodetje, ki ga sprejemamo v veri.

Življenje, ki se razodeva v novi zavezi, lahko izrazimo tudi s pojmom »božja pravičnost«. Ta pravičnost je v odpuščanju greha, odpuščanje, ki ga Bog podari človeku.

Greh pa je človekova težnja, da se vzame kot izhodišče za razumevanje samega sebe (pour se comprendre à partir de soi-même), da išče gotovosti in varnosti v samem sebi, da slavi sebe, da pozabi, da je stvar.

Smrt kot »plačilo za greh« je obenem odpuščanje in kazen za tako stališče. Človek v grehu ima smrt za nekaj svojega, nekaj, kar je dokončno. Sebe razumeva kot bitje — za smrt.

Razodetje kot življenje tu pomeni, da se gleda na smrt kot na nekaj prehodnega, da ne pojmuje smrt temveč Boga kot mejo človeka in da sprejme smrt kot pot k njemu. Tako je meja, ki se imenuje smrt, premagana z večnim življenjem, ki ga daje Bog.

Da Bog to uresničuje, pričuje razodetje nove zaveze, Kristusove besede in usoda Jezusa Kristusa. V njem se obnavljajo izvori, v njem se obnavlja stvarstvo. V njem, drugem in resničnem Adamu se pojavi življenje, ki temelji na Bogu, ki ga Bog ljubi. Tega življenja se more vsak človek oprijeti v svobodni odločitvi.

Bultmann takole povzame svoje teološko pojmovanje razodetja: »Kaj je torej razodeto? Absolutno nič, če mislimo, da bomo našli v razodetju nauke, ki jih ne moremo najti drugje. Ampak vse, kolikor se človeku oči odprejo o njem samem in kjer sebe lahko zopet razume.«¹⁰

Toda katoliška in protestantska teologija stavita Bultmannu razna vprašanja: Ali se s tem, zgolj eksistencialnim pojmovanjem razodetja lahko vse pove, kar je v stari in novi zavezi obseženo kot beseda, oznanilo, dogodek? Ali to, kar Bultmann zanika, ni sestavni del razodetja? Božja absolutnost in suverenost se ne izčrpata z dejstvom, da človek lahko pride do svoje pristnosti. Predvsem pa: oseba Jezusa Kristusa se ne da skrčiti na »dogodek Jezusa Kristusa« in njegovo oznanjevanje.

¹⁰ Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, v: Glauben und Verstehen III, 27.

Kako približati razodetje katehumenom?

Koreferat — Rudi Koncilija

Tu je preizkusni kamen naše apostolske moči in gorečnosti, preizkusni kamen naše resnične zavzetosti za slehernega poedinca, ki nam ga Bog pošilja, torej preizkusni kamen našega duhovniškega erosa, čeprav je to pri nas nov, svež problem.

Mnogi duhovniki ob tem preizkusnem kamnu mečejo puške v koruzo. Kajti vsi župniki se danes zelo pogosto srečujejo s katehumeni in polkatehumeni v zvezi s porokami. Kdor je goreč, jih celo išče, zlasti pa vabi preko oznanil in posrednikov na posebne tečaje. Mnogi pa si mislijo: to bi bila samo kapljica v vodo, življenje ga bo itak zaneslo takoj nazaj v stare tokove. Zato se gredo zelo komodno in že v kali neučinkovito prakso, ki bi ji morda lahko rekli kar »bogoskrunska«, da namreč takemu človeku potisnejo v roke Mali katekizem in mu naročijo, naj se »naguli« odgovore, potem pa bo za njihove pojme že zrel za zakramente. Kako daleč je razraščena ta »pastoralna kuga« pri nas, nam zlasti kaže dejstvo, da je pred kratkim mariborski ordinariat v soglasju z ljubljanskim in koprskim prav na pritisk ogromnega števila duhovnikov izdal ponovno Mali katekizem.

Kaj ima človek, ki je v tem trenutku morda prvokrat in poslednjokrat stopil v osebni stik z duhovnikom, od te burke? Gotovo predvsem grenak spomin na brzoturnir guljenja na pamet nekih stavkov, ki mu nič ne pomenijo.

Kako torej ravnati s katehumeni?

Odgovor je preprost: m i s i j o n s k o , kar pomeni oznanjati in vzgajati v verskem življenju.

Tisti, ki se nam prijavijo šele neposredno pred poroko, spadajo pod kan 1021,2, po katerem krščenega brez birme lahko poročimo, ker se nanjo pač ne more prav pripraviti. Vendar ga vpišimo med kandidate za naslednji tečaj za katehumene. Prijazno ga povabimo in mu obljubimo, da mu bomo pričetek sporočili! To storimo najlepše z obiskom.

Naša dolžnost je skrbeti za to, da bo čim več katehumenov opravilo tečaj mirno, vsaj precej stran od mrzlične poročne stiske. Zato vsakega, ki nam kakorkoli pade v naročje, kar zapišemo v seznam prihodnjega tečaja; kolikor moremo, vzdržujemo z njim topel stik in ga pred začetkom še enkrat osebno opomnimo!

Pred začetkom vsakega tečaja izrabimo vsa možna obveščevalna sredstva: plakat, par nedelj oznanjamo v cerkvi itd.!

Pri meni tečaj traja dvajset ur: vsak teden po ena ura skozi pet mesecev. Na njem že nastaja krščansko občestvo, čeprav sestavlja le pet do deset oseb. Prijateljstvo med seboj in z duhovnikom ustvarja prva plodna tla za sprejem presenetljive božje resnice.

V naslednjem bom na kratko razložil svojo prakso oznanjevanja katehumenom.

Tečaj imam razdeljen v tri poglavja. V prvem poglavju — pač zato, ker je človek najbolj zainteresiran za sebe in svojo usodo, svojo eksistenco

— razmišljamo torej o samem sebi na preprost, vsakdanji in vendar globlji način. Naš izsledek je: V GLOBINI SE ME DOTIKA BOG.

Prvo uro proučujemo samega sebe, kaj pravzaprav smo. Imamo roke, noge, glavo, trebuh . . . Vse to lahko vidimo, tipamo, tehtamo, merimo kot vse materialne stvari. Imamo pa tudi misli, voljo, ljubezen. Vse to pa izvira iz naše zavesti. Vsega tega ne moremo ne gledati, ne tipati, ne tehtati, ne meriti. Vse to je čisto drugačno kot materija. In to smo najprej mi: mi, ki se zavedamo, ki ljubimo, ki hočemo, ki mislimo. Mi smo torej duh, duša. Imamo pa tudi telo, ki je iz materije in je z našim duhom najtesneje združeno. Ko ljubimo, čutimo, da naša ljubezen teži v neskončnost. Ko hočemo, naše hotenje teži v neskončnost. Ko spoznavamo, bi radi spoznali zadnjo resnico o vsem. Naš duh torej teži v neskončnost, k Bogu, ki nas edini more v tem pogledu zadostiti. Vsak od nas v globini čuti božjo roko, ki ga je zgrabila.

Prvo uro katehumen na samem sebi začne spoznavati, kaj je duh. Po spoznanju duha v sebi mu bo tudi resnica »Bog je duh« dojemljiva in oprijemljiva.

Drugo uro obravnavamo najgloblje hrepenenje svojega duha: hrepenenje po popolni sreči. Najprej se zazremo v otroka, ki hodi z mamico po trgovini in si zaželi igračo. Mamica jo kupi. Tri dni je otrok ves v tisti igrači. Osrečuje ga. Naenkrat pa je sreče konec. Otrok vrže igračo v kot. Zaželi si drugo, tretjo, četrto . . . Toda vsake se naveliča. Otrokov hrepenenje je veliko večje kot vsi užitki, ki jih dajejo igrače.

Z nami se pravzaprav dogaja isto, samo da so naše igrače večje. Seveda ne gre le za igrače, za luksuz, ampak še bolj za resne življenjske cilje: uspeh v šoli, poklic, ljubezen, poroka, otroci. V vsem tem, če smo pametni, lahko najdemo veliko sreče, toda srce je končno spet in spet nezadoščeno. Toda, čim starejši smo, manj je ciljev, ki bi nas opajali. Tako se včasih srečamo s starim človekom, ki si ne želi ničesar več, vse je poizkusil, vso grenkobo sveta popil in ne dela več drugega, kot da tarna nad vsem in vsemi. Samo smrt je še pred njim. Star človek je živa priča paradoksa, v katerega je človek postavljen: neugasljivo hrepeni po brezmejni sreči, pred seboj pa gleda skorajšnjo smrt. Če star človek celo govori, da ne hrepeni po ničemer več, prav s svojo resignacijo kaže, da hrepenenje v njem neugasljivo gori. Resignacija je boleče stanje. Njegova bolečina je prav navzočnost hrepenenja in nevere v njegovo uresničitev.

Po sledi svojega hrepenenja ugotavljamo: ustvarjeni smo za božanski svet. To življenje nas ne bo moglo zadostiti. Nočemo umreti. In tudi ne vedno takole živeti kot sedaj v tem življenju. Hočemo vsi v nezaslišani, neomejeni vrelec božjega življenja.

Tretjo uro pride na vrsto nadaljnja duhovna stvarnost, ki je nihče ne zanika: vest. Zelo važno je namreč, da se v prvih urah ukvarjamo z dejstvi, ki jih noben katehumen ne bo zanikal, ker jih je že prej zaznaval kot stvarnost, mi pa mu samo pomagamo, da ta dejstva globlje premisli in spozna njihovo nadnaravno dimenzijo. Tako bo vse nadnaravno od začetka pojmoval kot globoko povezano z vsakdanjo resničnostjo. Pri vesti je zlasti važno praktično ugotoviti, da je višji, neodvisni, neodstranljivi moralni imperativ v človeku, ki ga varuje in usmerja.

Otipljivi življenjski primeri so zločinci. Zločinec bi najraje vest izruval iz sebe in jo vrgel proč. Pa ne more. Muči ga. Sili ga k očiščenju, seveda pa ne prisili. Ko je pred leti morilec dekleta v Tivoliju po dolgih zasliševanjih priznal zločin, se je naenkrat spremenil, razvedril. Z njega je padla silna teža. Tako je poročal novinar Dela.

Odkod ta nadrejeni zakon v meni, ko v vsej prirodi ni nič višjega od človeka? Bog govori prav znotraj mene in me vodi skozi življenje. Ne sili me, ampak mi ljubeznivo pomaga, da bi osrečeval druge in sebe.

V prvem poglavju smo se torej zamislili v duha v sebi, v najgloblje duhovno hrepenenje, ki se zrcali v vseh naših dejanjih, in v božji glas sredi naše zavesti. O vsem tem ne govorimo dokazovalno, ampak opisno, deskriptivno — kot ugotavljanje dejstev, ne pa kot vsiljivo prepričevanje. To je psihološko silno pomembno. Le tako more postati govorjenje o duhovnih stvarnostih katehumenom nekaj normalnega, prepričljivega in zanimivega.

Medtem ko smo v prvem poglavju izhajali iz svojega osebnega središča, pa se v drugem poglavju obrnemo navzven. Iščemo namreč sled po svojem izvoru in ugotovimo: NAŠ IZVOR JE V BOGU. O tem govorimo četrto in peto uro.

Četrto uro govorimo o sledovih nadčloveške modrosti v nas samih in prirodi. Gre torej za smotrnost v prirodi. Edino razumno bitje v prirodi je človek. Toda že v sebi odkrivamo, da organi in organski sistemi (krvni obtok, prebavila, čutila, živčevje itd.) delujejo razumno, načrtno, nalašč tako, da pride do določenega smotra. Podrobno opišemo npr. delovanje krvi. Potem se ozremo v prirodo. Zelo presenčljiv je primer ose eumene. Potem se zamislimo v svoje spočetje in načrtno, smotrno rast do določene višine in teže. Potem se lahko zamislimo v izvor vesolja, kakor o njem govori astronomija. Tudi vesolje raste iz praelice in smotrno zori.

Občudovanje smotrnosti je odkritje čudeža prirode. Bistvo tega čudeža je: nerazumna bitja opravljajo načrtne, razumne posle, mnogokrat tako razumne, da jih v veliki meri tudi mi ne doumemo. Nedoumljivi božji razum deluje v prirodi, ki jo je ustvaril.

Kako smo zaslutili Boga v prvih štirih urah, ko smo sicer razmišljali o sebi, svetu in življenju? Bog je neskončni duh, ki bo utešil neskončno lakoto našega duha po spoznanju, svobodi in ljubezni, ki nas bo edini zares osrečil, ki pravzaprav biva v središču naše zavesti in nam razodeva svojo voljo, ki je izredno moder, o čemer pričajo njegova dela.

Pod vplivom te predstave o Bogu peto uro prvič spregovorimo o razodetju. To je nadaljnja stopnja razmišljanja o našem izvoru. Kot smo bili prve štiri ure vajeni govoriti o danih dejstvih, tudi o razodetju spregovorimo kot o danem dejstvu. Bog posamezniku govori po vesti, poleg tega pa govori tudi človeštvu skozi vso zgodovino.

Kaj pove o sebi in našem izvoru? Bog je Ljubezen, tisto najvišje, po čemer hrepeni naš duh. Iz ljubezni vse izvira, ne samo iz neizmerne razuma, ki se zrcali v prirodi, in vse je spet usmerjeno v večno Ljubezen. Ustvarjati se pravi ljubiti. Človek nastane v moči božje in človeške ljubezni. Njegov cilj pa je spet popolna božja in človeška občestvena ljubezen v nebesih. Da bi ta božji načrt ljudje laže uresničili, ko nas greh peha

s prave poti, je pred dvema tisočletji Bog postal človek. Njegova dejanja so eno samo razodetje, kako nas Bog ljubi in ceni.

S tem preidemo na tretje poglavje z naslovom KRISTUS. Vsebuje lekcije šest do štirinajst, v katerih govorimo tudi o zakramentih, povezano z dogodki.

Zadnje poglavje o Svetem Duhu, Cerкви in krščanskem življenju pa vsebuje lekcije petnajst do dvajset.

Po vsem povedanem menim, da o zadnjih dveh poglavjih na tem mestu ni potrebno podrobneje govoriti.

Povem pa naj še mimogrede, da sem iz psiholoških ozirov mnenja, da morajo katehumeni zakramente prejemati postopoma, da jih globlje doživijo. H krstu, spovedi in obhajilu gredo postopoma med obravnavanjem poglavja Kristus. Zadnjih šest ur pa pomeni pripravo na birmo, ki jo prejmejo ob koncu tečaja.

Povedanih idej in izkušenj nočem nikomur vsiljevati, vesel pa bom, če bom v našem duhovniškem tisku imel priliko prebrati čim več člankov s tega področja.

KATEHEZE ZA KATEHUMENE IN POLKATEHUMENE

I. V GLOBINI SE ME DOTIKA BOG

1. Človek je duh v telesu (analiza samega sebe, spoznanje duha v sebi — to je predpogoj, da jim bo resnica »Bog je Duh« dostopna).

2. Hrepenenje po popolni sreči (analiza svojih teženj, načrtov, delovanja; opazovanje življenja: vzpona in umiranja; zavest stisnjenosti v čas — ustvarjeni smo za božanski svet. Boga zahteva moja duhovna konstitucija).

3. Vest je božji glas v človeku (ugotovitev višjega, neodvisnega, neodstranljivega moralnega imperativa v meni, ki ima odločilno vlogo na moji poti k sreči).

II. NAŠ IZVOR JE V BOGU

4. Nadčloveška modrost v človeku in prirodi. (Edino razumno bitje v prirodi je človek. Vendar odkriva v strukturi in smotrnih življenjskih funkcijah pri samem sebi in v prirodi od sebe neprimerno višjo razumnost. Čudež v prirodi: nerazumna bitja ravnajo razumno.)

5. Bog nam razodeva: Izvor sveta in človeka je v Ljubezni — Bogu. (Bog je Ljubezen. Vse izvira iz Ljubezni in je usmerjeno v večno Ljubezen. Človek nastane iz božje in človeške Ljubezni. Njegov cilj pa je spet božja in človeška Ljubezen.)

III. KRISTUS

6. Bog je postal človek sredi človeške zgodovine. (Napovedi o Mesiju. Pričakanje. Spočetje. Rojstvo. Mladost. Zgodovinski okvir. Središče in vrh zgodovine.)

7. Krst. (Jezusov krst. Sv. Trojica. Zakrament sv. krsta. — PRIPRAVA.)

8. Bog med ljudmi. (V javnem delovanju je Jezus pokazal, kakšen odnos ima Bog do človeka. Čudeži: pojem, namen.)

9. Jezusov nauk (zlasti Govor na gori).

10. Jezus in grešniki (farizeji, skesani grešniki. Spoved, PRIPRAVA).

11. Še o spovedi.

12. Jezusova zadnja večerja. Trpljenje in smrt. Sv. maša.

13. Vstajenje in vnebohod. (Prikazovanje. Njihov smisel: Jaz sem z vami. Jezus v Cerкви do konca sveta.)
14. Evharistija. (Kristus med nami pri bogoslužju. Obhajilo. PRIPRAVA.)
15. Sv. Duh v Cerкви. (Binkošti. Sv. Duh in Cerkev. Birma. Duhovna zrelost.)

IV. NAŠE ŽIVLJENJE V CERKVI

16. Cerkev smo mi. (Birmanska zavest pripadnosti celotni Cerкви. Struktura Cerkve. Današnji položaj.)
17. Vključitev v župnijsko skupnost.
18. O molitvi. (Vse življenje naj postane molitev. Iskrenost: laž v molitvi.)
19. Nedeljska maša — srce župnijskega življenja.
20. Do smrti hočem ostati Bogu zvest. (Neposredno osveščanje pred birmo.)

Cerkev institucija in odrešensko dogajanje

Predavanje — Perko Franc

ECCLESIA — INSTITUTIO ET EVENTUS SALVIFICUS

Literatura

1. Alfrink, kardinal Bernard, Kirche im Umbruch, München 1969.
2. Baum Gregory, Glaubwürdigkeit, Zum Selbstverständnis der Kirche, Freiburg—Basel—Wien 1969.
3. Berger K. — E. Simons — M. J. Le Guillou, Kirche, v »Sacramentum mundi« II, 1123—1157, Herder Ver. 1968.
4. Betti Umberto, OFM, Dottrina della Costituzione dommatica »Pastor Aeternus«, v zborniku »De doctrina Concilii Vaticani primi«, 309—360, Vatican 1969.
5. Betz O. — H. Halbfas, Gemeinde von morgen, München 1969.
6. Bunnik R. J., Das Amt in der Kirche, Krise und Erneuerung in theologischer Sicht, Düsseldorf 1969.
7. Congar Yves M. J., Vrait et fausse réforme dans l'Eglise, Paris 1969.
8. Daniélou, kardinal Jean, Die Zukunft der Religion, München 1969.
9. Eyt Pierre, Vers une Eglise démocratique?, Nouvelle Revue Théologique 1969, 6, 597—613.
10. Fink H., Autorität und Gehorsam in der Kirche im Wandel, Theologisch — praktische Quartalschrift 1970, 3, 223—234.
11. Frey Ch., Mysterium der Kirche; Öffnung zur Welt, Göttingen 1969.
12. Govaart T. — Halkes, Auf der Suche nach neuen Autoritäts- und Gehorsamsformen in der Kirche, Concilium 1969, 11, 680—686.
13. Greinacher Norbert, Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft, v zborniku »Kirche in der Stadt« I, 61—90, Wien—Freiburg—Basel 1967.
14. McKenzie John L., Authority in the Church, New York 1966.
15. Klosterman Ferdinand, Theologie der christlichen Gemeinde, v zborniku »Kirche in der Stadt« I, 34—60, Wien—Freiburg—Basel 1967.
16. Küng Hans, Die Kirche, Freiburg—Basel—Wien 1967.
17. Meigne Maurice, L'Eglise invente ses structures, Paris 1970.
18. Mörsdorf Klaus, Kirchenamt, v »Sacramentum mundi« II, 1157 do 1164; Herder Ver. 1968.
19. Mühlen Heribert, Entsakralisierung, München—Paderborn—Wien 1969.
20. Rahner Karl, Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, Schriften der Theologie VIII, 374—394; Einsiedeln—Zürich—Köln 1968.
21. Ratzinger Joseph, Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969.
22. Semmelroth Otto, Die Kirche als Heilszeichen für die Menschen, v zborniku »Kirche in der Stadt« II, 17—33; Wien—Freiburg—Basel 1967.
23. Stöger Alois, Die brüderliche Ordnung unter Christen, Theologisch-praktische Quartalschrift 1969, 3, 185—190.

Ni mogoče govoriti o sedanjosti in ne govoriti o bodočnosti brez upoštevanja in poznavanja preteklosti. To velja tudi za teologijo. Zato je spominska proslava 1. vat. koncila dobrodošla za naš pregled novosti v ekleziologiji.

Ekleziologija 1. in 2. vat. koncila

a) Že 1. vat. koncil je bil prvenstveno koncil o Cerkvi. Zaradi zunanjih okoliščin ni mogel obširneje spregovoriti o Cerkvi. Dogmatična konstitucija »Pastor Aeternus« je le del široko zasnovanega ekleziološkega nauka. Seveda ekleziologija 1. vat. koncila ni zrasla na samem koncilu in tudi ne le v 19. st., ampak je logični zaključek tisočletnega razvoja Cerkve in nauka o Cerkvi na zahodu. Lahko rečemo, da v nekem pogledu prav z opredelitvijo papeške vrhovne oblasti in njegove nezmotnosti predstavlja ta koncil kulminacijo razvoja katoliške ekleziologije v določeni smeri.

Začetek tega razvoja sega v 4. st., ko so se s povezavo Cerkve in rimskega imperija izvršile odločilne spremembe v zunanji strukturi krščanstva. Tedaj se je začela tako imenovana konstantinska era, za katero je značilna povezava krščanstva in cerkvenih institucij z rimskim imperijem. Ta povezava je dala cesarju posebno mesto v Cerkvi. Imenovali so ga »soprestolnik Kristusov«, cesarstvo naj bi bilo zunanja oblika Kristusovega kraljestva. Cesar je bil poglavar družine krščanskih narodov in tisti, ki je skrbel za zunanjo edinstvo Cerkve in zato skliceval vesoljne cerkvene zbornice. V bistvu je pri tej povezavi šlo za prenos odnosov, ki so prej vladali med pogansko religijo in cesarstvom, na odnose med krščanstvom in cesarstvom. To pa je bilo za krščanstvo in cerkvene strukture usodno. Cerkev se je začela juridizirati, cerkvene službe so prehajale v cerkveno oblast. Božjepravna hierarhična struktura Cerkve je tako dobila značilno zgodovinsko obliko, ki v bistvenih potezah v kat. in pravoslavni Cerkvi prevladuje do današnjih dni.

V kat. Cerkvi se je pozneje spremenila le vloga rimskega škofa. Prvotnemu duhovnemu prvenstvu si je papež pridružil še prvenstvo na zunanjem političnem področju. Prevezel je vlogo, ki so jo od 4. st. naprej imeli v Cerkvi cesarji. Za ta razvoj papeške oblasti je pomemben dokument »Constitutum Constantini« (Konstantinova darovnica), ki je falzifikat iz začetka 9. st. V duhu tega dokumenta je papež duhovni in svetni poglavar družine krščanskih narodov. To misel je pozneje jasneje razvil papež Gregor VII. v znanem spisu »Dictatum papae«. Cerkvene strukture so se tedaj tesno spojile s fevdalno strukturo tedanje družbe. Kat. Cerkev se je tudi popolnoma centralizirala. Seveda je bil tak razvoj zgodovinsko pogojen in na nek način nujen. Prav v začetku drugega tisočletja je bil boj za obnovo Cerkve tesno povezan z bojem za oblast. Cerkvene strukture, ki so v jedru božjepravne, nujno nastopajo v določeni zgodovinski obliki, ki je v marsičem odvisna od socialno politične ureditve svetne družbe.

Kakor pa je pri vseh institucijah nevarnost, da okamenijo, tako se tej nevarnosti tudi Cerkev ni izognila. Institucionalne strukture, ki so bile zgodovinsko pogojene, so obdali celo z avreolo sakralnosti. Težko je namreč ločiti božjepravno jedro od konkretne zgodovinske oblike. Reformacija je bila velika reakcija zoper okostenelost cerkvenih struktur. Žal je šla reformacija predaleč, kajti z zgodovinsko pogojenimi strukturami je zavrgla deloma tudi njih božjepravno jedro. Protireformacija je ne glede na pozitivne rezultate obnove cerkvenega življenja na ekleziološkem področju osiromašila pojmovanje Cerkve. Osredotočila se je na obrambo

hierarhičnih institucij in pogosto je konkretno zgodovinsko obliko teh institucij enačila z božjepravno hierarhično ureditvijo Cerkve. S tem je zavrla potrebno obnovo teh institucij in odtegnila pozornost od notranjega bistva Cerkve. Zato je kriza cerkvenih institucij, ki se javlja po 2. vat. koncilu, dejansko nadaljevanje reformacijske krize, ki je bila v kat. Cerkvi dolga stoletja potisnjena ob stran, ni pa bila rešena. Značilno je, da progresistom očitajo danes protestantske tendence.

b) **Obnova ekleziologije**, ki se je uveljavila na 2. vat. koncilu, se je pričela že v prvi polovici prejšnjega stoletja, to se pravi že pred 1. vat. koncilom, zlasti v tübingsenški in rimski šoli. Glavni predstavnik tübingsenške šole Johhann Adam Möhler je opozoril, da mora ekleziologija bolj upoštevati tudi notranjo stran Cerkve. Pravo harmonijo med notranjo in zunanjo stranjo med božjim in človeškim elementom je videl v zgledu kalcedonske dogme o hipostatični uniji. V Cerkvi je videl neke vrste nadaljevanje te hipostatične unije. Rimski škola, katere glavni predstavniki so bili Karel Passaglia in njegova učenca Klemen Schrader in J. B. Franzelin, je v ospredje postavila podobo Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Ta škola je imela določen vpliv na 1. vat. koncil. Prvi osnutek konstitucije o Cerkvi je sestavil prav zastopnik te šole Klemen Schrader. Podlaga temu osnutku je bila podoba Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Koncilski očetje so ta osnutek zavrnili. Novi osnutek je pripravil nemški teolog J. Kleutgen. Tu je bila v ospredju Cerkev kot hierarhična institucija. Del tega osnutka so očetje obdelali in ga 18. julija 1870 sprejeli kot dogmatično konstitucijo o Cerkvi »Pastor Aeternus«.

c) Če presojamo pomen konstitucije »Pastor Aeternus« z vidika razvoja ekleziologije in pojmovanja Cerkve, moramo reči, da pomeni kulminacijo in neke vrste zaključek več kot tisočletnega razvoja na zahodu. V njej najdemo konstantinsko pojmovanje hierarhičnih služb kot oblasti in za nove razmere modificirano idejo o absolutni papeški vrhovni oblasti iz Konstantinove darovnice. Tako nam prikazuje petrinsko službo v Cerkvi v določeni zgodovinski obleki. Upoštevati moramo tudi, da so imeli koncilski očetje pred očmi položaj Cerkve v drugi polovici 19. st. Tedanja liberalna družba si je prizadevala podrediti Cerkev državi in jo postaviti v službo razvoju svetne družbe. Proti tem težnjam razglašala koncil vrhovnost in avtonomnost najvišje cerkvene oblasti. V tem pogledu je v razvoju Cerkve v zadnjem stoletju 1. vat. koncil brez dvoma odigral pozitivno vlogo.

Pretirane zahteve maksimalistov je dobro obrusila koncilski manjšina, o kateri pravijo nekateri, da je dejansko zmagala na koncilu. V konstituciji je namreč absolutna papeška oblast omejena s poudarkom redne in neposredne oblasti krajevnih škofov in z omejitvijo papeške nezmotnosti. Kljub temu je 1. vat. koncil povzročil, da se je ekleziologija v naslednjih desetletjih še bolj osredotočila na primat, na dokazovanje prerogativ rimskega škofa. 2. vat. koncil je sicer v celoti sprejel in potrdil nauk 1. vat. koncila, toda z nekaterimi odločilnimi premiki in dal tudi petrinski službi v Cerkvi nov kontekst in začel globoko obnovo celotne katoliške ekleziologije.

d) Korenine ekleziološke obnove na 2. vat. koncilu segajo v 19. st. v tübingsko in rimsko šolo. Zlasti slednja je vplivala na ekleziologijo v desetletjih pred koncilom. Tedaj je bila namreč v ospredju ekleziološkega obravnavanja Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo. S tem je pozornost ekleziologije že prehajala na notranjo stran Cerkve, čeprav so pojmovali Kristusovo skrivnostno telo bolj kot družbeni organizem in ne kot odrešenjsko skupnost s Kristusom. Na obnovo ekleziologije je vplival razvoj bibličnih ved, liturgična obnova in sodobno ekumensko gibanje.

Vsaka resnična obnova mora črpati pri neposrednih virih. Tudi ekleziologija se je morala povrniti k bibličnim in patrištičnim virom. Tam je namreč ohranjeno božjepravno jedro Cerkve v tanjši zgodovinski obleki in je lažje dojemljivo. Pri tem ne smemo prezreti vloge Pija XII., ki je dal pobudo za novo teološko usmeritev, čeprav je bila njegova ekleziologija v bistvu še vedno prežeta s tradicionalnim institucionalističnim duhom.

Ekleziologi poudarjajo, da se je bistveni premik v ekleziologiji izvršil na samem koncilu zlasti potem, ko so koncilski očetje zavrnil prvotni osnutek konstitucije o Cerkvi in je bolj prišel do izraza vpliv nekaterih naprednejših teologov, predvsem Yves Congarja.

f) V čem so bistveni premiki v ekleziologiji 2. vat. koncila? Najvažnejši premik je gotovo prenos poudarka od zunanje strukture Cerkve na njeno notranjo vsebino, od Cerkve kot institucije na Cerkev kot odrešenjsko dogajanje. V zvezi s tem pa je cela vrsta drugih premikov. Najprej gre za drugačno gledanje na okvir, v katerem se odvija odrešenjsko dogajanje. V tem pogledu bi mogli 2. vat. koncil primerjati apostolskemu zboru v Jeruzalemu. Tedaj je v prvo cerkveno skupnost prodrla in v njej zmagala zavest, da odrešenje ni samo za Jude, ampak tudi za pogane. Na 2. vat. koncilu pa je prišla do izraza zavest, da odrešenjski proces ni navzoč le v okviru Cerkve kot institucije, ampak je na nek način navzoč v celotnem svetu; navzoč je v drugih krščanskih Cerkvah in skupnostih, navzoč v nekrščanskih verstvih in v celotnem zgodovinskem razvoju človeštva. Cerkev kot institucija ni več ekskluzivna odrešenjska skupnost, pač pa je vesoljni zakrament — znamenje odrešenja. Tako gledanje je v marsičem spremenilo odnos kat. Cerkve do drugih krščanskih skupnosti, do nekrščanskih verstev in do sveta sploh. Vse to se dokaj jasno izraža v različnih dokumentih 2. vat. koncila.

V zvezi s tem pa se nujno spreminja sam način podajanja ekleziologije. Apologija institucij kat. Cerkve in polemika s protestanti ter pravoslavni se umika poglobljanju v skrivnost Cerkve kot odrešenjske skupnosti. V ospredje stopa ekumenska ekleziologija, ki sicer ne zatiska oči pred razlikami, vendar se zaveda, da je tudi na ekleziološkem področju, če motrimo Cerkev kot odrešenjsko dogajanje, med različnimi krščanskimi Cerkvami več skupnega kot tega, kar nas ločuje.

Cerkev kot odrešenjsko dogajanje stopa pred nas predvsem v konkretnem bogoslužnem in krajevnem občestvu, manj pa v strukturah vesoljne Cerkve. Zato se je prenesel tudi poudarek od Cerkve kot strukturalne celote na krajevno Cerkev in na konkretno Cerkev v župnijskem in bogoslužnem občestvu. S tem prenosom pa je zopet povezana vrsta drugih premikov. Ekleziologija se vedno bolj zanima za krajevne Cerkve. S tem

v zvezi pa je poudarek zbornega vodstva Cerkve na najvišji, škofijski in župnijski ravni. Odrešensko dogajanje je stvar Sv. Duha, po katerem Kristus nadaljuje svoje odrešilno delo. Sv. Duh pa deluje v vseh udih Kristusovega skrivnostnega telesa, ne samo v hierarhiji, ali samo v nekaterih hierarhičnih stopnjah. Zato je zborna vodstvo Cerkve nujna zahteva, ki izvira iz poglobljenega gledanja na notranje bistvo Cerkve. Tako prihaja do izraza Cerkev kot skupnost božjega ljudstva, v katerem vlada bistvena enakost glede dostojanstva in poslanstva, razlike pa so v službah.

Hierarhija dobiva v luči nove ekleziologije izrazito služeci značaj, vloga laikov v Cerkvi pa narašča. Vse to nujno zahteva tudi institucionalne spremembe v Cerkvi.

Novosti, ki so bile tu v dokaj dolgem uvodu nakazane, si oglejmo nekoliko bolj natančno pod vidikom Cerkve kot institucije in odrešenskega dogajanja.

CERKEV KOT INSTITUCIJA

a) Katoliška ekleziologija je od svojih začetkov naprej predvsem branila Cerkev kot institucijo in sicer je branila določeno, zgodovinsko pogojeno institucijo Cerkve. Na široko se je mudila pri vprašanju ustanovitve Cerkve kot institucije. Danes to vprašanje stopa v ozadje. Jasno je namreč, da je Cerkev tukaj in da izhaja iz Kristusa. Kristus jo je osnoval kot odrešensko občestvo z vsem svojim javnim delovanjem, predvsem pa s svojim trpljenjem in poveličanjem. V tem občestvu je nekaterim naročil posebne službe in tako dal Cerkvi osnovo občestvene ureditve, ki jo imenujemo hierarhično. Tako izvira Cerkev kot odrešenska skrivnost in kot odrešenska institucija od Kristusa. Kristus po Sv. Duhu vodi in oživlja Cerkev kot odrešensko občestvo. In to občestvo nujno nastopa tudi kot neka institucija. Institucijo namreč predstavljajo določeni ustaljeni družbeni odnosi. In temelje teh odnosov je dal Cerkvi Kristus. Kristus je določil osnove škofovske in petrinske službe. Seveda je to božjeppravno jedro hierarhične strukture Cerkve vedno nastopalo v določeni zgodovinski obliki. In reči moramo, da vprašanje, kaj je pri hierarhični ureditvi božjeppravnega, kaj pa je nastalo z zgodovinskim razvojem, še ni rešeno. Tako npr. bo mogoče le temeljit biblični in zgodovinski študij ob upoštevanju novejšega razvoja vsaj delno razjasniti, kaj je v določbah 1. vat. koncila glede petrinske službe božjeppravnega, kaj le cerkvenopravnega.

Osnove hierarhične ureditve Cerkve prihajo sicer od Kristusa, toda Cerkev se je na teh osnovah pod vplivom različnih zgodovinskih okoliščin vedno bolj institucionalizirala.

b) Oglejmo si vsaj nekoliko to institucionalizacijo Cerkve v zgodovini! Že v prvih krščanskih občestvih nam stopi Cerkev pred oči kot institucija, to se pravi kot skupnost z določenimi družbenimi odnosi. Jeruzalemsko Cerkev so sprva vodili sami apostoli zborna, vendar je Peter zavzemal med njimi posebno mesto. Kmalu so si privzeli kot pomočnike v materialnih zadevah diakone. Ko se je Cerkev razširila tudi izven Jeruzalema in med pogani, so posamezne cerkvene občine vodili pod nadzorstvom apostolov ali apostolskih mož zbori starešin. V judovsko-

krščanskih skupnostih so zbor lokalnih voditeljev po zgledu judovske sinagoge imenovali »presbyteroi« (starešine), v pogansko-krščanskih skupnostih pa so jih po zgledu poganskih verskih skupnosti imenovali »episkopoi« (nadzorniki). Pozneje sta se ta dva izraza nekaj časa uporabljala kot sinonima za voditelje krajevnih Cerkev. Poleg teh voditeljev so bili v vsaki Cerкви diakoni in vrsta drugih služb, npr. učitelji, evangelisti, preroki, razlagavci jezikov, oskrbniki bolnikov, dajavci miloščine. Nekatere teh služb so bile povezane z izrednimi karizmami. Šele sredi 2. st. so se povsod izkristalizirale tri temeljne hierarhične službe: škofovska, prezbiterijska in diakonska.

V nekaterih krajevnih Cerkvah so pa že v začetku uvedli monarhični način vodstva tako, da je eden izmed starešin opravljal službo vrhovnega vodstva, v pomoč pa mu je bil zbor prezbiterijev in diaconov. Tako ločimo v prvi Cerкви dva tipa vodstva krajevnih Cerkev: pavlinistični kolegialni tip, kjer so krajevno Cerkev upravljali »presbyteroi« ali »episcopoi« zborno, in joanistični ali jeruzalemski monarhični tip, kjer je en »škof« vodil krajevno Cerkev. Ta monarhični tip je v 2. pol. 2. st. prevladal v vseh Cerkvah. Škofu je stal ob strani zbor prezbiterijev in zbor diaconov. Prehod od apostolske službe na službo škofov v posameznih krajevnih Cerkvah je torej zelo zapleten in dela resne težave pri dokazovanju apostolskega nasledstva škofov, kakor ga pojmuje katoliška Cerkev. Vprašanje božjepravne razlike med prezbiteriji in škofi še vedno ni docela razčiščeno. Gotovo je, da se je v 2. st. utrdila določena institucionalna hierarhična oblika Cerkev, ki je v katoliški in pravoslavni Cerкви v jedru ostala do današnjega časa. Le diaconat je izgubil svojo prvotno funkcijo in si je privzel del prezbiterijskih funkcij, v rimski Cerкви pa je kot samostojna hierarhična služba sploh izginil. Hierarhična ureditev Cerkev se je od 2. st. naprej javljala v krajevnih Cerkvah kot monarhično-kolegialna; en škof vodi krajevno Cerkev ob pomoči zbora prezbiterjev in diaconov. V medsebojnih odnosih krajevnih Cerkev se v začetku javlja močnejše kolegialni princip, polagoma pa se mu je pridružil monarhični princip, po katerem so dobili posebna pooblastila škofje glavnih mest provinc — metropolit, nad temi pa pozneje patriarhi. Rimsko prvenstvo se je v prvih treh stoletjih le rahlo javljalo, ne kot pravno prvenstvo pač pa kot primat ljubezni, primat pričevanja in primat skrbi za osirotele Cerkev in še to bolj kot primat rimske Cerkev kot pa primat rimskega škofa.

Te hierarhične funkcije so bile v prvih stoletjih resnično službe v občestvu božjega ljudstva, njih duhovna oblast je bila prav tako »servitium«. S povezavo med Cerkvijo in rimskim imperijem je dobila Cerkev nov položaj v družbi, postala je sestavni del pravno urejenega imperija. Cerkevne institucije so se juridizirale. Rimsko pravo je postalo podlaga cerkvenega prava, ki je veljalo tudi pred državo. Zato se je začel izgubljati službi značaj cerkvenih funkcij, te so začele dobivati oblastveni značaj; hierarhične službe, zlasti škofovstvo in papeštvo, so postajale oblast. Institucija bratovskih odnosov med vsemi člani božjega ljudstva, ki je prevladovala v prvi Cerкви, se je polagoma umikala instituciji juridične podrejenosti in nadrejenosti po zgledu takratne svetne družbe. Pozneje so se cerkvene institucije tesno povezale s fevdalnim družbenim redom in na zahodu se je izvedla stroga centralizacija. Po svoji institucionalni strukturi je

Cerkev postala ogromna fevdalna institucija, v kateri je bila vsa oblast v rokah rimskega papeža, ki je posamezne škofije kot fevde dajal posameznim krajevnim škofom, ti pa posameznim duhovnikom, kolikor niso duhovnike nastavljali svetni fevdalni gospodje.

Ta zgodovinsko pogojena institucionalizacija Cerkev je skopala prepad med hierarhijo in laiki; med nosilci hierarhičnih služb in laiki so vladali odnosi kot med fevdalci in tlačani. Priznati je treba, da se je ta zgodovinska oblika hierarhične ureditve Cerkev precej oddaljila od prvotne krščanske bratske skupnosti in protesti, ki so se javljali v srednjeveških heretičnih gibanjih in končno tudi v reformaciji, so bili v marsičem upravičeni.

Pri vsem tem je bilo najhujše to, da je prevladalo prepričanje o nespremenljivosti te hierarhično institucionalne ureditve Cerkev. Tedanja ekleziologija je skušala dokazati ne samo božjepravni izvor hierarhične ureditve, ampak tudi božjepravni izvor zgodovinsko pogojene oblike te hierarhične ureditve. Zlasti obseg in način izvajanja papeške oblasti so dokazovali daleč prek meja dokazljivosti. V zadnjih stoletjih se je ustroj svetne družbe v temeljih spremenil, cerkvene institucije pa so ostale nespremenjene vse do zadnjega časa. Z določenega vidika pomeni 1. vat. koncil poskus preprečiti vpliv razvoja institucij svetne družbe na cerkvene institucije in le-te zavarovati z avreolo sakralnosti. Šele 2. vat. koncil je s poglobljeno analizo stvarnosti Cerkev dal možnost za postopno spremembo zastarelih institucionalnih oblik hierarhične ureditve Cerkev.

c) Vse institucije tako svetne kot cerkvene imajo to lastnost, da se skušajo čim dalj ohraniti in zato predstavljajo v prelomnih časih konservativno silo, ki se upira spremembam. Ta konservativna tendenca se močno uveljavlja tudi v pokoncilskem razvoju Cerkev in predstavlja enega izmed temeljnih vzrokov krize v Cerkvi, ki se javlja zlasti kot kriza avtoritete.

V zvezi s fevdalistično institucionalizacijo Cerkev je namreč tudi določeno institucionalistično pojmovanje avtoritete v Cerkvi. Za tako pojmovanje avtoritete je značilno: enačenje oblasti v Cerkvi z oblastjo v državi in sicer fevdalni državi, centralizacija oblasti, klerikalizacija Cerkev in avtokratičnost v izvajanju oblasti.

Enačenje oblasti v Cerkvi z oblastjo v fevdalni državi je vplivalo na pojmovanje odgovornosti v Cerkvi. Ker naj bi po pravilu »vsaka oblast je od Boga« nosilci oblasti v Cerkvi dobili svojo avtoriteto neposredno ali posredno po višjih hierarhičnih funkcijah od Boga in naj bi bila ta oblast njim lastna, zato niso čutili odgovornost nasproti nižjim. In v resnici zaman iščemo pravnih določil, po katerih bi nosilci hierarhičnih služb odgovarjali za izvrševanje svoje službe božjemu ljudstvu. Nosilce teh služb ne izbira božje ljudstvo, ampak so postavljeni od zgoraj. Zahteva se absolutna pokorščina avtoriteti, premalo pa se upošteva svoboda vesti vsakega posameznika. Vse to je dušilo svobodo, ki bi jo krščanstvo po svojem poslanstvu moralo prinašati človeku.

Centralizacija oblasti v rokah papeža oziroma rimske kurije je bila skoraj popolna. Res je, da so škofje po pravu imeli pravo in njim lastno oblast v svojih škofijah, toda dejansko so se skoraj za vse morali obračati na Rim, ali so od tam dobili posebna pooblastila.

Laiki so bili v odločanju in delovanju potisnjeni popolnoma ob stran. Ekleziologija jih je imenovala »poslušajoča Cerkev«, torej Cerkev, ki ima dolžnost poslušati in sprejemati ukaze, nima pa nobene pravice govoriti in odločati. V ekleziološkem smislu je bila Cerkev popolnoma klerikalizirana.

Nosivci oblasti — papež in škofje — so svojo avtoriteto izvajali avtokratično. Ta avtokratičnost je bila tudi kodificirana v cerkvenem pravu. Odloki cerkvenih zborov imajo veljavo le, če jih potrdi papež; sinode imajo le posvetovalni značaj. Stara praksa zbornega reševanja se je umaknila praksi avtokratičnih odlokov.

Zgodovinsko pogojena institucionalizacija Cerkve in tej ustrezno pojmovanje avtoritete je prihajalo v vedno večje nasprotje s splošnim razvojem človeške družbe, zlasti z demokratizacijo institucij svetne družbe. Z nategovanjem bibličnih citatov in zgodovinskih dejstev je klasična ekleziologija skušala utemeljevati in opravičevati obstoječe stanje v Cerkvi, a vedno manj uspešno. 2. vat. koncil je oprostil ekleziologijo te neprijetne naloge, pokazal pa je tudi novo smer. Ekleziologija naj bi na podlagi analize notranjega odrešenjskega bistva Cerkve in s pomočjo obnovljenih bibličnih in zgodovinskih ved orisala novo podobo Cerkve, kakor jo nakazuje dogmatična konstitucija »Lumen Gentium«. Pokonciljska ekleziologija je zato usmerila svojo pozornost na notranjo stran Cerkve; o tem kratko govori drugi del te razprave.

CERKEV KOT ODREŠENJSKO DOGAJANJE

a) Če gledamo Cerkev le kot institucijo se pravzaprav skoraj nič ne loči od drugih svetnih družb; je ena izmed verskih institucij človeške družbe, ki ima določeno strukturo, svoj nauk, svoj cilj in sredstva za doseg tega cilja. Če pa skušamo prodreti globlje v bistvo Cerkve, vidimo, da Cerkve ne moremo primerjati z nobeno drugo družbo ali institucijo. Celo zunanje strukture Cerkve, ki so enake ali podobne strukturam svetnih družb, dobivajo od notranjega bistva Cerkve neko svojskost tako, da jih moremo pravilno razumeti le v povezavi s celoto Cerkve.

Cerkev je namreč najtesneje povezana s skrivnostjo odrešenja. Skrivnost odrešenja pa obsega ne le božje odrešenjsko delovanje v toku zgodovine človeškega rodu, ampak je najtesneje povezana s temeljnimi resnicami o troedinem Bogu, o povezavi človeštva z Bogom ter z božjim delovanjem v človeštvu. Cerkev zavzema osrednje mesto v zgodovini odrešenja. Na Cerkev je naravnana priprava odrešenja, starozavezna odrešenjska skupnost izraelskega ljudstva je predpoda (typos) Cerkve. V Cerkvi in samo v Cerkvi se v zgodovini odvija proces odrešenja. Cerkev sama je v svojem najglobljem bistvu odrešenjsko dogajanje, oziroma občestvo, v katerem se odrešenjsko dogajanje odvija. Na eni strani odrešenjsko dogajanje Cerkev gradi, na drugi strani pa je odrešenje samo delo in cilj Cerkve kot celote. V luči krščanskega razodetja odrešenje ni samo v opravičevanju od greha in v rešitvi od vsega zla, ampak je v deležnosti človeka — stvari pri božjem življenju; z drugimi besedami:

odrešenje je najtesnejša povezava človeka z Bogom, je največja možna edinost človeka s troedinim Bogom.

Dogmatična konstitucija »Lumen Gentium« nam zato v začetku predstavi Cerkev kot skrivnost, kot nadnaravno stvarnost, ki je tesno povezana z življenjem treh božjih oseb in z njihovim odrešenjskim delovanjem, predoči nam jo kot kal božjega kraljestva in kot Kristusovo skrivnostno telo. Praizvor Cerkve vidi v večnem Očetovem sklepu odrešenja človeškega rodu in v poslanju Sina in Sv. Duha v svet.

b) V desetletjih pred zadnjim koncilom so ekleziologi precej razpravljali o vprašanju, kdaj je bila Kristusova Cerkev ustanovljena in so navajali različne rešitve. Staro mnenje, da je bila Cerkev ustanovljena na binkošti se je skoraj popolnoma umaknilo novi teoriji, da je bila Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo na križu. V luči koncilske ekleziologije so prepričani o tem, kdaj je bila Cerkev ustanovljena, prazni. Cerkev izhaja iz Kristusa, je neke vrste nadaljevanje njegovega učlovečenja, je polnost Kristusova, nadaljevanje in dopolnjevanje njegovega odrešilnega dela. Cerkev izhaja iz celotne velikonočne skrivnosti in je zgodovinsko nadaljevanje te skrivnosti. Velikonočna skrivnost obsega celotno Kristusovo odrešenjsko delovanje, katerega vrh je Kristusova smrt na križu in njegovo poveljanje. S tem Kristusovim odrešenjskim delovanjem se je oblikovala Cerkev kot novozavezna odrešenjska skupnost. Zato ne moremo reči, da je Kristus prav z enim določenim dejanjem ustanovil Cerkev, pač pa predstavlja ustanavljanje Cerkve njegovo celotno odrešenjsko delo. Ker se to delo nadaljuje v zgodovini, se Cerkev še vedno gradi do polnosti, ki jo bo dosegla ob koncu časov.

Rekli smo, da je Cerkev nadaljevanje velikonočne skrivnosti, to je Kristusovega odrešenjskega delovanja. Vendar tega ne smemo vzeti v tem smislu, da bi Kristus prepustil Cerkvi odrešenjsko delo, pač pa Kristus po Sv. Duhu v Cerkvi sam to delo nadaljuje. Zato je Cerkev orodje, znamenje ali zakrament odrešenja. Konstitucija o Cerkvi na treh mestih imenuje Cerkev zakrament: »zakrament za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1), »vidni zakrament odrešilne edinosti« (C 9), »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48). Vsa tri navedena mesta nam povedo eno in isto: Cerkev je zakrament, to je vidno znamenje odrešenja, ki je v edinosti z Bogom in z vsemi soodrešenimi. Zakramentalnost Cerkve je v najtesnejši zvezi z zakramentalnostjo Kristusa, ki je zakrament, vidno znamenje troedinega Boga in božjega odrešilnega delovanja. Ker Kristus živi in deluje v Cerkvi je tudi Cerkev sama vidno znamenje Kristusa in njegovega odrešenja. Zato je jedro Cerkve odrešenjsko dogajanje, ki je zgodovinsko nadaljevanje odrešenjskega dogajanja v času Kristusovega zemeljskega življenja. Pri tem ne smemo pozabiti, da je Cerkev kot odrešenjsko dogajanje širša kot Cerkev institucija, ki ima vidne zunanje meje; Cerkev kot odrešenjsko dogajanje je celokupnost vseh, ki verujejo v Kristusa, ali so po svoji pravi volji nanj naravnani. Cerkev v tem pomenu obsega vse, v katerih se odvija proces odrešenja. Vendar pri tem ni brez pomena Cerkev kot institucija, kajti prav zunanja struktura Cerkve je vidno znamenje notranjega odrešenjskega dogajanja.

V zvezi s tem je novo gledanje na odnos kat. Cerkve, ki je o sebi prepričana, da je kot institucija prava Kristusova Cerkev, do drugih krščan-

skih Cerkev in do nekrščanskih verstev. Bistvena edinost vseh krščanskih Cerkev in njih članov v Kristusu po Sv. Duhu ni nikdar nehala obstojati. Tudi mnogi elementi zunanje edinosti so nam še vedno skupni. Zato nepopolna edinost ne le notranja ampak tudi zunanja že obstoja. Prizadevanje za edinost ima nalogo, da ta nepopolna edinost raste v popolno. Odllok o ekumenizmu priznava tudi nekatoliškim Cerkvam in cerkvenim skupnostim odrešenjski pomen. Ker pa je odrešenjski proces navzoč v vsem človeštvu, so vsi ljudje dobre volje povezani ali naravnani na Cerkev. Tako Cerkev stopa pred nas resnično kot vesoljni zakrament odrešenja, znamenje odrešenja vsega človeškega rodu.

c) Vprašanje je, kako se javlja Cerkev kot odrešenjsko dogajanje? Ker proces odrešenja zavzema celotnega človeka, se odraža odrešenjsko dogajanje na različne načine v celotni človeški družbi. Na nek način je tudi kulturni, družbeni in celo tehnični razvoj vključen v to dogajanje. Zato mora voditi Cerkev dialog z vsem svetom, da tako kot znamenje odrešenja povezuje celotni odrešenjski proces. Dialog Cerkvi torej ni trenutna taktika, ampak nujna zahteva njenega odrešenjskega poslanstva. Cerkev sama pa se javlja kot odrešenjsko dogajanje na tri načine, ki ustrezajo izpolnjevanju Kristusove trojne službe: učiteljske, duhovniške in vodniške; Cerkev je odrešenjsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija, v obhajanju evharistije in podeljevanju ter prejemanju zakramentov in končno v dialogičnem vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju odrešenja. Ker je Cerkev v najširšem pomenu te besede hkrati nosivec in objekt tega odrešenjskega dogajanja, moremo reči, da je prav to dogajanje najgloblje bistvo Cerkev, da je na nek način Cerkev sama odrešenjsko dogajanje.

Cerkev je najprej odrešenjsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija. Temelj aplikacije odrešenja je namreč vera. Zato je začetek odrešenjskega procesa oznanjevanje in sprejemanje evangelija. Kristus v Cerkvi in po njej nadaljuje oznanjevanje božjega kraljestva, ki je sinonim za odrešenje. Po oznanjevanju evangelija človek spozna božji odrešitveni načrt in sprejme božje povabilo, da se priključi božjemu kraljestvu, ki je cilj odrešitvenega načrta. Če to povabilo in oznanilo sprejme, se v Sv. Duhu po Kristusu poveže z Očetom in v njem se zavestno začne odrešenjski proces. Človek se tako vključi v odrešenjsko dogajanje Cerkev. Kristus živi v vsej Cerkvi in po vsej Cerkvi nadaljuje oznanjevanje božjega kraljestva, zato so vsi krščeni nosivci evangelizacije, deležni so Kristusove učiteljske službe. Jasno pa je, da ima pri tem hierarhija poseben delež te službe. Hkrati pa so vsi tudi objekt te evangelizacije. Truditi se morajo, da rastejo v razumevanju božje besede in tako v sebi pospešujejo rast odrešenjskega procesa. Ta aktivna in pasivna evangelizacija Cerkev gradi tako, da stopa pred nas kot občestvo božje besede.

Pri tem vsekakor ostane naloga ekleziologije, da podrobneje opredeli ne samo splošno učiteljsko službo, ampak tudi vlogo službenega cerkvenega učiteljstva, nezmotnost Cerkev kot celote in nezmotnost hierarhičnega vodstva.

Nadalje je Cerkev odrešenjsko dogajanje v obhajanju evharistije ter podeljevanju in prejemanju zakramentov. Obhajanje evharistije je pona-

voževanje in zakramentalno nadaljevanje velikonočne skrivnosti. Videli smo, da Cerkev izhaja iz velikonočne skrivnosti, zato iz obhajanja evharistije neposredno izhaja konkretna Cerkev, ki jo predstavlja evharistični bogoslužni zbor. Kristus, ki je navzoč v evharistiji, Cerkev gradi. Po evharistiji se namreč neposredno vključujemo v Kristusovo telo in s tem tudi v proces odrešenja. Evharistija zedinja vse ljudi v Kristusu in je tako znamenje eshatološke edinosti vseh v troedinem Bogu. Z obhajanjem evharistije je običajno združeno tudi oznanjevanje božje besede, tako se Cerkev kot Kristusovo telo, kot božje ljudstvo, kot eshatološko občestvo oblikuje predvsem z obhajanjem evharistije. Tu se nam resnično predstavi konkretna Cerkev kot odrešenjsko dogajanje v občestvu. V konkretnem evharističnem bogoslužnem zboru zaživi Cerkev kot skrivnost; po Kristusu in Svetem Duhu v božji besedi in milosti prihaja Bog do nas, nas notranje spreminja in vključuje v nedoumljivo življenje troedinega Boga. V tem zboru se nam predstavi Cerkev tudi kot zakrament odrešenja, kajti ta zbor je vidno znamenje Kristusove prisotnosti in njegovega odrešenjskega delovanja v vseh, ki zbor sestavljajo. Teh dejstev sodobna ekleziologija ne more prezreti, zato konkretno bogoslužno občestvo tudi v ekleziologiji dobiva vedno večji pomen. Predvsem pa bi morala naša kerigma in kateheza o Cerkvi izhajati iz te konkretne predstave Cerkve, katere konkretni sestavni del je vsak vernik.

Tudi drugi zakramenti so povezani z evharistijo. Ne smemo tu prezeti Avguštinove misli, da nas krst vključuje v Kristusa in Cerkev le z intencionalno povezanostjo z evharistijo. Odrešenjsko moč dobivajo zakramenti od Kristusa, ki na zakramentalen način živi v evharistiji. Zato liturgična reforma povezuje, kolikor je mogoče, podeljevanje zakramentov z obhajanjem evharistije. Bog po Kristusu, ki živi v Cerkvi po zakramentih prihaja z odrešenjskim delovanjem do posameznega človeka. Človek pa se zopet po zakramentih vključuje v Cerkev, po Cerkvi v Kristusa in in po njem se bliža Bogu. Tako je Cerkev neločljivo vključena v krog odrešenjskega dogajanja.

Cerkev stopa pred nas kot odrešenjsko dogajanje tudi v vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju. Cerkev vodi Kristus po Svetem Duhu; Sv. Duh pa deluje v celotni Cerkvi še posebej pa v hierarhičnih službah. Po tem vodstvu je odrešenjsko dogajanje v Cerkvi urejen proces. Ker pa je Cerkev tudi vidno občestvo, Kristus tudi vidno po nosivcih hierarhičnih služb, ki jih posebej vodi po Sv. Duhu, vlada svojo Cerkev. Tako je odrešenjski proces povezan s hierarhično strukturo Cerkve.

CERKEV KOT ODREŠENJSKO OBČESTVO

a) Zgodovina dokazuje, da je stvarna nevarnost notranjega nasprotja med pojmovanjem Cerkve kot hierarhične institucije in Cerkve kot odrešenjskega dogajanja. Kat. Cerkev se je v srednjem veku pod vplivom različnih zgodovinskih okoliščin preveč institucionalizirala, protestantizem pa je nasprotno ob poudarjenem pojmovanju Cerkve kot odrešenjskega dogajanja zavrgel potrebno in božjepravno hierarhično institucijo Cerkve. Premostitev tega navideznega nasprotja med Cer-

kvijo kot institucijo in Cerkvijo kot odrešijskim dogajanjem je v pojmovanju Cerkve kot odrešijskega občestva. Jedro Cerkve je v odrešijskem dogajanju, toda to dogajanje je postavljeno v zgodovino človeške družbe, zato Cerkev kot odrešijska skupnost nujno nastopa tudi kot družbena institucija. Cerkev je namreč istočasno deleženje božjega življenja in zgodovinsko družbena stvarnost. In sicer je Cerkev živa stvarnost, kot pravi papež Pavel VI. v encikliki »Ecclesiam suam«. Cerkev je živ organizem Kristusovega telesa, v katerem se odvija odrešijski proces. Cerkvene institucije so v službi odrešijskega dogajanja. Na to se je včasih v kat. Cerkvi pozabljal in tudi kat. ekleziologija je proučevala večinoma le institucionalno strukturo Cerkve.

Drugi vat. koncil je s prenosom poudarka na notranje bistvo Cerkve postavil v ospredje Cerkev kot odrešijsko dogajanje. O tem govori prvo pogl. dogmatične konstitucije o Cerkvi. Ob koncu tega poglavja pa konstitucija razloži, da je Cerkev sicer duhovna, a hkrati tudi vidna. Nato v 2. pogl. napravi sintezo vidne in nevidne strani Cerkve, Cerkve kot odrešijskega dogajanja in kot družbene institucije v predstavi Cerkve kot odrešijske skupnosti božjega ljudstva. V tej predstavi je namreč na eni strani poudarjeno božje, nadnaravno bistvo; to ljudstvo postaja božje in je božje po odrešijskem delovanju troedinega Boga; po drugi strani pa ostaja ljudstvo, to je človeško občestvo s posebno družbeno ureditvijo.

Cerkev se je kot odrešijsko občestvo predstavila svetu že ob svojem začetku. Bila je »ekklesia tou Theou«, od Boga k odrešenju poklicano ljudstvo, novi Izrael, občestvo svetih od Boga izvoljenih, »sóma tou Christou«, kakor nam jo predstavlja apostol Pavel v svojih listih. Institucija hierarhičnega vodstva je bila v službi odrešijskega občestva. Cerkev se je zavedala, da je različna od vsake druge zemeljske skupnosti ljudi. Žal je pozneje prevladala zunanja stran in Cerkev kot institucija se je vedno bolj izenačevala z drugimi človeškimi družbami. Postajala je tako preveč človeška in premalo božja.

Danes Cerkev išče novo, današnjemu času primerno obliko odrešijskega občestva. Koncil je nakazal smernice: laiki naj bi dobili v Cerkvi več besede; v vodstvu Cerkve naj bi prišla do izraza zbornost; podčrtal je službeči značaj hierarhičnega vodstva; dvignil naj bi se pomen krajevnih Cerkva. Tako naj bi se spremenila zunanja struktura Cerkve in se prilagodila današnji zavesti o notranjem bistvu Cerkve in tudi ureditvi sodobne človeške družbe. Naloga sodobne ekleziologije je, da na temeljih, ki jih je postavil koncil, teoretično raziskuje ta vprašanja in nakazuje praktične rešitve. Zato posveča manj prostora klasičnim vprašanjem o ustanovitvi Cerkve, utemeljevanju njene hierarhične strukture in rimskega primata, bolj pa se zanima za mesto laikov v Cerkvi, za nove načine opravljanja hierarhične službe, za krajevne Cerkve in za odnose z drugimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi ter drugimi verstvi. Kratko si oglejmo nekatera izmed teh vprašanj!

b) Zmagala je zavest, da je Cerkev odrešijsko občestvo božjega ljudstva kot celota, celotna Cerkev je hkrati objekt in subjekt odrešijskega dogajanja. Zato se dviga pomen laikov. Temelj odrešijskega občestva je Kristus, v katerega se vcepljajo vsi, ki

vanj verujejo. Kristus živi in deluje v celotni Cerkvi, ne samo v hierarhiji. Zato je celotno občestvo božjega ljudstva nosivec odrešenjskega poslanstva in odrešenjskega dogajanja. Najvišje dostojanstvo v Cerkvi ni v hierarhičnih službah, pač pa je to dostojanstvo božjega otroštva, ki je vsem skupno. Zato pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »Skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerobenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva... med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32). Z 2. vat. koncilom je začela iti v zaton tisočpetstoletna doba cerkvenega klerikalizma. Seveda bo potrebna prevzgoja oziroma nova vzgoja klera in laikov, da bodo mogli ti zavzeti v Cerkvi mesto, ki jim pripada. V tej smeri gre danes demokratizacija Cerkve, ki pa ne pomeni isto kot demokratizacija v svetni družbi. Cerkev je namreč zaradi posebne povezanosti s Kristusom tako svojstvena družba, da ne more posnemati institucij svetne družbe, čeprav je pod vplivom razvoja svetne družbe. Demokracija v Cerkvi izvira iz dejstva, da Kristus živi in deluje v vseh udih svojega skrivnostnega telesa. Nosivci hierarhičnih služb dobivajo svoje poslanstvo od Kristusa, ki živi v Cerkvi, in dobivajo ga zato, da služijo svojim bratom, v katerih živi Kristus.

Kristus deli v odrešenjskem občestvu različne službe zato, da po njih nadaljuje svoje odrešenjsko delo. Posebno mesto zavzemajo hierarhične službe, ki so v svojem bistvu »servitium« ne pa »potestas«. Služeči značaj hierarhičnih služb je koncil izrecno naglasil. S tem pa ni rečeno, da nosivci teh služb ne morejo izvajati oblasti v Cerkvi, toda izvajati jo morejo le kot službo celotnemu božjemu ljudstvu.

V zvezi z resnico, da Kristus živi in deluje v celotni Cerkvi je tudi načelo zbornega vodstva Cerkve. Ker Kristus deluje v vseh udih in v vseh različnih službah, je nujno da nosivci teh služb upoštevajo drug drugega, da odločajo zborno. Koncil je pretresal le vprašanje zbornosti na najvišji ravni v odnosih papež—škofje, zbornost pa se bo morala uveljaviti v Cerkvi tudi na ravni škof—duhovniki in hierarhija—laiki. Seveda je na tem področju še veliko nerešenih vprašanj kot je pokazala druga sinoda škofov v Rimu. Velik problem je uskladiti papeževo oblast, kakor jo je opredelil 1. vat. koncil, z zbornostjo na najvišji ravni. Pri tem naj mimogrede omenim, kako novejša raziskave kažejo, da se je način izvajanja petrinske službe v zgodovini zelo spreminjal. Tudi v formulacijah 1. vat. koncila je bistvo petrinske službe podano v določeni zgodovinski obleki. Zato niso brez osnove zahteve, da se tudi izvajanje te službe prilagodi novim odnosom in novim razmeram v Cerkvi.

Odrešenjsko občestvo, kakor ga nam predstavi 2. vat. koncil, ni zaprto samo vase. Na nek način obsega vse kristjane, vse verujoče in celo vse ljudi dobre volje. V tem se kaže nova ekumenska dimenzija novozaveznega božjega ljudstva. Zaradi te zavesti medsebojne povezanosti z drugimi krščanskimi skupnostmi kakor tudi z drugimi verstvi se spreminja odnos kat. Cerkve do teh skupnosti, spreminja pa se s tem tudi naloga in metoda ekleziologije. Ekleziologija naj bi preučevala predvsem tiste elemente, ki nas povezujejo. Na mesto apologije stopa dialog z drugimi kristjani, z drugimi verstvi in končno z vsemi ljudmi dobre volje.

Na ta način pomaga ekzeziologija Cerkev, da postane resnično vidno znamenje odrešenja za vse — vesoljni zakrament odrešenja.

c) Premiki v pojmovanju Cerkev, ki so ob 2. vat. koncilu naglo prodrli v zavest božjega ljudstva, so marsikje izvali krizo avtoritete v Cerkev. Zato ne bo odveč, če ob koncu z ekzeziološkega stališča orišemo vlogo avtoritete v odrešenjskem občestvu božjega ljudstva. Tega, da je avtoriteta v občestvu Cerkev potrebna, danes nihče ne zanika. Ker je Cerkev vidno občestvo je nujna tudi vidna avtoriteta. Prišlo pa je do sprememb v pojmovanju vloge avtoritete in načinu izvajanja avtoritete v Cerkev.

Različno je že pojmovanje, kdo je resnični nosilec avtoritete v Cerkev. Ekzeziologija je doslej običajno učila, da je Kristus, ki je vir vse avtoritete v Cerkev, le-to izročil apostolom s Petrom na čelu in njihovim naslednikom. Tako naj bi bili papež in škofje pravi nosilci vidne avtoritete v božjem ljudstvu. Danes se tudi tu odpirajo novi pogledi. Nekateri (npr. John McKenzie) menijo, da Kristus ni nikomur predal svoje oblasti oziroma avtoritete, ampak je ostal on sam edini nosilec avtoritete v Cerkev. To avtoriteto pa izvaja po različnih hierarhičnih službah. Tako predstavniki hierarhije niso nosilci avtoritete, pač pa orodje, po katerem Kristus izvaja svojo avtoriteto. Praktično pridemo tu do istega učinka, vendar je izhodiščno gledanje povsem drugačno.

Do važnega premika v pojmovanju avtoritete je prišlo zaradi poudarka verske svobode in osebne odgovornosti vseh udov Cerkev. Avtoriteta ne sme dušiti svobode božjih otrok. Nosilci hierarhičnih služb morajo upoštevati odgovornost drugih pri izpolnjevanju odrešenjskega poslanstva. Zato se čuti v Cerkev odpor proti formalističnemu izvajanju avtoritete. Do izraza prihaja načelo: *Non ratio auctoritatis sed auctoritas rationis*. Ne zadošča več golo sklicevanje na avtoriteto, pač pa se zahtevajo tudi razlogi za določeno odločitev. To je popolnoma v skladu s soodgovornostjo vseh v Cerkev. Avtoriteta se ne bi smela izvajati avtokratično, pač pa v dialogu z vsemi, ki jih odločitev avtoritete zadene. Jasno pa je, da zlasti v primeru različnih gledišč končno odločajo nosilci hierarhičnih služb.

V izvajanju avtoritete je važno tudi načelo subsidiarnosti, ki zahteva, da se višji organi ne vtikajo v zadeve, ki jih z enako učinkovitostjo lahko opravijo nižji organi. V zvezi s tem je zahteva po decentralizaciji kat. Cerkev. Dejstvo je, da se je v preteklosti uprava kat. Cerkev tako centralizirala, da je praktično o vseh zadevah odločala apostolska stolica, škofje pa le po njenem posebnem pooblastilu, da si bili redni pastirji svoji škofiji. Centralizacija uprave nima nič skupnega s petrinsko službo, ampak je le določena zgodovinska oblika izvajanja petrinske službe; v prvih stoletjih take centralizacije ni bilo. Jasno je, da je v današnjem svetu, v katerem se vse vedno bolj med seboj povezuje in zrašča v eno, potrebna tudi krepitev vidne edinosti Cerkev, vendar ne na preživelih načelih avtokratičnosti in centralizma, pač pa na načelih zbornosti in subsidiarnosti.

Krivde za krizo avtoritete ne smemo iskati samo pri tistih, ki se upirajo, ampak tudi pri tistih, ki avtoriteto izvajajo na način, ki današnjemu človeku ne ustreza. Holandski prof. p. P. Smulders, SJ, pravi, ko razpravlja o krizi v napetosti med Cerkvijo v Holandiji in apostolskim sedežem,

sledeče: »Kdor vidi v slepi pokorščini papežu bistvo katoliške skupnosti, bo v tej napetosti težko videl kaj drugega kot upor. Morda pa moremo videti v skupnosti tudi povezanost polnoletnih in soodgovornih osebnosti? Potem more biti tudi protest in odpor proti izvajanju avtoritete in njenim odločitvam ne upor proti avtoriteti, ampak nasprotno — oblika odgovorne solidarnosti z avtoriteto.«¹

Sklep

Kriza, ki zajema današnjo Cerkev je deloma tudi odraz premikov v pojmovanju Cerkve. Upravičeno gledamo nanjo ne kot na razpad Cerkve, ampak kot na znak novega življenja v Cerkvi. Tudi sodobna ekleziologija noče rušiti Cerkve in njenih božjepravnih struktur, pač pa jih utemeljuje, hkrati pa išče nove oblike, ki bodo bolje služile osnovnemu poslanstvu Cerkve — nadaljevanju Kristusovega odrešenja. Cerkev bodočnosti naj bi bila bratovska skupnost božjih otrok, živo odrešenjsko občestvo, zakrament odrešenja vsemu človeškemu rodu.

¹ Orientierung, 31. jan. 1970, str. 24.

Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešensko občestvo

Koreferat — Rafko Lešnik

Uvod

Danes kar naprej slišimo razlaganje, da je koncil predvsem samo premaknil poudarke, da je »implicitno«
že vse bilo prej v Cerkvi. Sedaj samo »ekspliciramo«
to, kar je bilo v Cerkvi nekako pozabljeno. Prav. Toda prehod od »implicitno«
v »explicitno«
je zelo težaven. V besedi se mu hitro pritrdi, v dejanju in resnici pa se to zelo težko izvaja.

Cerkev zahteva od nas, da iščemo nova pota v mnogih rečeh. Iskanje novih potov pa vključuje trezno in kritično presojanje starih načinov. To presojanje se vrši po večini tako, da se vprašujemo: Koliko je v življenju Cerkve leta 1970 uresničen evangelij oz. Jezus Kristus. Cerkev presojamo v luči evangelija. Iz tega spoznamo neko večje ali manjše nasprotje med Cerkvijo 1970 in evangelijem. CERKEV — EVANGELIJ.

Po drugi strani se zbuja osebna zavest. Človek hoče nositi odgovornost in soodgovornost. Zato nehote stopa večkrat v večji ali manjši konflikt, ki ga doživlja med avtoriteto in svojo vestjo. AVTORITETA — VEST.

Cerkev tudi hoče, da se v njej uveljavijo karizme posameznikov (ne le v vodstvu, ampak vseh udov Cerkve), kolegialnost vsaj »na višji ravni«
(kjer je izrazito definirana, čeprav nekoliko nejasno), bratstvo med vsemi, pluralizem v potrebnih mejah... Cerkev hoče, da različne kulture s svojim načinom mišljenja dobijo domovinsko pravico v Cerkvi — ne le v bogoslužju, tudi v teologiji... Posamezni narodi naj v življenje Cerkve vnesejo svoje posebnosti (dovolj je mest v koncilskih dokumentih, ki to priporočajo, k temu spodbujajo).

Dalje.

Cerkev ne sme biti Cerkev samo za tiste, ki so v njej. Njen obraz naj jasneje zasveti pred ljudmi, pred narodi. Torej je na njej nekaj pomanjkljivega. Na Cerkvi se mora nekaj spremeniti — to ugotavlja koncil. Spremeniti pa se mora ne le notranje, ampak tudi na zunan, da bo opazno, da bo zaznavno.

Vsi smo torej postavljeni pred neko nalogo, ki ni lahka.

Konkretni primeri.

Pri blagoslavljanju krstne vode nismo več uporabljali krizme in olja, ni bilo obvezno potopiti svečo v vodo, bilo je na voljo dano, ali jo potopimo enkrat ali trikrat ali nikoli, nismo dihali nad vodo, nismo vode razdelili na štiri strani neba, nismo je razdelili z znamenjem križa — in vendar je to »živi studenec, ki preraja za božjo otroštvo«. A nekatere to moti.

Pri maši ne poznamo več samo rimski kanon. Ne molimo več trikrat Gospod, nisem vreden; Gospod z vami uporabljamo manjkrat — in še marsikaj. Gospodova daritev sije pred nami v preprostejši plemenitosti in jasnosti — toda ne vsem.

Cerkev torej dejansko išče svoj novi obraz. Pa ne v veselje vsem, ki so v Cerkvi. Iskanje novega ima svoj izvor v zahtevi koncila, da »je treba spoznati in RAZUMETI svet, v katerem živimo, ter njegova pričakovanja, težnje in njegov pogosto dramatičen značaj« (CS 4, 1).

Pri vseh spreminjanjih prihaja seveda do različnih reakcij. Te reakcije so lahko pozitivne ali negativne.

Pozitivne reakcije

1. **Sodelovanje** — dve ali več oseb oz. skupin deluje skupno, da bi dosegli skupen cilj. Takšen način reagiranja je bistven in neobhoden pogoj za ohranitev in trajanje skupin in družb. Cerkev pričakuje predvsem ta način reagiranja od nas vseh. Vendar resničnega sodelovanja v Cerkvi še ni zaslediti ravno v preveliki meri.

2. **Akomodacija** — je tisti socialni proces, ki v njem dve ali več oseb oz. skupin stopi v interakcijo zato, da bi se izognili konfliktom (sporum), da bi ublažili ali odstranili spore. Minimalna akomodacija je toleranca, nekaj dalj seže kompromis. Te vrste reagiranja odkrijemo danes v Cerkvi v precejšnji meri.

3. **Asimilacija** — je bolj proces kakor pa rezultat reagiranja. Vršijo se med dvema stranema. Kjer bivajo skupaj ljudje različnih narodnosti, si npr. počasi tako priličijo posamezne kulturne svojskosti, da jih preoblikujejo in si jih slednjič prisvojijo. Odtlenki tega procesa se javljajo v Cerkvi, ko skuša Cerkev marsikaj, kar je ljubo starejši generaciji, v neki meri preoblikovati, da bi si to mogla prisvojiti tudi mlajša generacija, ki drugače čuti in misli.

Negativne reakcije

1. **Konflikt** (spor, nesoglasje) — nastane med dvema ali več osebami, ki skušajo drug drugega spraviti s poti tako, da je drugi popolnoma uničen ali vsaj neškodljiv. Spor je seveda samo sredstvo za doseg namena. Prav zato je vedno deklariran cilj, ki boju daje smisel. Pogoji za spor v sociološkem pomenu besede so različne oblike needinosti. Navadno izvirajo spori iz tekmovanja in kontravencije in se končajo v akomodaciji. Tudi te oblike reagiranja najdemo v Cerkvi (med generacijami, interesnimi skupinami ...).

2. **Kontravencija** — nasprotujoči si osebi ali skupini skušata ena drugo ovirati pri doseg cilja (ni važno, ali imata obe isti ali različen cilj pred očmi). Proces kontravencije pogosto spremlja proces sodelovanja. V Cerkvi je tega procesa veliko okrog uresničevanja koncilskih sklepov in odlokov.

3. **Tekmovanje** — nastane med osebami ali skupinami, ki imajo isti cilj. Pri konfliktu in kontravenciji je pozornost obrnjena predvsem na nasprotnika, pri tekmovanju pa je pozornost obeh strani v prvi vrsti obrnjena k cilju in šele potem na nasprotnika. Pri tekmovanju so v navadi »pravila igre«. Tudi ta oblika reagiranja igra v Cerkvi posebno vlogo. Ne

smemo pa pozabiti, da je kljub dobrim uspehom to v bistvu negativna oblika (tekmovanje v znanju pri verouku, pri uvajanju liturgične reforme...).

Tema koreferata

Krajevna Cerkev kot institucija IN kot odrešenjsko občestvo. Predvsem gre za dva vidika na Cerkvi. Cerkev moremo dojeti in v življenju srečati kot institucijo pa tudi kot odrešenjsko skupnost, občestvo. V glavnem predavanju smo slišali, da more med Cerkvijo kot institucijo in Cerkvijo kot odrešenjskim občestvom v zgodovini počasi prihajati do neke vrste napetosti, do nasprotja.

Za nas je predvsem važen IN v zastavljeni temi. Zanima nas vprašanje, ali se institucija in odrešenjsko občestvo v Cerkvi izključujeta? V tem pomenu, da more Cerkev biti samo eno od obojega (če je institucija, ne more biti odrešenjsko občestvo, in obratno). Ali pa se morebiti ta dva vidika dopolnjujeta? V tem pomenu: Da Cerkev odrešenja sploh ne more prinašati ljudem in ga živeti na sebi, ako njeno delo in življenje ni institucionalizirano. Videli bomo — in v glavnem referatu smo že slišali — da Cerkev, ki je skupnost in občestvo, ki jo torej sestavljajo ljudje, sploh ne more živeti brez institucij.

Zato je za nas najvažnejše vprašanje: KAJ JE INSTITUCIJA?

Začetj moramo z jasnimi pojmi. Ravno nejasnost namreč povzroča največ težav in sporov v življenju.

Kjer koli ljudje živijo skupaj, jih tudi nekaj veže med seboj. To kar jih na različne načine povezuje med seboj, so institucije. Ljudje poznajo določene vzorce zadržanja, reagiranja, obnašanja, mišljenja. Ti vzorci zadržanja se spletajo v vloge, skupno z vlogami pa v »kompleks« (v splet) institucij.

Človeška družba pozna šest glavnih institucij: 1. družina, 2. vzgoja in izobraževanje, 3. gospodarstvo, 4. politika (javno življenje), 5. rekreacija, 6. religija. Vsaka od teh glavnih institucij pozna celo vrsto podrejenih institucij. V sodobnem, modernem, skrajno dinamičnem svetu se celo institucije teh glavnih skupin prepletajo med seboj, ker niso do potankosti omejene v življenju. Življenje pozna v tem svoje »zakovitosti«.

Oglejmo si institucijo družine. Kakšne institucije pozna družina v svoji sredi? Vse vrste urejenih medsebojnih odnosov med možem in ženo so institucionalizirane (seksualni, gospodarski...). Odnos med starši in otroki je institucionaliziran, ker vsi vedo, kdaj eden ali drugi ravna prav, namreč tako kakor drugi (vsi) pričakujejo. Tudi rojstvo otroka sproži celo vrsto shematiziranih zadržanj (iskanje botrov, izbira imena, pripravljanje gostije, obveščanje nekaterih oseb, čestitke, kupovanje šopkov; prvorojenec ali prvi sin je drugače sprejet kakor hčerka...). Institucija je ves način izbiranja ženina ali neveste oz. zaročitev (v tradicionalnih oblikah je to močnejše vidno kakor v novih načinih; pa tudi »moderni« način se drži nekih nepisanih »pravil«). Izročanje posestva je institucionalizirano (drugače ne »drži«). Praznovanje kakega jubileja v družini.

Poglejmo župnijo na podeželju! Kaj vse »spada« k veliki noči. Praznik SRT s procesijo (institucija bander, nošenja sveč ob nebu, pritrkavanje,

pokanje s topiči . . .). Dan prvega obhajila (vsaka župnija ima nekaj svojega; vprašanje je, če zna novi župnik z dovolj takta uvajati »svoje novosti«). Ponekod kvatrne nedelje. Prošnji dnevi. Žeganje. Birma v fari. »Farna cerkev« (ne kot zidana stavba, ampak kot institucija; kaj vse je vezano nanjo — dogaja se, da župnik bolj brani to institucijo, kakor pa da bi prinesel odrešenje pretežnemu delu župnije, ki gravitira k drugi cerkvi na ozemlju župnije). Podružna cerkev (kaj vse pomeni ljudem!). Pomislimo na šolo, na športni klub, na društvo »fajfarjev« . . .

Kako različna so torej zadržanja v posameznih primerih, so pa točno določena v mentaliteti ljudi, so trajna (nepisan zakon).

Važna je razlika: Institucije imajo v podeželskem kraju bolj osebni značaj (po večini so vezane kar na eno samo določeno osebo, ker ni potrebno »visoko organizirano« življenje — vsi se poznajo osebno med seboj). V mestnem in industrijskem okolju pa imajo institucije bolj brezosebni, »anonimni« značaj, ker se ljudje premalo poznajo med seboj in ker morajo biti institucije bolj »formalno urejene (organizirane)«. Zato se v mestu in industrijskem kraju institucije bolj »razgalijo« kot institucije (bolj pride do izraza institucionalnost sama).

Rekli smo, da so institucije shematizirana zadržanja in vloge. Vsekakor so cel splet različnih komponent. Njih namen je, da zadovoljijo določenim potrebam ljudi. Te potrebe niso zgolj osebne (privatne) narave, ampak imajo vselej socialni značaj, so skupne ljudem. Prav zato ljudje nikjer ne morejo urejeno živeti — tudi v Cerkvi ne — če ni institucij.

Ne smemo pa pozabiti, da niti institucije iste vrste niso enolične med ljudmi. Kmečka, delavska, mestna družina — se med seboj razlikuje pri nas (v vsaki deželi). Kdor te razlike ne dojame, bo, če izhaja iz kmečkega okolja, težko resnično pripravil zaročenca iz delavskega okolja na zakon. Pa še to je treba reči, da je naša kmečka družina izoblikovala drugačne institucije kakor pa kmečka družina v Južni Afriki, v Indoneziji ali na Polineziji. Sicer nam pa teh razlik ni treba iskati v takšni geografski oddaljenosti. Te razlike ugotovimo med slovensko kmečko družino in kmečko družino najbližjih sosednjih pokrajin (Italije, Nemčije, Madžarske, Hrvaške). Človek vedno nese s seboj tisto, kar je v mladosti s procesom vključevanja v družbo (socializiranjem) vpil vase. Prav zato tudi na Francoskem ali Švedskem za vse ostane človek Slovenec.

Institucije se tudi spreminjajo, a vendar so še naprej institucije in ne kaj drugega. Družina patriarhalne dobe pozna v večji meri institucijo »podrejenosti« žene možu, sodobna družina pa se pomika k večji »enakosti« med možem in ženo, kar se odraža v partnerstvu med njima. Prav zato tudi vzporedno »pokorščina« otrok sicer ostaja pokorščina, a dobiva drugačen značaj, drugo obliko. Prav na tem primeru zaslutimo, da ni vsakdo (oče, mati) kos tem premikom, »procesom« v družbi. Ker pa tem procesom ni kos, tudi ni kos »vzgajanju« otroka. Z otrokom sta si duhovno tujca.

Zakaj se institucije spreminjajo? Zato, ker se na splošno spreminjajo shematizirani odnosi med ljudmi in vloge. Mi se od sloga absolutizma vedno bolj odmikamo, oddaljujemo — in to v družini, v državnem in cerkvenem življenju. Vrh tega se pa institucije spreminjajo tudi zato, ker na njih opazimo pozitivne in negativne funkcije.

Pozitivne funkcije institucij

1. Človeku poenostavijo njegovo socialno zadržanje in mu tako olajšujejo vključevanje v človeško skupnost.

2. Človek zaradi institucij že vnaprej ve, kako naj se pripravi na svojo vlogo v življenju, ker ve, kaj ljudje npr. pričakujejo od odvetnika, od zdravnika, od kmetijskega tehnika... Če bi življenje ne bilo institucionalizirano, bi bila priprava na življenje zelo otežkočena, če ne za mnoge skoraj nemogoča.

3. Institucije so koordinacijski in stabilizacijski faktor znotraj celotne kulture. Zato pomagajo človeku, da se more izogniti protislovjem in nasprotjem. Človek zaradi institucij ve, kateri način mišljenja in zadržanja je za ljudi smiseln, pravilen, olikan, plemenit, neprimeren...

4. Ako pa se človek nagiblje k odklonu od socialnih norm, ravno institucije izvajajo nanj socialni pritisk, da najde »ravnotežje«.

Negativne funkcije institucij

1. Ker so institucije stabilizacijski faktor, nasprotujejo spremembam in tako ovirajo socialni napredek. To pa se dogaja na dvojen način. Institucije se lahko oklepajo tistih shematiziranih vzorcev zadržanja, ki so že brez pomena, ker so vezani na vrednote, ki ljudem nič več ne pomenijo. Lahko pa se institucije oklepajo vrednot, ki so se jim ljudje že po večini odrekli in nočejo odstopiti od njih.

2. Institucije lahko zavirajo tudi razvoj socialne osebnosti posameznika. Človek more postati zaradi tega »posebnež«, »čudak«, ker nikakor noče dovoliti, da bi ga institucija zapirala v ozek okvir. »Iz principa« se upira instituciji.

3. Institucije pa tudi pri posamezniku slabijo socialno zavest odgovornosti. Po eni strani se človek lahko izogiblje spremembam »že zastarelih vzorcev in ureditev«, ker noče nase sprejeti odgovornosti za nekaj novega. Pritožuje se sicer nad »sistemom«, a se v svoje opravičilo spet sklicuje nanj in sicer z izgovorom: Saj je bilo »vselej« tako. Lepo ponazoritev je to ravnanje našlo v izrazu včeraj popoldne: Duhovni lenuh je vedno ortodoksen. Drugi način pa se razodene tako, da je človek zaradi institucije doživel že marsikatero krivico, ker pa je institucija zakoreninjena v tradiciji, ji prav to vselej daje neko aureolo pravilnosti in pravičnosti — zaradi tega sprejema nase nesmiselne krivice, ker nima toliko močne odgovornosti, da bi to spremenil.

Iz gornjega spoznamo, da imajo vsi kritiki institucionalnosti v Cerkvi zelo pogosto pred očmi predvsem negativne funkcije institucij. Zato je treba reči, da je takšno gledanje in presojanje enostransko, torej precej manj vredno, kakor pa se navadno misli. Prav zato takšna enostranska prikazovanja zavajajo v zmoto in k napačnim pričakovanjem ali obsodbam. Ti vidiki na institucijah nam morajo biti vedno navzoči pred očmi, da imamo v rokah kriterij za presojanje vsega vrenja v Cerkvi. To vrenje namreč nikakor še ni zaključeno, ampak ga bomo doživljali še desetletja.

Če torej institucijo pojmuje mo prav, bomo rekli, da je Cerkev že od vsega početka bila institucija in bo to tudi do konca ostala. Ker je Cerkev ustanovljena kot skupnost, kot občestvo, mora vezati ljudi med seboj v eno — to pa zmore samo prek institucij, prek shematiziranih vzorcev zadržanj in vlog.

Vemo pa tudi, da se je ta institucija Cerkve v zgodovini »formalno« krepila. Vzoredno z naraščanjem števila članov v posamezni skupnosti, se krepi tudi institucionalnost te skupnosti. Čim več je namreč članov skupnosti tem bolj je treba poskrbeti, da bo ta skupnost res urejena. Ker naraščajo potrebe, narašča tudi število podrejenih institucij. Današnje stanje institucij v Cerkvi je s stališča sociologije zelo lahko umljivo in tudi razložljivo, težje pa je to reči, če bi se hoteli za vse današnje institucije sklicevati na eksegezo ali teologijo. V Cerkvi je vendar veliko več stvari, ki jih narekujejo socialne potrebe vernikov, pa so človeškega prava kakor pa stvari, ki so božjega prava. Vedno pa morajo institucije človeškega prava služiti dobremu funkcioniranju institucij božjega prava. Institucije človeškega prava so samo v službi odrešenjskega dogajanja v občestvu Cerkve, so samo sredstvo in nič več.

Omenimo nekatere značilne institucije: škof (bolje: škofovanje), generalni vikar (vikarovanje), oficial (sojenje), dekan (dekanovanje), župnik, kaplan, škofov vikar, škofijski sveti, ključarji . . . To so predvsem institucije administrativnega in upravnega značaja. Toda dokler so v službi odrešenjskega dogajanja v Cerkvi tako, da zadovoljujejo takšne potrebe vernikov v Cerkvi, so »legitimne«. Če pa te institucije niso več predvsem v službi odrešenjskega dogajanja, zgrešijo svoj cilj in v negativnem pomenu besede »institucionalizirajo« Cerkev.

Tudi življenje Cerkve pozna institucije: Opuščanje grehov (je institucionalizirano, ker vsi — spovednik, penitent, verniki nasploh — vedo, kako naj ravnajo, da dosežejo opuščanje grehov), delitev vseh zakramentov, sveta daritev, pridiga, homilija, kateheza (otrok, mladine, tečaji . . .), krščanski nauk popoldne, opravilo božje besede, krščanski pogreb (s konduktom, tudi z mašo, brez enega ali obojega), botrinstvo pri krstu ali birmi, priče pri poroki, ustanovne maše, bired, kolar, sprejemanje mašnih intencij, ravnanje s strankami v župnijski pisarni, ravnanje z verniki pri oznanilih oz. s prižnice; farna cerkev (ne kot stavba, ampak kot institucija).

Farna cerkev je bila središče župnijskega življenja in zbiranja vernikov v statični družbi; pri današnji dinamičnosti (komunikacijska sredstva v prometu in drugje) takšna »institucionalnost« farne cerkve izgublja pomen in zavira versko življenje.

Namenoma smo omenili tradicionalne in sodobne institucije brez reda. Pomešali smo jih med seboj, da bolje vidimo, da se institucije spreminjajo, da je treba na njih marsikaj spremeniti. Cerkev namreč brez nekkih institucij sploh ne more posredovati odrešenja in vršiti svojega poslanstva. Edino prek svojih institucij se more vključiti v kulturo, v življenjski ritem svojega časa prav pri določenem narodu. Zato mora ravno Cerkev razviti zelo oster čut za spreminjanje civilnih institucij, kajti v tem spreminjanju se odraža čutenje in mišljenje ljudi. Civilne institucije nam pokažejo, kje sodobni človek duhovno stoji, kakor smo se vpraševali včeraj. Med ljudmi

nastajajo novi odnosi, obračajo se k novim vrednotam. To zahteva, da se institucije menjajo. Cerkev mora temu slediti tako, da more »zveličavno« delovati. Prav zveličavnost je zanjo norma njenega presojanja, kako naj v spreminjanju institucij ravna. Ne more ravnati brezglavo in lahkomi-selno, brez odgovornosti. »Conformari huic saeculo« ima več aspektov, ne samo tisti negativni aspekt, ki ga omenja apostol Rimljanom.

Nekatere institucije so obsojene na izumrtje. Npr. krščanski nauk v nedeljo popoldne (v statični družbi je imel svoj smisel, svojo moč; v dinamični družbi je za človeka »prosti čas« veliko večja vrednota), zgolj spominsko osvajanje snovi za prvo obhajilo ali birmo, mehanično kršče-vanje otrok (umrje z novim krstnim obredom), zgolj nadzorna in admini-strativna služba dekana, nekdanja »vsevednost« škofa (ker danes sam ve, da ne more vedeti vsega, tudi če bi hotel)...

Polno je stvari, ki se že spreminjajo pred našimi očmi. Spomnimo se na Markovo procesijo, na obrede velikega tedna, na procesije za prošnje dni, na različne namenske nedelje, na prenašanje večjih praznikov z dneva med tednom na naslednjo nedeljo (Razgl. Gosp., Vnebohod, SRT) pogrebni obred, način delovanja konferenc dekanov, začetki delovanja duhovniških svetov, prezbiterij, služba dekana...

Oglejmo si službo dekana! Motuproprij Ecclesiae Sanctae je izšel 6. avgusta 1966 in ureja celo vrsto institucij v Cerkvi. Seveda nekatere še precej nejasno, ker manjka izkušenj. O dekantu pravi, naj dobi od škofa fakultete, da bo mogel primerno pospeševati in urejati skupno pastoralno delo na zaupanem ozemlju. Institucija dekana ima po zamisli Cerkve, ustrezno potrebam našega časa, drugačno funkcijo kakor doslej. Čez 4 mesece bo motuproprij star 4 leta; to nekaj pove.

Prav ta primer nam ponazori, da se Cerkev odvrča od tistega načina, ki je pri njenih institucijah postavljala v ospredje predvsem pravni, admini-strativni in nekako avtoritarni — torej institucionalni način. Cerkev ima dober »čut«, kaj naš čas potrebuje, da mu more posredovati zveličanje.

Zato vidimo, da so zahteve nekaterih, naj se v Cerkvi najprej spre-meni vse na vrhu, pretirane ali skoraj nesmiselne. »Na vrhu« se odraža dovolj dober čut za potrebe časa. V nekaterih stvareh sicer nekoliko okle-vajoče, a — kar je važnejše — prav zato s primerno mero odgovornosti.

Nekaj drugega je važnejše. Kakor Cerkev dandanes sebe razumeva iz baze (iz božjega ljudstva), a vendar kot hierarhično občestvo, tako mora ravno iz baze tj. iz mentalitete duhovnikov in ljudstva rasti v Cerkvi nov način, nova oblika institucionalnosti. Spreobrnjenje se začne v funda-mentnih! Kaj pa »vrhovi« (škofje, papež)? Morajo spodbujati k temu spre-minjanju, morajo temu spreminjanju pripravljati pot, morajo to spre-minjanje »kritično« (ker so v službi skupne blaginje v Cerkvi in to je njihova »služba«) spremljati, ga sprejemati in po potrebi očiščevati (krino, cribrare — rešetati, prečiščevati). In v veliki meri se to že godi. Tudi se srečujemo z mnogimi spodbudami, naj iščemo nova pota.

Vsi dobro vemo, da je vsem predstojnikom v Cerkvi — torej ne le škofom in papežem — rečeno, naj vršijo svojo hierarhično službo v službi bratom. Tudi mi smo vezani na to. Z odgovornostjo! Treba je tudi v tem predvsem »graditi«. Veliko več mora biti pozitivnih predlogov in spodbud!

Ne toliko negativnih stvari! Kdor se vrže v negativno prikazovanje in ocenjevanje, ne dela usluge ne sebi ne Cerkvi!

Prav na tipičen način o tem govori pastoralna konstitucija. Samo nekatere misli!

Ničesar resnično človeškega ni (torej tudi institucije ne), kar bi ne našlo odmeva v srcih Kristusovih učencev (CS 1, 1).

Cerkev se čuti resnično in notranje povezano z vsem človeškim rodом in njegovo zgodovino (tudi z našo dobo!) (CS 1, 1).

V pastoralni konstituciji želi koncil povedati, »kako pojmuje navzočnost in dejavnost Cerkve v današnjem svetu« (torej tudi pri nas! — CS 1, 2).

Cerkev je za izvrševanje te naloge v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov ... (način življenja, tipične stvari). Treba je torej spoznati in razumeti svet, v katerem živimo, ter njegova pričakovanja, težnje in njegov pogosto dramatičen značaj (CS 4, 1).

Ne pozabimo: **SPOZNATI IN RAZUMETI SVET, V KATEREM ŽIVIMO**. Ne samo spoznati in takoj reči: Svet že razumem. Ne zatrjevati, da že vse razumem, čeprav se nisem niti toliko potrudil, da bi vsaj nekaj »spoznal«. Treba se je temeljito lotiti dela: **SPOZNATI IN RAZUMETI**.

Župnija kot institucija in kot odrešenska skupnost

Koreferat — Uršič Pavel

Dosedanje znanstvene razprave so imele dolge uvode. Ne zamerite moji poeziji, namesto uvoda kratek motto...

»Hvaljen Jezus! Zadnjikrat sem bil pri spovedi... ja, gospod, pravzaprav še pred koncilom. Res je! K spovedi zahajam večkrat na mesec, a spovedujem se le grehov, ne samega sebe. Takih na primer: nisem zbrano molil brevir, bil malo nevoščljiv sosednjemu župniku, se jezil nad ordinariatom, imel pol prostovoljne nečiste misli, ipd. Danes pa bi se rad spovedal samega sebe: Jezil sem se nad koncilskimi nauki. Kaj pa mislite? V odlokih, navidezno nedolžnih stavkih — nikoli niso ukazovalni — je skrita velika, velika zahtevnost. Ti jim pomoliš prst, oni hočejo kožo s tebe. Vse za vse. V imenu evangelija. Spremeniti bi moral naravo, skočiti iz kože. Prva leta po koncilu smo upali, da bo že nekako šlo: lepo bomo prelepili etikete, postorili nekaj upravnih ukrepov, poudarili uporabo modernjših sredstev, uporabili modernejše montaže v verskem tisku... sedaj ti hočejo »sleči kožo«. Zahtevajo nove strukture, nov način eksistence itd. Upira se mi. — Obtožujem se greha: še vedno sem »gospod«, avtoriteta, vodja. To je sicer izvirni greh. Izvira od Kuriije in teče prek ordinariata do mojega župnega urada. — Obtožujem se tudi klerikalnega napuha na skoraj vseh področjih mojega udejstvovanja. Dalje: sploh nimam prave vere do svojih vernikov. Odtod pomanjkanje zaupanja in manko ljubezni. Dalje: pridigam še vedno po Opeki — uvod, prvič, drugič, tretjič in zaključek. Verouk poučujem po solidnih in odobrenih učbenikih. Pisarno imam urejeno. Vse, kar nalaga kodeks, izvršujem, toda moje duhovniško življenje postaja vedno bolj prazno. Zadnje čase celo berem koncilске odloke. Čeprav imam vse urejeno in me celo moje vodstvo pohvali... moja vest je močnejša, vse to prevpije in me vedno bolj peče. Zato sem prišel k spovedi samega sebe. Gospod, pomagajte mi, pa me, prosim, kaj vprašajte...?«

Uvod

Naročili so mi, naj kot župnik izpričam doživljanje župnije kot institucije in pokoncilске premike župnije k odrešenski skupnosti. Ne lovite me, prosim, za besede! Skušajte razumeti, kaj mislim povedati, četudi se mi manj posreči. Marsikaj ni dognano. Ali pa ste, spoštovani navzoči, vi dognani in če kdo želi, vse trditve rad prekličem. Tudi samega sebe. Toda, ali bo zato stvarnost kaj drugačna?

Koreferat je odgovor na notranjo dinamiko, napetost glavnega referata med tezo in antitezo. Kar je on prikazal teoretično, bi rad napravil praktično: teza — predkoncilski tip duhovnika, vernikov, župnije — antiteza — nova situacija, premaknjena težišča. Sintezo bomo napravili v debati, še bolj v življenju.

Pot od teze do antiteze ima neko razdaljo. Treba jo je prehoditi. Nastane gibanje. Zato bom govoril tudi o pokoncilskem župnijskem gibanju.

I. Premenitev mišljenja

Priporočimo se Jezusovim apostolom, ki so prvi postonili to tako težko operacijo duha. Obremenjeni s tradicijo, osebnimi pogledi, z vaško, podeželsko mentaliteto. Čeravno so se pridružili Jezusu iz še kar dobrih namenov, so preživljali težke krize, metanoie. Na kraju »operacije« izjavlja »najmanjši« izmed apostolov: »Vse sem zavrgel zaradi Kristusa.« Ta »vse« je pomenil: ne samo greh, slabe navade mesa in duha itd., ne samo domovino, dom, prijatelje, ampak je predvsem pomenil: svoje ideje, versko prepričanje, vero, duhovnost, osebno pobožnost, vse, prav vse — zaradi Kristusa.

S tega mesta sem nekoč že omenjal: za prvo krščanstvo je bilo rešilno, da ni bilo med apostoli nobenega znanstvenika, ki bi Jezusa analiziral, naštudiral, »dal pod točke«, priredil študijski teden za velike duhovnike, pismouke in farizeje. Jezus je bil precej pameten in se je obdal z navadnimi grešniki. Z njimi je od prvega dne prakticiral božje kraljestvo, jim pomagal iskati pravih vrednot, novih odnosov med seboj in z Očetom itd. itd. Izdali so ga, sicer ne znanstveno, ampak iz preprostega strahu pred ljudmi. In pozneje so ga globlje spoznali in predvsem vzljubili, ga označevali »z veliko močjo« in pričevali zanj z življenjem. Edini analitični tip, ki je hotel Jezusa »zmeriti«, potipati z rokami in možgani, ga stehtati, analizirati, razumeti, je bil Tomaž. Slabo bi končal, če se ga ne bi Jezus usmilil.

Kazno je namreč, da v našem mišljenju še vedno straši zmota prosvetljenstva »kdor več zna, več velja«. Tudi razne zmote racionalizma: česar ne razumemo, tega ni. Podobno enačimo: znati = biti veren. In: izobražen duhovnik = dober duhovnik, pretendent za boljšo župnijo. In: »otroci so dobro znali, zato so dobro pripravljene na prejem obhajila, birm« itd. Podobno ugotavlja neka razsvetljena krščanska duša v svojih mislih o krizi celibata danes: »Nekateri naši bratje, dostikrat veliki znanstveniki, nimajo sorazmerno zadosti velike ljubezni in se priključujejo upornikom našega časa, ki ne prenesejo niti stvari, ki so razumljive samo po sebi. S Kristusom se ukvarjajo preveč znanstveno, premalo pa ga posnemajo. Premalo ga posnemajo zato, ker ga premalo l j u b i o. Toda razume tisti, ki ljubi; kdor pa pri svoji znanosti nima ljubezni, samo razčlenjuje.« Sedaj smo pa tam! Kljub pravilnim in čistim dognanjem teologije, nosimo dejansko s seboj iz svoje preteklosti, vzgoje, okolja, napačno »izkustvo« vere, popačeno, neizčiščeno. Izgubiti bi morali čimprej svojo popačeno dediščino in se odločiti za Boga kot takega. Poglejmo na primer našo intelektualno izobrazbo splošnih pojmov, pogledov. Klasična definicija za človeka »homo est animal rationale« je daleč od bliblične »homo est animal amabile« — bitje, ki ljubi. Descartesov »cogito, ergo sum« nas prav tako zavaja od pravega, svetopisemskega eksistencializma, ki pravi »diligo, ergo sum«. Apostol Janez v prvem listu pove, ugotovi: »Mi vemo, da smo prešli iz smrti v življenje, ker brate ljubimo; (ne, ker jih premišljujemo) kdor ne ljubi, ostane v smrti.« — Ergo — ga ni, ne obstoja, je le kadaver, živ kadaver. Jezus pravi: »Kdor me ljubi, temu se razodenem.« Ne, kdor me študira.

Se zavedamo dovolj, kakšne žalostne posledice imajo nekoliko premaknjeni akcenti pri teh osnovnih danostih, vrednotah verskega življenja. Pri formaciji bogoslovcev, pri veroučni vzgoji, pri pripravah na prejem zakramentov, pri oblikovanju cele generacije kristjanov? Kako velike deleže pri vzrokih današnjih verskih kriz? Sedaj razumemo, zakaj odhajamo tako hladni in prazni po naših študijskih dnevih, konsideracijah, konferencah, srečanjih. Podobno kakor naša uboga mladina odhaja hladna, vzgojno neprizadeta iz kinodvoran po predvajanju spolno-vzgojnih filmov. Prireditelji seksfilmov in teoloških dnevov so si v marsičem enaki: nepravilno so analizirali neke osnovne danosti. Niso se jih lotili od prave strani. Čutijo, da nekaj ni v redu, pa ne vedo natančno, kaj pravzaprav ni v redu. Bog ne daj, da bi bili proti izobraževanju, proti temeljitemu študiju in spopolnjevanju. Le z apostolom Pavlom trdimo: »Odslej, tisti, ki študirate, kakor da ne bi študirali...« Hočemo samo premakniti akcent.

Papež Pavel VI. je večkrat dejal pol za šalo pol za res: »Teologi ne bodo rešili kriz. Če bomo nanje čakali, bomo še dolgo čakali, da nas bodo pripeljali do rešitev npr. do edinosti med krščanskimi cerkvami.« Kako naj bi nas teologija rešila krize, če je sama v krizi?

Bistvo pokoncilskega župnijskega gibanja je na področju božje-človeških eksistencialnih danosti. Napraviti bo treba novo teologijo bolj na temelju svetopisemskih stvarnosti. Že pred dvajsetimi leti je naš dragi profesor Jakob Aleksič — nikoli mu ne bomo dovolj hvaležni — previdno in previdnostno oznanjal pri predavanjih pravega pokoncilskega duha: napraviti novo teologijo čistejših, enostavnejših bibličnih linij. Z današnjo teologijo večkrat praktično nimamo kaj početi. Francoz Babin v svojih Options (katehetskih izbirah) pravi takole: »Sv. pismo uporablja eksistencialne kategorije, ki bolj soglašajo s sodobnim svetom, medtem, ko se sholastika izraža v kategorijah, ki so mnogo bolj oddaljene od kategorij sodobne miselnosti.«

Sv. pismo doktrinalno sicer priznavamo, praktično pa ga večkrat falsificiramo. Npr. takole: »Jezus reče Petru: ‚Simon, Jonov Sin, ali imaš doktorat?‘ Peter odgovori: ‚Jezus, ti vse veš, ti veš, da sem doktor teologije.‘ Jezus nato: ‚Pasi moje ovce!‘«

Podobno prenavljamo Jezusove besede v stavek: »Jezus je rekel, kdor me bo znal, temu se razodenem.« Poglejte, kako izrazito tipično prosvetljenjsko se izražamo o arškem župniku. Pravimo: Čeravno ni imel zadostne duhovniške izobrazbe, bil zabit, znal komaj brati latinsko — vseeno mu je bil dan božji duh. Namesto tega bi moral reči: Čeprav je imel diplomu in doktorat iz teologije, se ga je Bog usmilil in mu dal svojega duha.« Tako premaknemo težišče na pravo mesto.

Univerzalna Cerkev in vsaka delna krajevna Cerkev, tudi župnija kot »minicerkev«, izhaja eksistencialno naravnost iz bitnosti presvete Trojice. Cerkev je na skrivnostni način Trojica, »ostvarjena«, inkarnirana v času, v ljudeh posamezne dobe, po učlovečenem Kristusu. Učloveči se v vsak čas primerno tisti dobi. Danes se človeštvo spreminja v BITI. Pojavljajo se doslej nepoznane strukture, nekje hitreje, nekje počasneje. Torej mora nastati tudi nova t. i. »aplikacija Trojice« v čas in prostor.

Nova inkarnacija v vsej in v posameznih Cerkvah z njim lastno specifičnostjo. Tudi papež Pavel VI. izrecno izjavlja, da se vse temeljito spreminja. Pred nekaj leti je dejal v Brescii: »Neizpodbitno je, da naša civilizacija in družba doživlja temeljne spremembe: pojmi, kultura, navade, ekonomija, družbeno življenje, verski čut in način njegovega izražanja, vse je v razvoju.« Zato je VZTRAJANJE V ZVESTOBI PREDHODNIM »INKARNACIJAM TROJICE« LAHKO ZA CERKEV USODNO. LAHKO SE ZNAJDE NENADOMA V T. I. »EKZISTENCIALNI SHIZMI SAMA S SEBOJ«. V nas samih nastaja novo. Mi sami začenjamo »bivati« na nov način. Bog znotraj nas povzroča skrivnostne eksistencialne premike in ustvarjajo se intenzivnejše realnosti, strukture, napovedane pred dva tisoč leti v evangeliju.

Podoben proces se vrši po župnijah. Po meri darov od zgoraj moramo najprej BITI nova stvar, šele potem DELOVATI v moči Trojice. Župnija naj postaja »živo izkustvo evangelija«, praktični evangelij, kakor je bilo dolgo časa zapisano na zadnji strani platnic »Farnega ognjišča«, tudi besede Pavla VI. Torej rešitve iz današnjih kriz niso v smeri: več študirati, dodati še en letnik študentom teologije, iznajti, izumiti še boljše metode, kopiciti nove ideje, znanje, teorije, niti več moliti, adorirati, se vpisati v nove bratovščine, ampak izbrati Boga kot takega z vsemi eksistencialnimi posledicami. Pavel VI. vztrajno ponavlja z modernimi eksegeti: »Naš Bog ni Bog modrecev. Če ne ljubiš, ne poznaš. Če ne eksperimentiraš, ne odkriješ.« Ljubiti pa ne pomeni storiti, delati, ampak v prvi vrsti NE BITI, umreti, da zaživiš, začneš eksistirati na nov način oz. pustiti, da se po tebi uveljavi Bog, prava ljubezen. Tako tezo zagovarja božji Sin s svojim uničenjem na križu, s svojim eksistencialnim zgodovinskim krikom »moj Bog, zakaj si se mi odtegnil, zakaj si me zapustil, zakaj izpodnašaš mojo najnotranjšo eksistenco, saj sem jaz Edini, ki sem po Tebi?« Cerkev tako na novo odkriva »pashalno skrivnost« kot bistvo krščanstva. Jezus je na križu razodel, kar dela že vso večnost kot božji Sin v Očetovem naročju. V času napravi tvorno vidno svoje bistvo. Kar stori, ni samo junaška ascetična poteza, ampak predvsem razodetje: naša bit je božja bit. Zato se moramo predvsem eksistencialno, bivanjsko, spreobrniti. Ni potrebno toliko analizirati posamezne smisle evangelijskih besedi. Bog tega gotovo ne želi. Hoče, da postanemo mi žive besede evangelija, »znaki« živega Boga. Tega še ni moči »naučiti«. Danes, v dobi pridobivanja zemeljskih vrednosti, ko pridobitniška mentaliteta zajema tudi mnoge duhovne ljudi, je zelo težko prodreti s »krščanskim eksistencializmom«: »ne biti« zato da »biti«, oz. zaradi Kristusa vse izgubiti, da bomo vse pridobili. Najpreje izgubiti!

V čem je torej ta ČUDOVITA BITNA REŠITEV? Predvsem je bistvo pokoncilskega župnijskega gibanja v BITI občestvo po vzoru Trojice, biti živ znak Trojice v družbeni dimenziji. Kaj to pomeni? Bog, ki je najvišje dobro naše vere, se je kot ena in ista stvarnost razodel človeštvu v troje eksistencialno važnih dimenzijah: kot Kruh, kot Beseda, kot družbeni Organizem. Kot Kruh ga zazna, sprejema naša tvorno-duhovna eksistenca, kot Besedo naša intelektualna, spoznanjska sposobnost, kot Organizem naša družbenost. »Biti« je torej tretji, v družbeni dimen-

ziji razodeti znak Trojice. Današnjega povprečnega človeka ne prepriča več toliko »živi Bog v koščku kruha«, niti njegova beseda, ampak človeška skupnost. Tako živo božje občestvo npr. župnija, morda sprva kot neka elita v župniji, more rekompensirati, nadomestiti oba božja znaka, kruh in besedo in postati »znak« tudi zanju. Božje občestvo kristjanov postane brez obrednega zauživanja in govorjene božje besede, plemenita in dobra kakor kruh, živa bitnost božje besede. Ljudje se tako lahko soočijo z živim Bogom na nov, izviren način, se odločijo zanj (ljubezen je zapeljiva), ga vzljubijo. Kdor pa ljubi Boga, mu ni težko prepoznati še ostalih znakov njegove ljubezni: Kruh in Besedo in celo Avtoriteto v Organizmu Skrivnostnega Telesa. Šele na tak in morda samo na tak način Cerkev danes lahko izvršuje Kristusovo naročilo: Pojdite in učite (Beseda), krščujte (zakramenti, Življenje, Kruh) in storite, da spolnjujejo vse, kar sem vam zapovedal (disciplina, pripadnost Organizmu Cerkve, Avtoriteta itd.). Mislim, da smo zelo jasno nakazali premike župnijskega občestva od institucionalnosti v smeri župnijske skupnosti. Bog se tako začinja razodevati predvsem po živih ljudeh. Drugo je današnjemu človeku manj zaznavno. Dolžni smo spoznati tak znak časa in se po njem ravhati. Svoje mnenje, ideje, mišljenje moramo znati umakniti »zaradi Kristusa« in sprejeti tega. Naš krščanski eksistencializem je torej predvsem v tem da »smo« ta živi znak, manj govorimo, učimo, vodimo in delimo zakramente. »Skočiti« moramo naravnost v božjo realnost, da jo neposredno lahko dajemo in spričo te zapostaviti vse druge, še tako idealne (zakramenti, molitev, avtoriteta itd.). Spoznati moramo, da je kriza današnjega sveta v »pomankanju biti v Bogu« in če mi ne postanemo evangeljska realnost sama (»biti v Bogu«), ne razumemo prav ničesar od tega, kaj danes pomeni »poslani ste«. Božje ljudstvo ni nič drugega kot konkretni živi Bog, Emanuel, ki živi med nami. On je skrivnostni mi in mi smo skrivnostni On. Ta Bog je eksperimentirani »Jezus med nami« (evangelij): »kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu ...«. Sam je obljubil, da bo pod temi pogoji »z nami do konca sveta«. To imenujemo živo, avtentično Cerkev, kar je **NAJVEČJI EKSPERIMENT BOGA V ZGODOVINI**. Kdor vidi nas, mora reči: to je božje ljudstvo, Bog je z njimi. Edina rešitev, nikjer še ali skoro nikjer eksperimentirana, slutena v zadnjih stoletjih v raznih »duhovnostih« Cerkva, jasno nakazana v koncilskih odlokih, pravzaprav ni nova. Stara je kot evangelij, celo stara kakor Bog, ampak ...

II. Nekatere konkretne naloge

Danes, ko je mnogo, ponekod vse »na tleh«, nastopa zlasti čas za tako avtentično duhovnostjo pokoncilске Cerkve. Česa ne smemo zamuditi. Ne smemo se izgublјati v perifernih rešitvah. Zakaj se nekateri boje premikov v Cerkvi? Ako Duh božji povzroča toliko sprememb v zemljskih stvarnostih, zakaj bi jih vzporedno ne v nadnaravnih? Danes doživljamo velik polet mnogih duš k Bogu, prave eksplozije Sv. Duha, korenite premike v duhovnosti občestev, — kot odgovor na mnoge molitve, prošnje, solze, vzdihе, na mnoge padle žrtve, kot posledice idejnih zmešnjav v zmedenih tokovih polpreteklega časa. Danes je Cerkev pri nas v drugačnem položaju

kot prva leta po vojni. Jasno! Še bomo morali doživljati fiaske, toda vemo; vse »na račun« velikonočne skrivnosti, umiranja skrivnostnega Jezusa in vstajanja k novemu življenju. Priznati moramo, da imajo nekateri »tovariši« prav, ko nam očitajo nevarnosti neoklerikalizma. Podobno prav slutijo pisci tistih neljubih člankov v Naših razgledih. Če se ne bomo res iskreno oprijeli čistih religioznih izhodišč iz presvete Trojice, živeli velikonočno skrivnost z Jezusom, se res lahko porodi spaka v novi podobi. Ljudje so marsikje nad današnjo civilno stvarnostjo razočarani. Tudi mladina. Marsikje je duhovnik, mladi župnik, kaplan, edina intelektualna in moralna sila v kraju. Ni mu posebno težko vse za sabo povleči. Izrabiti, zlorabiti, poudariti zunanjo moč Cerkve. »Preganjana«, prečiščena Cerkev je pridobila na ugledu. Ljudje se je marsikje z večjim zaupanjem oklepajo. »Najoddaljenejši« ji zaupajo vzgojo mladine zaradi njenih preizkušanih metod, morda tudi zaradi neuspehov civilnih organizacij. Ako ne bomo iskreno iskali novih, lastnih duhovnih »eksistenc«, bomo z neoklerikalizmom izdali svojega Učitelja in Odrešenika.

Poglejmo npr. v luči teh spoznanj našo »trojno« službo: »Pojdimo in učimo, krščujmo v imenu Trojice, storimo jih, da izpolnjujejo vse, kar nam je Jezus zapovedal!« Za božjo voljo! Nehajmo že enkrat »pridigovati«, »učiti« verouk, »deliti« zakramente! Bistvo Cerkve ni »deljenje« zakramentov, niti »pridigovanje«, niti »vodstvo«, ampak ... Res, da beremo v sv. pismu, kaj Jezus naroča svojim učencem, ko jim predaja trojno službo. Toda prezremo, da pred tem, v mnogih važnejših odločitvah, še bolj iz globočine srca, naroči učencem nujnejše zadeve. »Vi ste sol, luč!« — »Glejte, da boste eno, kakor sva jaz in Oče eno, da bo svet spoznal, da si me ti poslal!« Tista trojna služba lahko zazveni preveč institucionalno, se lahko z njo pretirava in poudarja na škodo drugih besed. Če smo predvsem institucija, moram npr. jaz v Srednji vasi v Bohinju pritrditi na župnišče tablo z napisom: »Grehopromet-Bohinj«, ali: »Slovenija-truplo, podružnica v Bohinju«, ali: »Zastopstvo Vatikana, komandos Srednja vas v Bohinju«, ali: »Verska šola«. Mi smo kot Cerkev mnogo, mnogo več, visoko nad institucionalnostjo. Mogoče je bilo za neka stoletja dobro tako. Danes ugotavljamo, da se Trojica razodeva na nov, povsem izviren način. Duhovniki in božje ljudstvo bomo morali biti vedno bolj »eksistenca tistega, kar delamo«.

Kerigmatičnost bogoslužja je, hvala Bogu, premenila poudarek pri t.i. »pridigovanju«. Besedo bogoslužje izhaja in se povrača k mašni skrivnosti.

Pri »verouku« je treba otrokom že zelo zgodaj dopovedati, da so pravzaprav oni sami verouk, da se verouk sploh ne da naučiti — ker se npr. tudi njih oče in mati nista »naučila drug drugega« in se potem vzela — da kadar nagajajo, nagaja »verouk verouku«. Mladincem moramo povedati, jih osvetiti, da se začne verouk tedaj, ko prideta vsaj dva ali trije skupaj zaradi Jezusa, ne pa šele takrat, ko pridejo gospod župnik in začnejo z uradno molitvijo in »danes bomo...« Pri verouku čimpreje odpravimo vzdušje urejenosti šolske institucije: razredni videz, klopi in kateder, »spodaj« učenci, »zgoraj« gospod. Napravimo neprisiljeni krog, občestvo, bodimo iznajdljivi. Duhovnik naj sedi tako pri predšolcih kakor

najstarejših, z njimi enak, kot član verouka. Že predšolcem lahko povemo: Vodja verouka je Jezus, jaz mu samo pomagam. Babin v svojih »Options« pravi: »Katehet naj zavzame nov vzgojni položaj. Njegova avtoriteta naj ne zgrmi nad skupino kot teža, ampak je v službi skupine. Jasnó je, da se katehet s tem ne odpoveduje svojemu bistvenemu, zakramentalnemu namenu učeče Cerkve, ampak ga uresničuje na drugačen način: spodbuja k izmenjavi mnenj, izziva iskanje in dopolnjuje pridobitve skupine. Je predvsem nekaka garancija, ki v imenu Cerkve zagotavlja prisotnost resnice, ki jo odkriva skupina.«

Še Babin: »V skupini, kadar je duhovnik prisoten, neha biti oče in postane brat. Tako nastaja horizontalna, bratska kateheza.«

»Eksistencialni shizmatiki« nevede kopljejo grob Cerkvi. Babin pravi: »Če bi ljudje bodočnosti biti aktivni in ustvarjalni v svojih medsebojnih odnosih in pri osvajanju zemlje, pa bi na področju vere bili zadovoljni le s tem, da bi ostali navadni ponavljalci naučenih lekcij, in bi se jim zdelo dovolj za njihovo vernost, da sprejmejo stališča in težnje sveta in Cerkve, tedaj bi gotovo bila vera obsojena na skorajšnjo smrt.«

Z našo šolo večkrat res »obsojamo« vero na smrt. »Otroci, kdor se ne bo naučil, ne bo šel k birmi, k obhajilu, pa pika!« In potem pride kot odmev od »zgoraj«: »Dragi gospod župnik! Vaši otroci so bili zelo dobro pripravljene na prejem sv. birme. Odlično so znali.« In začel se je z dnem sv. potrditve v veri masovni odpad mladine od Cerkve. Cerkev v eksistencialni shizmi sama s sabo! Samomor! Po cerkvenih kanonih bi morala Cerkev samo sebe pokopati izven posvečene zemlje, če bi se res nekoč samoubila. Kolika ironija!

Glede vodstvene službe se Jezus prejasno izraža: »Kdor hoče biti prvi naj bo zadnji, naj služi skupnosti.« Omenjeno imamo večji del le na jeziku. V resnici... Vodstvena služba je prisotnost papeža, škofa v krajevni Cerkvi. Je jamstvo edinstva in vezi z drugimi glavami, Glavo. Koliko škode dela eksistencialno napačno pojmovana avtoriteta v Cerkvi. Babin pravi: »Eden vodilnih članov katoliške akcije se je takole izrazil: »Že nekaj let sem popolnoma zmeden. Dovolj mi je tega napredovanja s pomočjo v naprej fabriciranih gesel: treba je odpreti vrata vsemu svetu, treba je delovati v župniji! itd. itd. In kar je najhuje: Župniki se med seboj sploh ne razumejo. Eni vlečejo na levo, drugi na desno. Naj se najpreje zedinijo med seboj, potem bodo lahko povedali, kaj naj je storiti.« — Tipičen primer kristjana, ki ni sposoben, da bi gledal in ocenjeval položaj sam od sebe. Z neprestano potrebo, da se obrača na avtoritete. Suženjsko navezan in nedelaven pod okriljem avtoritete. V svojem poklicnem področju uporablja svoj razum za odkrivanje novih rešitev, v svojem verskem življenju pa se zdi, kakor da nima Sv. Duha, ki bi obnovil nove verske poglede.

Če hočemo zapeljati res na globoko v naših župnijah, bomo verjetno morali »osvestiti« bolj »odprte« duše z na novo osveščeno duhovnostjo Cerkve in jih združevati v manjša občestva. Ne pomeni: organizirati po sistemu celic KP. Pomeni: formirati v Bogu svobodne »mini Trojice«, mala občestva živega Boga. Postajali bodo mali »Emanueli«, prisotnost živega Boga med ljudmi. Kakor strogi kontemplativci bodo imeli glavno nalogo, da ohranjajo, ponavzočujejo Boga med ljudmi, se trudijo za medsebojne

odnose ljubezni, »umirajo drug za drugega v Jezusovem imenu« tj. principu bitnosti božjega Sina, ki je umrl za Očeta. To bo nova Katoliška Akcija »biti«, ne »delovati«. Bog sam bo iniciator in iskalec novih smeri, navdihovalec in rešitev v novih situacijah. Za rešitev iz novih položajev se namreč nimaš prav nikamor iti zgledevat ali učiti. Mnogo se spreminja, je originalno, prvič v procesu itd. Tak bi bil začetek pokoncilskega župnijskega gibanja.

Motto (sklep)

Hvaljen Jezus! Zadnjikrat sem bil pri spovedi pred enim tednom. Moji grehi so: Gospod, kadar pogledam svojo drago nevesto slovensko krajevno Cerkev, me napadajo polprostovoljne nespodobne misli: Pod vodstvom naših ordinariatov smo vsi skupaj v kronični eksistencialni shizmi s samim seboj. Na žalost tudi jaz z vami. Moj Jezus usmiljenje! Gospod, pa veliko pokoro mi naložite!

Problem posodobljenja teologije

Grmič Vekoslav

QUAESTIO DANDI THEOLOGIAE VULTUM HUIUS TEMPORIS

Summarium: Quaestio dandi theologiae vultum huius temporis res magni momenti est. Quamquam theologia in sacra scriptura et infallibili magisterio Ecclesiae fundatur quaestio nominata ius ad dissertationem habet. Quam ob rem theologia condicionem spiritualem hominis huius temporis cognovisse debet. Ad quaestiones ex eadem condicione ortas a theologia responsa ope conceptuum et loquularum nostri temporis danda sunt. Perspicuum autem est quod theologia in patria nostra etiam condiciones nostras specificas respicere debet, scilicet: quaestiones oecumenismi, facta socialismi et atheismi.

Literatura

1. Konstitucije in odloki 2. vaticanskega cerkvenega zbora:
Dogmatična konstitucija o Cerkvi,
Konstitucija o božjem razodetju,
Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu,
Odlok o ekumenizmu,
Odlok o duhovniški vzgoji,
Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve.
2. Burke Patrick, Künftige Aufgaben der Theologie, München (Hueber) 1967.
3. Deckers Willy, Rätsel Mensch — Rätsel Gott, Graz—Wien—Köln (Styria) 1969.
4. Neuenzeit Paul, Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München (Kösel) 1969.
5. Rahner Karl, Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln—Zürich—Köln (Benzinger) 1967, 13—42.
6. Rahner Karl, Theologie und Anthropologie, Schriften zur Theologie VIII, 43—64.
7. Rahner Karl, Philosophie und Philosophien in der Theologie, Schriften zur Theologie VIII, 66—87.
8. Rahner Karl, Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, Schriften zur Theologie VIII, 111—132.
9. Rahner Karl, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, Schriften zur Theologie VIII, 133—152.
10. Rahner Karl, Zur Lage der Theologie, Düsseldorf (Patmos) 1969.
11. Rahner Karl, Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1969.
12. Schlette Heinz Robert, Philosophie-Theologie-Ideologie, Köln (Bachem) 1968.
13. Vorgrimler Herbert und Gucht Robert Vander, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert I, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1969.

Uvod

Na prvi pogled se zdi vprašanje posodobljenja teologije nekoliko čudno, ne toliko zaradi tega, ker vključuje misel o razvoju teologije, temveč bolj zato, ker je istočasno nakazana zahteva, da mora teologija ustre-

zati sedanjemu času ali bolje miselnosti našega časa, njegovim potrebam in zahtevam. Da se mora teologija kot znanost razvijati, da mora vedno popolneje osvetljevati verski nauk, vse to je nekam samo po sebi razumljivo. Da pa bi naj ustrezala zahtevam prav našega časa, ki se zdi tako odtujen Bogu, tako malo odprt za vero, to se zdi na prvi pogled precej čudno. Ali naj odstopamo od svojega verskega prepričanja? Ali naj sprejmemo teologijo popolne božje smrti oziroma povsem mrtvega Boga? Ali naj zapustimo Cerkev in nezmotno učiteljstvo in se podamo v popoln subjektivizem? Ali naj se oklenemo načela vsestranske demitologizacije in se predamo imanentizmu? Vse to bi namreč precej ustrezalo miselnosti našega časa, toda istočasno bi se na tak način odpovedali resnični teologiji. Začudenje ob omenjenem vprašanju je torej nekoliko upravičeno. Kljub temu pa je res, da je teologijo treba posodobiti.

Teologija je znanost o Bogu in obenem božja znanost, ki sloni na razodetju in učenju Cerkve, v občestvu, katere živi in se razvija, ki pa kljub temu upošteva tudi naravno razodetje, ki prihaja do izraza v izkustveni znanosti in v filozofiji. 2. vatikanski cerkveni zbor izjavlja: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati.« (CS 44, 2). Toda te novejšje filozofske smeri, ali je treba tudi te upoštevati? Zopet pravi 2. vatikanski cerkveni zbor: »Ozirajo pa naj se (filozofski predmeti, ki naj bodo osnova za teološki študij) tudi na filozofske raziskave novejših dob; posebno na tiste, ki imajo v domači deželi vpliv. Upoštevati je treba tudi novejši napredek znanosti; tako da bodo bogoslovci pravilno poznali značilnosti današnjega časa in bodo tako primerno pripravljene na razgovor z ljudmi svoje dobe« (DV 15).

Teologija torej ne more in ne sme biti abstraktna in neživljenjska veda, saj govori o Bogu, ki ima globok pomen za naše življenje. Ne sme biti abstraktna in neživljenjska, ker sloni na božjem razodetju, s katerim nas je Bog »povabil v svojo skupnost«, kakor pravi konstitucija o božjem razodetju (2). Teologija končno ne sme biti abstraktna in neživljenjska, ker mora biti v službi oznanjevanja božje besede, ki bi naj v vseh časih in razmerah delovala odrešitelsko, kazala ljudem pravo pot skozi življenje, jih vabila v skupnost z Bogom. To pa ne pomeni nič drugega kakor vedno novo posodobljenje teologije.

In tako se bomo po teh uvodnih mislih tudi mi lotili navedene teme, čeprav moram takoj reči, da bom skušal le nakazati nekatere smernice v tem pogledu, ker je pač nemogoče v okviru krajše razprave nekaj izčrpnjega razviti. Dotaknili pa se bomo leh-le vprašanj:

1. trdne osnove in razvoj,
2. današnja duhovna situacija,
3. odgovor teologije na vprašanja današnjega časa,
4. pouk teologije na naših fakultetah.

Trdne osnove in razvoj

Trdni osnovi, ki na videz nasprotujeta posodobljenju teologije, sta razodetje in nezmotno cerkveno učiteljstvo. Zato je prav, da si ju nekoliko ogledamo, čeprav samo z določenega vidika, kolikor nas zanimata z ozirom na našo temo.

O razodetju moramo reči, da je božje — človeško delo. To se pravi, da je Bog človeka vodil in podpiral pri iskanju odgovora na osnovna vprašanja glede smisla človeškega življenja, zgodovinskih dogodkov, začetka in konca stvari. Torej sta pri nastanku razodetja sodelovala Bog in človek, oziroma se je Bog razodeval tako, da je človeka resno vzel kot človeka in ga upošteval. Dalje pa iz istega sledi, da je razodetje dano v obliki, ki jo določajo tile dejavniki: značaj, sposobnosti in problemi človeka, ki mu je bilo razodetje dano; posebnosti naroda, ki mu je ta človek pripadal in kateremu ga je najprej posredoval, oziroma mu je bilo najprej namenjeno; splošne kulturne razmere časa in kraja, torej stopnja razvoja izkustvene znanosti, modroslovnih pogledi na svet in življenje ter življenjsko važna vprašanja, ki so bila takrat posebno živa. Božja beseda je tako res postala meso in je mogla kazati človeku pot skozi življenje, ljudje so jo mogli razumeti in sprejeti. Večno veljavna verska resnica je prihajala na svet v časovno in krajevno pogojeni obliki, a prav zaradi tega je mogla odgovarjati na vprašanja, ki so ljudi takrat v verskem pogledu zanimala in vznemirjala.

Iz tega pa sledi, da mora ista božja beseda v nekem pogledu v vsakem času postati meso, kolikor se pač pojavljajo nova vprašanja, na katera pričakuje človek odgovor iz božjega razodetja, in kolikor to zahteva kulturni razvoj človeštva v najširšem pomenu besede (znanost, tehnika, filozofija in umetnost). In to se zgodi po oznanjevanju božje besede v Cerkvi.

Kar zadeva posebej tradicijo, je važno, da ločimo božjo tradicijo od človeške in da dobro presodimo, koliko res lahko neka tradicija nastopa kot normativna razlaga pisane božje besede. Potrebno pa se je tudi resnično poglobiti v tradicijo, ker bomo potem večkrat odkrili v njej nastavke za to, kar se nam zdi povsem nekje novo. 2. vatikanski cerkveni zbor zato močno poudarja važnost nauka vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov »pri zvestem podajanju in razlaganju posameznih razodetih resnic« (DV 16, 3).

Glede cerkvenega učiteljstva je potrebno na tem mestu poudariti, da je njegova razlaga verskih resnic, da so njegove formulacije, tudi kolikor gre za nezmotne definicije, nekoliko vendarle zgodovinsko pogojene, odvisne od zgodovinsko pogojenih pogledov na svet in življenje, od stopnje razvoja znanosti, od modroslovnih nazorov in od problemov, ki so v določenem času bili ali so pereči. Tudi kolikor gre za nezmotne definicije, nosijo te na sebi pečat časa, v katerem so nastale, pečat takratnega načina govorenja kakor istočasno človeške nemoči in nepopolnosti. 2. vatikanski cerkveni zbor priznava to dejstvo indirektno z ugotovitvijo, da je Cerkev na potu, da napreduje v spoznanju razodetega nauka in življenja iz tega nauka.

Iz povedanega sledi, da omenjeni trdni osnovi nikakor ne nasprotujeta posodobljenju teologije, in tako se sedaj lahko lotimo drugega vprašanja, ki smo si ga v zvezi s temo postavili.

II

Današnja duhovna situacija

V tem poglavju se bomo kratko spomnili tistih značilnosti našega časa, ki na poseben način določajo človekovo miselnost. Da teh značilnosti ni tako malo, nam pove že tale izjava 2. vatikanskega cerkvenega zbora: »Človeštvo stoji danes v novem obdobju svoje zgodovine, kateremu dajejo pečat globoke in nagle spremembe, ki polagoma zajemajo ves svet. Povzročila sta jih človekov razum in človekova ustvarjalna dejavnost; te spremembe pa s svoje strani spet vplivajo na samega človeka, na njegove individualne in kolektivne sodbe in želje, na način njegovega mišljenja in delovanja tako v odnosu do stvari kakor tudi v odnosu do ljudi. Tako moremo govoriti kar o resnični družbeni in kulturni preobrazbi sveta, kar ima svoj odmev tudi v verskem življenju.« (CS 2).

Kaj je torej povzročilo spremembe, ki jih omenja cerkveni zbor in katere so značilnosti današnje duhovne situacije?

Sem spada najprej silen razvoj znanosti in tehnike. Človek je postal zaradi tega gospodar narave v pravem pomenu besede. Strgal je z narave tančico nečesa skrivnostnega in numinoznega, božanskega. V odnosu do nje ni več objekt, ampak je postal v polnem pomenu besede subjekt. Narava ni več nekaj svetega, nedotakljivega, ampak nekaj, kar mu je dano na voljo, s čimer lahko razpolaga po svoji volji in tako zadošča svojim potrebam in zahtevam, ki so vedno večje.

Zato se človek danes v posebni meri zaveda sebe, svojih zmožnosti in svojega dostojanstva. Želel bi biti v vsakem pogledu avtonomen, posebno avtonomen od nečesa, kar bi mu bilo vsiljeno nekako od zunaj, kar bi pomenilo nad njim kakršnokoli nasilje. Današnji človek je zato močno antropocentričen v svoji miselnosti in v svojem čutenju. In v tem gre večkrat tako daleč, da se mu Bog zazdi kot tekmeč in ga to vodi do postulatoričnega ateizma.

V zvezi z razvojem znanosti in tehnike je dalje človekova tostranska usmerjenost in sekularizacija njegovega življenja in dela. Uspehi v znanosti in tehniki ga naravnost omamljajo, nezadovoljnost in negotovost pa ga ženeta k vedno novim podvigom, čeprav ne smemo pri tem prezreti še drugega važnega dejavnika, ki je pogonska sila teh podvigov, in to je transcendentalna usmerjenost njegovega duha.

Miselnost današnjega človeka določajo predvsem tri načela: načelo splošnega razvoja in spreminjanja, ki pravi, da ni nič stalnega; načelo komplementarnosti, po katerem navidezno nasprotje ustreza le dvema pogledoma na isto stvar; in načelo, ki zanika, da bi bilo mogoče odpraviti takšna nasprotja različnih pogledov na določeno stvar in jo vsestransko in enotno osvetliti. Vsa ta načela so vzeta končno iz izkustvene znanosti,

iz fizike, a so danes postala takorekoč obzorje, v katerem se odvija človeška misel sploh.

Na vsak način pa danes človeka ne zanima toliko bistvo stvari, ampak ga zanima njihova funkcija. Zato si današnji človek ne postavlja ontološko-metafizičnega vprašanja, temveč si postavlja funkcionalno-eksistenčno vprašanje. Ne sprašuje se: Kaj je to? pač pa se sprašuje: Kako to deluje, kakšen pomen ima zame, za moje življenje?

Kar zadeva družbene spremembe, bi morali posebej omeniti demokratizacijo, socializacijo, pa tudi pluralizem, ki prehaja že kar v planetizacijo. Vse te spremembe pa gotovo močno vplivajo tudi na miselnost posameznega človeka in ga po svoje oblikujejo, saj je družbena komponenta zanj bistvena.

V zvezi z omenjenimi značilnostmi za miselnost današnjega človeka menda sploh ni potrebno omenjati, da so se njegovi pogledi na svet in življenje močno spremenili in da si zato v verskem pogledu postavlja vprašanja, ki so čisto značilna za njegovo duhovno situacijo in so v marsičem različna od vprašanj, ki si jih je človek postavljajl nekoč. In na ta vprašanja pričakuje današnji človek odgovor iz razodetja. Torej mu ga mora dati Cerkev, mora mu ga dati teologija, saj bo le tako razodeta resnica zanj odrešitjska. To pa mora biti, ker se je Bog razodel zato, da vse ljudi povabi v svojo skupnost in je Kristus vsem ljudem prinesel veselo oznanilo. Kako naj daje teologija ta odgovor? Poglejmo.

III

Odgovor teologije na vprašanje današnjega človeka

Papež Janez XXIII. je v zvezi z 2. vatikanskim cerkvenim zborom izjavil: »Ne gre za to, da bi vero pravilno formulirali, temveč za to, da to resnično vero tako formuliramo, da jo ljudje morejo razumeti.«¹ V tem je bistvo »aggionarmenta«, kar zadeva razlago razodetega nauka. Iz istega pa sledi, da moramo prisluhniti sedanjemu času, sedanjemu človeku in njegovim problemom, njegovi duhovni situaciji in mu razodeto resnico ustrezno podajati. Prav to pomeni tudi posodobljenje teologije. Podati hočem nekoliko smernic v tem pogledu.

1. V zvezi z antropocentrično usmerjenostjo v miselnosti današnjega človeka mora biti tudi teologija mutatis mutandis antropocentrična, čeprav se to na prvi pogled še tako čudno sliši. Izhodišče za razlago verskih resnic mora biti človek in njegovi problemi, ki ga danes vznemirjajo, kakor tudi človek, kolikor je sploh odprt za razodetje, kolikor je transcendentarno usmerjen, kolikor je »potentia oboedientialis« za skupnost z Bogom, da, za »unio hypostatica«, kakor pravi Karl Rahner, ki zato naravnost izjavlja: »Dogmatična teologija mora biti danes teološka antropologija.«²

2. Verske resnice moramo osvetljevati s tistega vidika, ki jih zahteva miselnost današnjega človeka, ne da bi se seveda s tem odpovedali celotni

¹ Nav. Deckers, Rätsel Gott — Rätsel Mensch, 90.

² K. Rahner, Theologie und Anthropologie, Schriften zur Theologie VIII, 43.

resnici, ki je tako ni nikdar mogoče zajeti v naše formulacije. Npr., kadar govorimo o grehu, pokažimo, kako je greh nekaj, kar nasprotuje človekovemu najglobljemu bistvu, saj je človek po božji podobi ustvarjen in bi zato moralo biti njegovo delovanje v skladu z božjo voljo.

3. Govoriti moramo v jeziku, ki ga narekujejo današnji človekovi pogledi na svet in življenje. Teologija mora zato resno upoštevati dognanja današnjih izkustvenih znanosti in filozofske smeri, ki na njih slonijo. Če je neka formulacija postala tuja današnjemu človeku, jo naj skuša nadomestiti z drugo, ki mu bo razumljivejša, čeprav ni morda nič boljša ali popolnejša. Spomnimo se tukaj besed odloka o misijonski dejavnosti Cerkve, ko pravi: »V ta namen je treba v vsakem velikem tako imenovanem družbeno kulturnem ozemlju spodbuditi tisto bogoslovno raziskovanje, ki v luči splošnega cerkvenega izročila na novo raziskuje dejstva in besede božjega razodetja, zapisane v sv. pismu in so jih že razložili očetje in učiteljstvo Cerkve. Na ta način se bo še jasneje pokazalo, na kakšne načine je mogoče vero razumsko razlagati ob polnem upoštevanju filozofije ali modrosti narodov in kako je mogoče združevati življenje po božjem razodetju z navadami, življenjem in družbenim redom. Tako se bodo odkrila pota za še globljo prilagoditev v celotnem obsegu krščanskega življenja.« (22, 2).

4. Teologija mora ob današnji tostranski usmerjenosti človeka pokazati vrednost človeškega dela in ustvarjanja tudi za rast božjega kraljestva, tako da bo današnji človek lažje odkril poleg horizontale tudi vertikalo, ki je prisotna v njegovem življenju in delu, čeprav se tega ne zaveda. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vneto za delo na tej zemlji ... Vrednote človeškega dostojanstva, bratskega občestva in svobode, vse te odlične sadove narave in našega truda, bomo namreč potem, ko smo si jih v Gospodovem duhu in po Gospodovi zapovedi razvijali na zemlji, znova našli, toda očiščene vsakega madeža, presvetljene in preobražene.« (39, 2, 3).

5. Teologija se mora danes bolj kot kdaj koli zavedati, da med naravo in nadnaravo ni nasprotja, da se nadnaravno in naravno božje razodetje med seboj osvetljuje in dopolnjujeta. In ker je danes v območju naravnega razodetja vse v nekem nemiru, je razumljivo, da se to odraža tudi v teologiji v najširšem pomenu besede. To je dokaz življenja Cerkve, dokaz, da je Cerkev res prisotna v današnjem svetu in da vera ni nekaj mrtvega, ampak v resnici življenje, odgovor na božji klic, ki prihaja človeku tudi po znamenjih današnjega nemirnega časa.

6. Teologija mora današnjemu človeku pomagati, da bo kot kristjan res lahko nastopal kot kritik našega časa, ki bo vse dobro priznaval in iskreno vrednotil, vse slabo pa zavračal ter odpiral poglede v nova obzorja, to je res deloval kot »kvas«, ali kakor pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »Kar je duša v telesu, to naj bodo kristjani v svetu.« (38).

Lahko bi prav gotovo nakazali še druge smernice, ki jih mora upoštevati današnja teologija, vendar naj to zadostuje. Naštel sem pač tiste, ki so se mi zdele najvažnejše. Iz njih smo tudi spoznali, da morajo teologa

poleg drugih čednosti odlikovati posebno tele: iskrena zavzetost za resničen posluš za probleme kot probleme, ki jih moremo reševati samo v duhu dialoga, kolikor jih sploh rešujemo.

IV

Pouk teologije na naših fakultetah

Razumljivo je, da vse te smernice, po katerih bi se naj ravnala teologija danes in tako dosegla posodobljenje, veljajo tudi za teologijo pri nas. Kljub temu pa ne smemo pozabiti, da so naše razmere v marsičem čisto specifične, narodnostno, kulturno in zgodovinsko na poseben način pogojene. Zato bi hotel na tem mestu poudariti le nekaj misli, ki se nanašajo prav na te specifične razmere in probleme, ki se v zvezi z njimi pojavljajo, oziroma povedati kratko, kaj bi morala teologija pri nas upoštevati, da bo res sodobna v tistem pomenu, kakor smo rekli.

Naša teologija bi morala voditi najprej dialog z ločenimi brati, biti bi morala ekumensko usmerjena, ker živimo in delamo z njimi, pa tudi delimo z njimi skupno usodo. Ob tej ekumenski usmerjenosti, ob tem dialogu z ločenimi brati pa moramo misliti tudi na to, da bomo na tak način lahko obogatili sploh katoliško teološko misel in veliko storili za cerkveno edinost.

Drugič bi morala naša teologija dajati tudi smernice za dialog s socializmom, s socialistično družbeno ureditvijo. Morala bi usposobiti naše duhovnike in po njih vernike za to, da bodo znali ceniti vrednote resničnega socializma in zavračati negativne sestavine napačnega socializma, da bodo kristjani tudi v socializmu kvas za vedno popolnejši red na zemlji, ki bo še popolneje odražal božje kraljestvo resnice, pravičnosti, ljubezni in miru.

Tretjič mora naša teologija voditi dialog z ateizmom prav po načelih 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Ateizem nam lahko pomaga, da spoznamo svoje napake in jih odpravimo. Pamaga nam lahko, da prečistimo svoje pojme o Bogu in se varujemo vsake preproščine v izražanju in pri reševanju vprašanj, ki se pojavljajo današnjemu človeku v zvezi z vero.

In če za teologijo sploh velja, da mora biti danes pastoralno usmerjena, da mora biti kerigmatična, velja za našo teologijo to še posebej, saj se na naših fakultetah in visokih bogoslovnih šolah vzgajajo res bodoči dušni pastirji, in to za področja, ki postajajo misijonska. Posebno važnost bi zaslužila tako imenovana pastoralna sociologija, ki nam šele odpre oči za resnično situacijo naših ljudi, ki bi jim naj oznanjali božjo besedo.

Končno bi se morali posebej zavedati dejstva, da tradicionalna vernost pri nas zelo hitro pojema in da moramo zato ljudi vzgajati za osebno prepričane vernike, ki bodo sposobni ustavljati se viharjem nevere, ki bodo mogli tudi sami »razločevati duhove« in si krščansko oblikovati vest. V ta namen je seveda teologom potrebna kar najširša izobrazba, ki jih bo usposobila, da bodo odgovarjali na življenjsko važna vprašanja vernikov, da jim bodo res svetovalci in luč, ki jim bo svetica, in to neprisiljeno svetica v temi težkih problemov, s katerimi se bodo srečevali. Resnica mora z vso

svojo globino in širino najprej vsestransko osvojiti duhovnike, da bo potem prek njih lažje osvajala tudi vernike.

Morda se komu zdi, da je teologija pri nas že na tej poti, ki smo jo pravkar kratko orisali. Četudi bi bilo tako, se ne smemo nikdar zadovoljiti s tem, kar smo že dosegli, temveč moramo težiti vedno dalje, zavedajoč se, da je vse nepopolno, kar storimo, in da je razvoj dejstvo, s katerim moramo vedno računati.

Sklepna misel

Kar sem povedal, naj ne velja kot recept, ampak kot perspektiva. Sicer pa sem povedal tako nepopolno, da najbrž nihče ne bo mogel vzeti tega kot recept.

Pripomniti moram tudi, da nikakor nimam tega, kar je bilo povedano, in so povedali že drugi pred menoj, za nekaj čisto novega, kakor da bi doslej teologi teh smernic sploh ne upoštevali. Vsekakor pa je res, da jih današnji čas še posebej zahteva, ker je pač zgodovinski razvoj človeštva privedel do tega. Vsak razvoj namreč vsebuje nekaj novega, vsebuje nova dogajanja, nova vprašanja in tudi nove nepopolnosti. Prav tega zadnjega se moramo zavedati, da gre tudi za nove nepopolnosti, ker se bomo le tako obvarovali pretirane samozavesti, kakor da bi mi danes odkrili vso resnico, naši predhodniki pa bi naj bili zagovorniki neke duhovne preproščine. Gotovo pa zopet ne smemo vsega opravičevati z zgodovinsko nujnostjo, kajti tudi v Cerkvi se uveljavlja poleg milosti greh in posledice greha. Najbrž je ravno tukaj knivda, zakaj je prišlo do razkola med svetom in Cerkvijo, ki ga Cerkev danes skuša premostiti, in ji mora pri tem prizadevanju resno pomagati tudi ustrezna teologija.

Progressivni značaj božje besede

Jakob Aleksič

VERBI DEI INDOLES PROGRESSIVA

Sv. pismo je zapisnik o dialogu med Bogom in človekom. Njegova vsebina je božje razodetje. Po njem »nevidni Bog iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje«, pravi 2. vatikanski koncil.¹

Dialogični značaj božjega razodetja nas sili k vprašanju, čemu Bog nagovarja človeka. Gotovo je, da tega ne dela brez razlogov, ampak iz ljubezni do človeka, zato, da mu pomaga, da ga dviga na njegovi poti skozi zgodovino k napredku. To namreč zahteva logika stvarjenja. Sv. Tomaž Akvinski je na vprašanje, zakaj je Bog svet ustvaril, odgovoril: »Zato, da se pokaže red v stvarstvu stvari, v tem, ko jih vodi iz nepopolnega k popolnemu.«²

Gibanje iz stanja nepopolnosti v smeri popolnega predpostavlja zakonitost razvoja. Smo na poti razvoja ali evolucije. Razvoj pomeni rast ali gibanje iz nepopolnega k popolnemu, kajti gibanje v obratni, nasprotni smeri, ni razvoj, ampak razpad.

Razvojnost, kakor jo pojmuje sv. pismo, je izraz in učinek stvarjenja. Od pravilnega pojmovanja stvarjenja zato zavisi pravilno pojmovanje razvoja in progresivnosti. To je temeljne važnosti. Stvarjenje po nauku sv. pisma ni statična danost, ampak dinamično-razvojni proces. Le tako je prav razumljiva zakonitost razvoja kot gibanja od začetne nepopolnosti k popolnosti kot cilju razvoja.

Toda, kaj je popolno? Kakšna popolnost je cilj in smisel razvojnosti, progresivnosti stvariteljske božje besede? Na to vprašanje smemo odgovoriti s Teilhard de Chardinom: Cilj vsega razvoja je Omega; »razvoj je dviganje k Zvesti«,³ se pravi, dialog med Bogom in človekom, ki doseže vrh v Bogočloveku — Kristusu.

Razmišljanje o razvojnostnem značaju božjega razodetja je zanimivo in aktualno. Moramo pa ga motriti v celotnem okviru sv. pisma kot zgodovine božjega razodetja.

Razdelitev snovi: a) Stvarjenje kot izhodišče razvojnosti, b) Kontinuiteta v razvoju, c) Progresivnost.

I. Stvarjenje — izhodišče progresivnosti

Mladinska knjiga v Ljubljani je lani izdala prevod knjige »Erinnerungen an die Zukunft« — Spomini na prihodnost. Avtor je švicarski hotelir Erich von Däniken. Za to knjigo je — v nemščini — izšla hitro druga, podobna knjiga, z naslovom »Zurück zu den Sternen« — Povratek k zvezdam. Obe knjigi je senzacionalistična reklama proglasila za best-

¹ BR 2.

² S. Theol. I. 66, 1.

³ Le Phénomène Humain, 1955, 287: »L'Évolution est une montée vers la Conscience«.

sellerja. Ilustrirana revija »Tovariš« v 9. letošnji številki piše o prvi knjigi (v članku z naslovom »Mož, ki je v zaporu obogatel«) na primer: »V 22 mesecih po izidu svoje knjige ‚Spomini na preteklost‘ je Erich von Däniken zaslužil z njo milijon švicarskih frankov. Od izvoda dobiva po sedem odstotkov. Doslej je izšlo že 20 izdaj v 450 000 izvodih, ‚Povratka k zvezdam‘ pa 250 000 izvodov. Toliko samo na nemškem jezikovnem področju. K temu je treba prišteti še izdaje v tujini. Doslej so ‚Spomini na prihodnost‘ izšli v Jugoslaviji, Angliji, na Norveškem, Nizozemskem, Finskem, v Franciji in Italiji. Napovedanih je tudi več izdaj v Ameriki.«

Tako naš »Tovariš«. Vendar po svoji časnikarski dolžnosti tudi pove, da je bil Erich von Däniken zaradi poneverb in goljufij 19. novembra 1968 aretiran. Obtožnica mu je očitala goljufije in poneverbe v vrednosti 400 000 švicarskih frankov. Zanimivo je, da je prav v preiskovalnem zaporu napisal svojo drugo knjigo, to je »Povratek k zvezdam«.

Znanec iz Švice mi je poslal to drugo knjigo. Zraven je priložil kratek časopisni izrezek iz lista Schweiz (11. 4. 1970), ki poroča, da je bil Erich von Däniken letos 13. februarja od kantonskega sodišča v Churu obsojen na tri in pol leta zapora, in sicer: »als Schuldenmacher, Prahler und Hochstapler, der zur Genuss- und Geltungssucht neige, kaum moralische Bedenken kenne und eine oberflächliche Betriebsamkeit zeige«. Prosto prevedeno bi se to glasilo: »Obsojen je bil zato, ker dela dolgove, je bahač in pustolovec, nagiba k pohlepu po uživanju in uveljavljanju, ima komaj kake moralne pomisleke in kaže površnost v prizadevnosti.«

Zakaj te stvari tu omenjam? Von Däniken se namreč v obeh knjigah precej bavi tudi s sv. pismom. V obeh knjigah skuša bravec prepričati, da so nekoč v pradavnini inteligentna bitja z drugih svetov — to se pravi, vesoljski astronomi — v svojih vesoljskih ladjah pristaja na naši zemlji, tu oplodila ženske naših davnih prednikov, delala z našimi predniki r a s n e e k s p e r i m e n t e. Pri tem se von Däniken opira in sklicuje predvsem na arheologijo in sv. pismo stare zaveze — toda neznanstveno, in z neverjetno mero domišljije. Ta švicarski hotelir ima pogum, da izjavlja: »Z našo preteklostjo, tisto, ki leži tisoče in milijone let za nami, nekaj ni v redu... Nekaj ni v redu z našo arheologijo... Našli smo električne baterije, ki so stare več tisoč let.« »V bibliji je polno skrivnosti in protislovij... Sveto pismo stare zaveze živo opisuje dogodke, ko so bog sam ali njegovi angeli z velikim truščem in v oblakih dima prileteli naravnost z nebes.« (str. 57).

Uredništvo znanega tednika »Die Weltwoche«, ki sicer z veliko reklamo objavlja Dänikenove fantazije, je vprašalo za strokovno mnenje o Dänikenovih knjigah tudi dva švicarska strokovnjaka, za zgodovino, prof. dr. Marcela Becka, ordinarija za zgodovino na filozofski fakulteti univerze v Zürichu, za astronomijo pa astrofizika Waltera Staneka, znanstvenega sodelavca zvezdarne ETH. Sodba obeh je bila negativna. Astrofizik Stanek zaključuje svojo oceno z besedami: »Dänikens Theorie erweist sich als reine Phantasterei.«⁴

⁴ Weltwoche. Magazin. Nr. 3. Okt. 1969, 18. — Glej tudi: Othmar Keel-Leu, Zurück von der Sternen. Kritik und Situierung der These Erich von Dänikens. Fribourg 1970 (65 strani).

Ker nas tu bolj zanimata Dänikenovi knjigi, kolikor imata svezo s sv. pismom, navajam del izjave zgodovinarja, prof. Becka. Ta piše med drugim: »Von Däniken se obrača na tisto plast današnje družbe, za katero pomenijo dosežki moderne znanosti totalno razrušenje tradicionalnih predstav o zemlji, o nebu, o Bogu in peklu. Spričo velikanskega današnjega napredka ostajajo ti ljudje zadaj, osamljeni z vrednotami, ki so jih prejeli od najzgodnejše mladosti. In zdaj želijo, da bi se na podlagi von Dänikenove razlage vrnili k določenim starozaveznim predstavam. Tudi če ne gre več za bitja božjega porekla, ampak za vesoljne potnike. Kajti tu se jim vendarle nudijo neke za silo razumljive možnosti razlage.«⁵

Ta odgovor zgodovinarja nam da misliti. Vprašati se moramo, odkod to, da je današnji nagli, silni napredek naravoslovne znanosti v glavi tolikih ljudi današnje družbe povzročil »razrušenje« njihovih tradicionalnih verskih predstav, ki jih zajemamo iz knjig božjega razodetja? Mislim, da je vzrok temu v veliki, če ne največji meri, napačno, zastarelo pojmovanje svetopisemskega nauka o stvarjanju sveta. Evropski verni ljudje, ki so vzgojeni na temelju starogrške in latinske kulture, namreč pojmujejo stvarjenje sveta in človeka statično, to je, kot enkratno božje dejanje, ne pa razvojno-dinamično, kar je gotovo bolj v skladu s svetopisemskim naukom in pojmom stvarjenja. Novejše globlje raziskave starih vzhodnih kultur, in primerjalni študij hebrejsko-bibličnega in starogrškega mišljenja nam to pojasnjuje in potrjuje.

Pri tem gre zlasti za pravičen pojem o času. Kaj je čas? Od odgovora na vprašanje, kaj je čas, zavisi odgovor na vprašanje, kaj je zgodovina. Le če pojmuje čas kot merilo razvoja in stvarjenje kot razvojni proces ali genezo, bomo tudi zgodovino pojmovali kot razvojno gibanje. Če se tega prav ne zavedamo, je nevarnost, da se nam spričo današnjega napredka naravoslovnih znanosti in tehnike začne rušiti temelj, na katerem stojimo. Zato nas tudi konstitucija 2. vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu opozarja: »Hitrost zgodovine tako silno raste, da jo posamezniki komaj še morejo dohajati. Usoda človeške družbe postaja ena in se nič več ne razčlenjuje v različne zgodovine. Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje.« (5, 3).

Tako 2. vatikanski koncil. Da zahodni krščanski svet šele danes prehaja od »statičnega« na bolj »dinamično« in razvojno pojmovanje zgodovine, je vzrok ravno v tem, ker se je evropsko razumništvo zadnja stoletja enostransko naslanjalo na staro-grško in ne na izvirno svetopisemsko pojmovanje časa.

Ko danes primerjamo hebrejsko in grško pojmovanje časa, pridemo do zaključka, da stari Grki niso imeli adekvatnega, to se pravi, z zgodovinsko stvarnostjo skladnega pojmovanja časa, pač pa so ga imeli Hebrejci oziroma ga ima sv. pismo.

⁵ Ravno tam, 26. sept. 1969, 19.

Francoski filozof Henri Bergson († 1941), ki se je prvi temeljito lotil tega vprašanja, pravilno ugotavlja, da so stari Grki čas »vprostorili«, to je, ga vtisnili v prostor, ga utesnili in mu vzeli dinamičnost. Grško mišljenje se namreč orientira vizualno in prostorninsko. Za Grke ima čas isto vsebino kakor prostor. Preteklost, pravijo, da je za nami, prihodnost pa pred nami. Po Platonovem in Aristotelovem naziranju se čas vrednoti kot nekaj negativnega. Aristotel pravi, da se pod pritiskom časa vse stara, razdira in vse pozabi. Čas ne prinese nič novega. Skratka, Grki so čas pojmovali bolj kot nekaj razdiralnega kakor graditeljskega.⁶ Temelj grškega mišljenja je nadčuten večni svet idej. Ker je tvorni svet le posnetek večnih neustvarjenih idej, je prav tako večni in neustvarjen. Platonska večnost je zato nekaj statičnega, mirujočega, in temu dosledno tudi izkustveni svet ali kozmos.

Povsem drugačno je hebrejsko-biblično pojmovanje časa. Po hebrejskem pojmovanju je čas merilo stvarjenja, se pravi, merilo geneze ali razvoja. Po hebrejskem pojmovanju nastaja s stvarjenjem nova bit, ki prej na noben način ni obstajala. In to je tisto, kar čas beleži, kar čas izraža. Zato se hebrejsko mišljenje giblje v času in ne v prostoru. Biblični čas je merilo gibljivosti, dovršene ali nedovršene, je pojem rasti in razvoja, kajti čas se je začel s stvarjenjem, ki še traja.

To dvojno različno pojmovanje časa ima za posledico različno pojmovanje zgodovine. Po hebrejskem pojmovanju je zgodovina nadaljevanje stvarjenja. Zgodovina ima začetek, je rast in razvoj v smeri zorenja. To je gibanje od nepopolnega k popolnemu. Zgodovina je usmerjena k cilju, podobna je sadnemu drevesu, ki »daje sad ob svojem času«, kakor pravi psalmist (1, 3). Zato so hebrejski preroki zgodovino pojmovali razvojno, kot zorenje, kot nekaj globoko smiselnega, česar ni mogoče reči ne o Babiloncih, ne o Egipčanih in ne o starih Grkih. Dosledno temu moderni Evropejec, dedič grške miselnosti, ne razume, kaj je smisel zgodovine. Zato tudi razumljivo, zakaj Däniken misli, »da z našo preteklostjo nekaj ni v redu«. Toda preteklost je že v redu, le naše pojmovanje časa in zgodovine ni v redu.

Svetopisemsko pojmovanje časa nam pomaga prav razumeti, zakaj je Bog začel govoriti ljudem v jeziku zgodovine šele, ko je drevo zgodovine doseglo primerno stopnjo razvoja. V starejših dobah še ni bilo pogojev za to, človek še ni bil zrel za dialog z Bogom, ali kakor pravi Kristus, polja še niso bila »bela za žetev« (Jan 4, 35).

Tako je bilo tudi s preroškim razodetjem. Odrešenjski načrt se uresničuje v času, in zato v mejah in v skladu z zakonitostjo razvoja. V tem smislu so hebrejski preroki tudi umevali in tolmačili zgodovino. Razsvetljeni od Boga so razumeli, kaj zgodovinski dogodki pomenijo, kaj pripravljajo, kaj naznanjajo. Podobno, kakor poljedelec iz brsta rastline pozna čas razcveta, ali iz žitne bilke bližino žetve, tako prerok ume brati znamenja časa, znamenja zgodovinskega razvoja, in to spoznanje posreduje svojemu ljudstvu.

Takšno je svetopisemsko gledanje na človeško preteklost. Krščanski človek, ki se tega zaveda, ne čuti potrebe, da bi ob današnjem naglem

razvoju znanosti in napredku tehnike klical astronave z drugih svetov, da bi mu pojasnili, odkod je prišel in kaj je njegova naloga. Res je, da današnjega človeka vznemirja, kakor pravi koncilski konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, »tesnobno vprašanje, kako se bo nadalje razvijal svet, kakšno mesto in nalogo ima človek v vesoljstvu, kakšen smisel imajo napori človeka kot posameznika in v skupnosti, in končno, kaj je zadnji namen stvari in ljudi« (3, 1). Toda to niso bistveno nova vprašanja. Nova je le etapa razvoja, ki v njo današnje človeštvo stopa. Ko sledimo knjigam sv. pisma, vidimo, da Bog stopnjo za stopnjo vodi človeštvo iz »nepopolnega k popolnemu«, le da prehod z ene stopnje na drugo ni vedno enak, niti vsebinsko niti časovno, ker to zavisi tudi od človeka, ki je bitje s svobodno voljo. Zato so možne stopnje zastoja in stopnje naglega razvoja.

To se prav dobro vidi v zgodovini božjega ljudstva stare zaveze, ki ga je Bog poklical, da po njem nagovori človeka v jeziku zgodovine. Na zgodovini tako imenovanega izraelskega fakta, ki je obenem zgodovina božjega razodetja, vidimo dve življenjski značilnosti: to je konstantni značaj ali kontinuiteta in dinamični značaj ali progresivnost. Oglejmo si najprej prvo značilnost.

II. Konstantni značaj božje besede

Zgodovina božjega razodetja se odvija v časovnem razponu od Abrahama do Jezusa Nazareškega, to je, dobrih osemnajst stoletij. Ves ta čas je nauk izraelskih prerokov, ki so bili nosilci in sredniki božjega razodetja, ostal v svojem jedru isti. To je nadaljevalnost ali kontinuiteta resnic božjega razodetja. Poglejmo:

Preroki so bili različni po svoji izobrazbi in svojem značaju. Abraham je bil šejk velike nomadske družine, ni bil intelektualec v našem pomenu besede. Prerok Amos pravi o sebi: »Bil sem pastir in sem gojil smokve.« (7, 14). Prerok Izaija je bil iz odlične, morda kraljevske hiše. Prerok Jeromija je bil iz duhovniške družine, prav tako Ezekiel. Izraelski preroki so živeli v različnih, največkrat težkih življenjskih okoliščinah. Svoj nauk so širili ustno, z živo besedo, ne kot pisarji, razen v izjemnih primerih. Njihovi govori, opomini in izreki so se predajali najprej ustno, preden so bili zapisani.

In vendar je njihov nauk v verskem in moralnem oziru ostal vedno isti, to so vedno iste temeljne resnice o Bogu Stvarniku, o svetu in o človeku.

Izraelski preroki so živeli in delovali v raznih dobah, v raznih stoletjih izraelske zgodovine, in v različnih pokrajinah dežel bližnjega Vzhoda. Nikoli se niso shajali na skupne sestanke in konference, da bi se med seboj posvetovali, se dogovarjali in sklepali, kaj in kako bodo izrazili božjo besedo, kako jo zapisali.

⁶ Prim. Phys., IV, 222 b.

In vendar v njihovem nauku ni nesoglasij, ni nasprotij.

Izraelski preroki so bili često izpostavljeni hudim nasprotovanjem in najtežjim preizkušnjam. Nasprotovali so jim kralji in ljudstvo in lažni preroki, ki so ljudstvo zapeljevali. Ko je prerok Jeremija nekoč ljudstvu povedal, kar je spoznal, da mu mora povedati, pravi sv. pismo, da »so ga duhovniki, preroki in vse ljudstvo zgrabili s klicem: ‚Umreti moraš!‘. Vse ljudstvo v hiši Gospodovi se je zbralo zoper Jeremija« (26, 7—9). Kralj Sedekija ga je dal zapreti (32, 2). Knezi so zahtevali od kralja: »Tega moža je treba usmrtiti.« Vzeli so ga in vrgli v blatno kapnico, kjer bi gotovo umrl, če ga ne bi rešil neki Ebed Melek.

In vendar vsa taka in podobna nasprotovanja in preganjanja niso nagnila prerokov, da bi nauk božje besede spreminjali.

Odkod so izraelski preroki zajemali moč, da so skozi osemnajst stoletij vztrajali v bistveno istem nauku, čeprav so jih ločila stoletja časa, čeprav so živeli v različnih socialnih okoliščinah in različnih zgodovinskih pogojih? Pomislimo, da se izraelski preroki začeni od Abrahama pa do Jezusa Nazareškega, ki je bil tudi, in to največji prerok, niso naslanjali na nikak državni ali policijski aparat. Izraelsko preroštvo ni bilo nikak državna ustanova, kakor je bilo preroštvo Babilona ali starega Egipta. Staromezopotamski preroki, pravilneje vedeži, so bili uradniki v službi poganske politeistične države. Njihova naloga je bila, da s proučevanjem zvezd, s proučevanjem določenih pojavov na zemlji, na primer barve in oblike živalskih jeter, spoznajo in napovedo prihodnost, ki je važna za vodstvo države. Kajti verovali so, da se na nebesnem oboku, v zvezdnih premikih in konstelacijah, a tudi v številnih dogodkih in pojavih na zemlji, riše usoda zemeljskih kraljestev, kraljev in njihovih podložnikov. Treba je le, tako so verovali, vse prav brati in razumeti. In ta dejavnost je spadala v področje državne uprave, kakor finance in vojska. Poganska religija je bila namreč v bistvu državna zadeva. To je veljalo za Babilon, za Asirijo, za stari Egipt in prav tako za poganski Rim.

Pri izraelskih prerokih o vsem tem ni bilo govora. Ko je izraelsko preroštvo v 10. stoletju pr. Kr., za časa kralja Salomona, stalo na razpotju, da izbere ali pot sodelovanja s kraljestvom, kakor je to storila duhovščina, ali pa da ostane zvesto svojemu poklicu, tolmači božjo voljo in tvega boj s kraljestvom, z duhovništvom in z ljudstvom, je preroštvo izbralo to drugo pot in na njem vztrajalo skozi vsa stoletja izraelske zgodovine, do Kristusa in njegovih apostolov.

Odkod torej to, da so izraelski preroki vztrajali na svoji samotni poti in ohranjali kontinuiteto istega nauka? Božje razodetje samo nam odgovarja, ko uči, da je sv. pismo delo Boga in človeka. Sodelovanje med Bogom in ljudmi pri nastanku sv. pisma je bilo tako popolno, da je napisana knjiga sv. pisma, ki je v jedru rezultat preroškega oznanila, povsem božja in povsem človeška. Čeprav so hagiografi popolnoma svobodno uporabljali svoje moči in sposobnosti, kakor jih drugi pisci uporabljajo v svojih delih, in so zato vnesli v sv. pismo tudi sami sebe, svoj značaj, svoj način mišljenja in izražanja, je bil delež božjega avtorstva — odločujoč in določujoč.

Zato je sv. pismo, čeprav rezultat dolgotrajnega zgodovinskega procesa, v katerem so sodelovali mnogi znani in neznani avtorji, vendarle delo, v katerem je napisano »vse to in samo to, kar je Bog hotel«, kakor je izjavil 2. vatik. koncil.⁷

III. Progresivnost božjega razodetja

Ozrli smo se na konstantni značaj sv. pisma in njegovo vsebino. Videli smo, da to pomeni stalnost, trajnost, nespremenljivo nadaljevalnost ali kontinuiteto svetopisemskega nauka. Ta značilnost je kakor okostje v živem telesu, ki daje organizmu trdnost in sposobnost, da nosi in ohranja življenje.

Toda, če bi to življenjsko značilnost enostransko presojali, in njen pomen pretiravali, se nam okostje spremeni v skelet brez življenja, v utelešeno statičnost. Prav tako važno je zato, da upoštevamo v svetopisemski stvarnosti tudi drugo njeno značilnost, to je progresivnost, razvojnost, dinamičnost.

Izraelski preroki niso bili samo čuvarji božjega reda, božjega razodetja in njegove konstantnosti, ampak tudi in to predvsem glasniki, znanilci in tolmači vsemogočne stvariteljske božje besede. Kajti božji nagovor je božja moč na delu.

Biblična znanost nam danes omogoča, da ločimo v zgodovini svetopisemske misli določene razvojne etape ali razdobja. Kritična analiza svetopisemskih tekstov nam odkriva, da se je v religiji stare zaveze odvijala stalno globoka evolucija, rast ali razvoj, tako, da moremo govoriti o progresivnem značaju božje besede.

Poglavitne etape svetopisemske razvojnosti si pregledno predočimo, če pred vsako postavimo preroka, ki je za tisto razdobje posebno značilen. Za staro zavezo bi menil, da so to sledeče postave: A b r á h a m , M o j z e s , S a m u e l , I z a i j a , E z e k i e l i n D a n i e l . Za novo zavezo ni treba posebej premišljati. To je namreč K r i s t u s , v katerem je polnost božjega razodetja, njegov vrh, in v katerem je celotno človeštvo dalo dovršen odgovor na božji nagovor.

Poglejmo v kratkih pregledih, kako se nam ob teh postavah kaže progresivni značaj svetopisemskih misli.

Prva etapa: Abraham in njegova doba. — Ko je propadla tretja dinastija Sumercev v Uru, ki je vladala med 2070 in 1960 pr. Kr., so se začeli v Abrahamovi domovini v južni Mezopotamiji nemirni časi. L. H. V i n c e n t , dolgoletni profesor na Biblični šoli v Jeruzalemu in odličen poznavalec starega bližnjega Vzhoda, daje k temu sledeči mednarodno-politični okvir:

»V prvi četrtini drugega tisočletja pred našim štetjem so se izvršila velika gibanja ljudstev, ki so globoko spremenila politični in etnografski položaj v Siriji in Palestini. V pokrajinah srednjega Efrata so se ustanovila amorejska kraljestva, medtem ko so mogočni valovi priseljencev, prihajajoč od severa, začeli čez Kanaan pljuscati kontingente novih ljudstev. Selitev Abrahama in njegovega klana sovпада časovno z osvajanji H i k s o v , ki so dajali svoj žig palestinski kulturi od srede 19. stoletja,

⁷ BR št. 11.

in so prodrli sto let pozneje do ustja Nila in si podvrgli Egipt. Čas proti letu 1850 lahko označimo kot približni datum, ko je Abraham začel s svojo naselitvijo v Kanaanu.«⁸

Tako Père Vincent. Abraham se je v Kanaanu ustavil najprej v Sihemu. Če pomislimo, da razdalja od Ura v Mezopotamiji do Sihema v Kanaanu znaša 1650 km, si lahko predstavimo, kako daleč se je Abraham moral s čredami svoje drobnice pomikati, da je izpolnil božji poziv v Uru: »Pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem.« (1 Mojz 12, 1).

Čemu je to bilo potrebno? Danes vemo za razlog. Bog je hotel Abrahama iztrgati iz obroča poganškega mnogoboštva in ga presaditi na drug konec tako imenovanega rodovitnega polmesca, v okolje, kjer bi kot tujec živel s svojo družino zase. Iz njega bo Bog naredil očeta naroda, ki ga bo posebej vodil, tako, da po njem pripravi pot Odrešeniku za vse narode. Razvojna pot do tega cilja je jasna: najprej utrditev vere v enega edinega pravega Boga v eni družini, nato v enem ljudstvu, ki bo izšlo iz te družine, in končno, obnova vsega človeštva po Sredniku, ki bo izšel iz tega ljudstva.

Abraham je torej izhodiščna točka in temelj tega, zgodovinsko otipljivega razvoja, ali tako imenovane zgodovine odrešenja. Ta začetek progresivnega gibanja je bil mogoč zato, ker je Abraham dal na božji klic in poziv pozitiven, pritrtilen odgovor.

Druga etapa: Mojzes in njegova doba. — Petsto let po Abrahamovem prihodu v Kanaan, je dozorel razvoj za novo etapo. Potomci hebrejskih očakov, Abrahama, Izaka in Jakoba, so se v Egiptu razmnožili v ljudstvo. Ker je to ljudstvo zraslo ob polnih egiptovskih loncih, ni bilo niti sposobno niti voljno, da sprejme z navdušenjem nalogo, ki mu jo je Bog namenil. Moralo je iti prej v trdo šolo trpljenja. V 16. stoletju je nastal nov mednarodno-politični položaj. V Egiptu je domača faraonska dinastija v krvavih bojih zrušila azijske okupatorje — Hikse, in jih vrgla iz dežele. Začela pa je tudi zatirati Izraelce, ki so uživali naklonjenost Hikssov. Za Abrahamove sinove so nastopili hudi časi, časi tlake in suženjstva. Šele to jih je napravilo voljne, da zapuste Egipt in si gredo pridobivat obljubljeno deželo, ki jo je Bog zagotovil Abrahamu.

Toda iz množice tlačanov in sužnjev je bilo treba šele skovati narod, ki bo sposoben za lastno državno življenje, in vrh tega za posebno nalogo in poslanstvo v božjem odrešenjskem načrtu. Za to nalogo je Bog poklical Mojzesa. A tudi Mojzes ni bil v začetku ne sposoben in ne pripravljen, da vzame nase tako breme. Saj tu ni moglo iti za kako vrsto krvave revolucije ali upora, ampak za nekaj čisto novega, za mutacijo, za novo kategorijo človečnosti. Šele v samotni sinajskih gora je visoko izobraženi, toda nepremišljeni, vročekrvni mladi človek, po mnogih letih tihega dialoga z Bogom, zrasel v zrelega moža. Smemo reči, da je samo dejstvo, kako je Bog vodil Mojzesa in kako je Mojzes v dialogu z Bogom postal sekularna osebnost, osvoboditelj, voditelj in zakonodavec svojega ljudstva, tako, da je njegovo ime postalo neločljivo povezano z vso nadaljnjo Izraelovo zgodovino, samo to dejstvo, pravim, jasno izpričuje progresivno, da, ustvar-

⁸ Rev. Bib., 1951, str. 361.

jalno moč božjega razodetja. Sinajska zaveza, sklenjena po Mojzesovem sredništvu, je postala osište stare zaveze in izraelske zgodovine vseh naslednjih stoletij. Z njo je Mojzes razbil železen oklep nacionalnega češčenja narave in utemeljil monoteizem, sposoben, da tvori osnovo treh svetovnih religij: judovstva, krščanstva in islama. S tem monoteizmom je bil odkrit vrhovni princip svetovnega reda. Zato se ne motijo kulturni zgodovinarji, ki pravijo, da je nastop Mojzesovega monoteizma spremenil, to je, preusmeril zgodovino, ki je sledila.

Tretja etapa: Samuel in njegova doba. — Doba sodnikov, ki je sledila za Mojzesovim naslednikom Jozuetom ob koncu 13. stoletja in zajela 12. in 11. stoletje, je bila popolnoma drugačna, kakor je bila Mojzesova doba. Zdaj nismo več v Egiptu in v Sinajski puščavi, ampak v Palestini, v deželi kanaanskih ljudstev. Ta ljudstva so imela visoko civilizacijo agrarnega tipa, toda nevarno pokvarjeno verstvo. Kanaanska vera, zakoreninjena v poljedelstvu, gospodarski osnovi dežele, je uporabljala kruta in nemoralna liturgična sredstva, to je, človeške žrtve in spolno razbrzdanost. Magični obredi s svojo orgiastično opojnostjo in obredno prostitucijo, so ustrezali počutnosti lahkomišljenih množic.

Prav zaradi tega je ob prihodu Izraelcev v Kanaan nastalo vprašanje, ali se bo izraelski monoteizem znal in mogel ustavljati mogočnim silam kanaanskega mnogoboštva, ali pa bo podlegel. V teku enega stoletja se je pokazalo, da čas dela za poganstvo in ne za resnobni izraelski monoteizem. Avtor Knjige sodnikov to pozneje nazorno opisuje.

Toda še o pravem času je nastopil sodnik in prerok Samuel. To je bila največja osebnost v času med Mojzesom in izraelsko monarhijo. Samuel je bil obnovec vere. Ker je imel istega duha kakor Mojzes, je v ljudstvu oživil vero v pravega Boga. Samuel je bil ustanovitelj izraelske monarhije. Za ustavo hebrejske države je pomenil to, kar je bil Mojzes nekoč za ustanovitev izraelske narodnosti. Samuel je bil končno ustanovitelj demokracije. Postavil je kraljestvo na idejo narodnosti, in določil, da mora kralj biti izvoljen od ljudstva in da je v službi ljudstva.

Angleški zgodovinar H. W. Robinson pravi k temu: »Izvemši idejo vere Izrael ni mogel dati svetu večjega daru, kakor ga je dal, namreč pravo demokratično teorijo o odnosu med vlado in vladanimi.⁹ Ni dvoma, da je to dokaz progresivnosti v svetopisemski misli.

Četrta etapa: Prerok Izaija in njegova doba. Za dobo sodnikov je sledila doba izraelske monarhije, ki je trajala tristo let. Za vlade kralja Davida in njegovega sina Salomona je dosegla svoj višek, nato je začela propadati. Takoj po Salomonovi smrti, okrog leta 930, se je razcepila v dve kraljestvi, severno ali izraelsko in južno ali judovsko. Prvo je trajalo do leta 722, druga do leta 587. Prvo je uničila Asirija, drugo Babilon. Po oceni in sodbi prerokov je bil glavni vzrok propada obeh kraljestev nezsvetoba zavezi z Bogom, ki jo je Bog sklenil z izvoljenim ljudstvom na gori Sinaj.

⁹ The History of Israel (1949), str. 52.

Največji med preroki v tej tristoletni dobi je Izaija. Prerok Izaija daje odgovor na vprašanje, ki se zbuja človeku ob zgodovini teh dveh kraljestev, namreč vprašanje: Ali ni propad obeh kraljestev v nasprotju z idejo progresivnosti, v zgodovini božjega razodetja?

Prerok Izaija nam odgovarja. Ne! Ampak nasprotno, ravno zato sta morali obe kraljestvi propasti, ker sta postali ovira za nov progresivni vzpon v zgodovini odrešenja oziroma priprave nanj. Ravno ob tej tristoletni zgodovini, od Salomona do Babilonskega izgnanstva, lahko opazujemo, kako Bog vodi zgodovino k določenemu cilju, namreč razvojno, progresivno. In sicer na paradoksen način, to se pravi, po dveh na videz nasprotujočih si potih: po poti sodbe in po poti rešenja, s tem, da sodi in kaznuje, in s tem da rešuje. Oboje, sodba in rešenje, zajemata ne samo izvoljeno ljudstvo Izraela, temveč vse človeštvo. Razumljivo, saj Izrael je paradigma za vse človeštvo.

Izraelsko ljudstvo s svojimi kralji ni bilo zvesto obveznostim, ki jih je prevzelo s sinajsko zavezo. Zato je sledila sodba, kazen. Toda izraelsko ljudstvo ni moglo biti docela uničeno, zavoljo božjih obljub, da bo po njem odrešen svet. Zato bo del ljudstva rešen. Prerok napove: »Ostanek se spreobrne, ostanek Jakobov, k močnemu Bogu.« (10, 20).

Ista dialektična resnica pa velja za vse človeštvo kot celoto. Vsi tako imenovani zgodovinski dogodki in pretresi so gradivo v božjih rokah, ki ga Bog uporabi pri uresničenju svojega načrta. Naj bodo narodi še tako mogočni, naj imajo še tako daljnosežne zavojevalne in uničevalne namene, izvršili jih bodo le toliko, kolikor jim dopusti božja previdnost. Ko pa hočejo od Boga začrtano nevidno mejo prekoračiti, jih Bog zavrne in njihova moč se razbije, kakor morski valovi ob skalnati steni obrežja. Prerok Izaija to lepo pove s svojimi besedami, ko pravi: »Glej, ob večernem mraku — strahota! Preden pa zasveti jutro — jih ni več!« (17, 14).

Prerok Izaija je v svojih govorih z dotlej nepoznano lepoto in močjo besede razvil gotovo najglobljo filozofijo in teologijo zgodovine. Z njo je veliki videc opozoril na razvojnost in dinamičnost božje besede v zgodovini sveta.

Peta etapa: Prerok Ezekiel in njegova doba. — Leto 578 je za izvoljeno ljudstvo pomenilo strašno nesrečo: razdejanje Jeruzalema in templja, izgubo narodne neodvisnosti, svobode in premoženja, izgubo domovine. Kaj je vse to pomenilo? V to vprašanje se je poglobil zlasti prerok **Ezekiel**, ki je sam bival kot izgnanec med izgnanci v Babilonu. Poglobil se je, kakor dvesto let pred njim tudi prerok Izaija, v božjo svetost. Že Izaija je videl v božji svetosti sintezo med božjo pravičnostjo in božjo ljubeznijo. Kaj to pomeni?

V luči božje svetosti je prerok Ezekiel videl vso strašno hudobijo greha. Spoznal je, da prihodnost poraženega, fizično in moralno razbitega izraelskega naroda zavisi od tega, ali bo mogoče v izgnanstvu iz pokvarjene in razbite izraelske družbe zgraditi novo živo versko skupnost. Zato se je Ezekiel ves posvetil nalogi, da zbudi v judovskih izgnancih zavest osebne odgovornosti vsakega posameznika. Ezekiel izgnancem v Babilonu dokazuje, dokaže in jih prepriča s svojo preroško besedo, da skozi nevihto božje sodbe, ki je zagrmela nad nesrečnim

ljudstvom, prodira luč upanja na odrešenje, prodira božja ljubezen, in si išče pot v dušo vsakega posameznika, da si tu zgradi dom in kraljestvo. Od tod pa se bo potem odprla pot v novo življenje in novo občestvo.

Na ta način je Ezekiel, veliki učitelj in vzgojitelj judovskih izgnancev v Babilonu, uvedel tako imenovani »ostanek« izvoljenega naroda v šolo in skrivnost trpljenja. Odkril je njegovo očiščevalno in ustvarjalno moč. Pokazal je, da trpljenje človeka trga iz vezi greha in mu zopet vrača notranjo svobodo; daje mu možnost, da se reorientira, preusmeri, in zopet najde pozitiven odnos do življenja, do Boga in do bližnjega. V tem je bistvo dialektične resnice: Bog ne sodi in ne kaznuje človeka in narod zato, da bi užival ob trpljenju človeka, ali zato, ker je božja pravičnost užaljena in terjá zadoščenje. Bog sodi in kaznuje zato, da rešuje. Božja pravičnost je, da tako rečemo, v službi božjega usmiljenja, božje ljubezni.

S to dialektiko resnice, ki jo je Kristus tako čudovito osvetlil v priliki o izgubljenem sinu, je že prerok Ezekiel prevzgajal Izraelov ostanek v Babilonu. In dosegel je, da niso obupali, da se niso razpršili in izgubili v izgnanstvu, ampak se spet oklenili vere v pravega Boga in končno dosegli svobodo.

Werner Keller v svoji znani knjigi »Und die Bibel hat doch recht« pravi, da je s karavano judovskih izgnancev, ki so se leta 538 pr. Kr. vračali iz babilonskega izgnanstva, šla v Jeruzalem prihodnost sveta.¹⁰

Zato pač smemo reči: Gibanje, ki nosi s seboj prihodnost sveta, je progresivno gibanje.

Šesta etapa: Daniel in njegova doba. — Z vrnitvijo prve in glavne skupine judovskih izgnancev iz Babilona leta 538 pred Kristusom se je začela zadnja etapa v zgodovini izvoljenega ljudstva v stari zavezi. In kakor vsa prejšnja razdobja izraelske zgodovine, tako je tudi to zadnje razdobje polno dramatičnih napetosti. Najprej so bili Judje, kakor navadno imenujemo Izraelsko ljudstvo te dobe, 200 let pod nadoblastjo svojih osvoboditeljev, to je, Peržanov, nato dvesto let pod nasledniki Aleksandra Velikega, in končno, od leta 63. pod Rimljani. Vmes je približno sto let makabejsko-hasmonejske delne svobode.

Značilnost celotnega razdobja po eksilu je obnova in pričakovanje. Najprej obnova templja. Že o Salomonovem templju vemo, da je bil skozi vsa tri stoletja svojega obstanka ognjišča starozaveznega bogoslužja in vernosti, pa tudi središče narodne skupnosti. Še veliko bolj to velja o novem templju, ki so ga po mnogih težavah, 22 let po vrnitvi iz Babilona, zgotovili in posvetili. O tem templju je prerok Agej napovedal, da bo v njem nastopil Mesija in oznanil svetu svoj mir (2, 9). Ta napoved je pomenila, da je na dogledu izpolnitev mesijanskih obljub. Zato so bile v zadnjem obdobju misli najboljših judovskih ljudi usmerjene v pričakovanje »novega neba in nove zemlje«, kakor se je to glasilo v jeziku prerokov (Iz 65, 17).

V najznačilnejšo podobo je to pričakovanje strnil prerok Daniel. To ni le podoba, to je preroška vizija, ki je časovno najbližja novi zavezi.

¹⁰ »Mit diesem Zuge zog nach Jerusalem die Zukunft der Welt«, str. 303.

Danielova knjiga, ki po svoji zadnji redakciji spada v 2. stol. pr. Kr., pre-rokovo videnje opiše tako:

»Gledal sem v nočnih videnjih. — Glej, na oblakih neba — je prišel sin človekov. — Dospel je do Starodavnega, — in privedli so ga predenj. — Dana mu je bila oblast, — čast in kraljestvo, — in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili. — Njegova oblast je večna, — neminljiva oblast — in njegovo kraljestvo neuničljivo.« (7, 13—14).

»S to Danielovo prerokbo«, pravi francoski ekseget I. Chaine, »smo dospeli na duhovni vrh, ki je uvodna igra ali preludij k evangeliju.«¹¹

Da, s to prerokbo smo dospeli na duhovni vrh stare zaveze. To pomeni, da se je naša pot dvigala iz nižin vedno višje, da smo se progresivno pomikali k cilju. — — —

Toda pravi vrh razodetja ni v stari zavezi. Razodetje ima samo en vrh. To je **Kristus**, učlovečena božja beseda, sam razodeti Bog. Kdor njega vidi, vidi Boga. »Kdor mene vidi, vidi Očeta«, je dejal Kristus Filipu, ko ga je prosil: »Gospod pokaži nam Očeta.« (Jan 14, 8 10). »V Kristusu se ves božji govor zbira v eno, poslednjo besedo človeku. Kar je resnice v prejšnjih besedah, ki jih je Bog izrekel v stari zavezi, se nahaja v izrečeni božji Besedi, ki je človek postala (Jan 1, 14). V Kristusu je Bog in človek zedinjen. V njem je celotno človeštvo d o v r š e n o d g o - v o r n a božje razodetje. V njem ima tudi vsak človek dovršen vzor za svoj osebni odgovor Bogu in mero za srečanje z njim.«¹² To je zadnja etapa razvoja v odrešilnem načrtu, ki bo končan ob koncu časov.

¹¹ Introduction à la Lecture des Prophets, str. 265.

¹² Prim. Božja beseda. Verski nauk o sv. pismu. Dokument jugoslovanske škofovske konference. Ljubljana 1968 (št. 14).

I N M E M O R I A M

† DDr. Vinko Močnik, red. univ. profesor

1889—1969

Dne 24. 12. 1969. na sveti večer je Gospodar življenja poklical k sebi rednega profesorja cerkvenega prava na Teološki fakulteti v Ljubljani dr. Vinka Močnika. Na to srečanje se je pokojni profesor pripravljajl z vso resnostjo in ljubeznijo. Latinski pregovor: *ordo dux ad Deum*, je našel v njegovem življenju resnično utelešenje. Temu načelu je ostal zvest tudi v najmanjših stvareh. V življenju je hotel hoditi po varni pot, zato se je vse življenje zvesto oklepal Cerkve in njenih zapovedi.

Rodil se je v Cogetincih župniji Sv. Antona v Slovenskih goricah 10. 1. 1889. V mašnika je bil posvečen 30. 6. 1919 v škofijski kapeli v Mariboru. Kaplanoval je v Loki pri Zidanem mostu in na Vidmu ob Savi. 1. 9. 1922. je bil imenovan za profesorja cerkvenega prava in cerkvene zgodovine na bogoslovni šoli v Mariboru. 18. 4. 1941 je prenehalo delovati mariborsko bogoslovje. Profesor Močnik je bil izgnan na Hrvaško, od koder je odšel v Beograd, kjer je bil veroučitelj na moški realni gimnaziji in predsednik nadškofijskega cerkvenega sodišča do 11. 9. 1945. Nato se je vrnil v svojo rojstno župnijo, kjer je kaplanoval do 28. 2. 1946. Dne 7. 9. 1946 je bil imenovan za rednega profesorja Teološke fakutete v Ljubljani. Predaval je cerkveno pravo vse do lanskega leta, čeprav je bil že 10. 1. 1954. leta upokojen.

Skoraj pol stoletja njegovega dela je bilo posvečeno cerkvenemu pravu. Od leta 1922, ko je bil imenovan za predavatelja za cerkveno pravo in zgodovino v Mariboru pa vse do smrti 1969. leta je bil neutrudljiv znanstveni delavec, vzgojitelj in pravni svetovalec. V Okrožnici ljubljanske nadškofije beremo: »Pokojni je bil zelo tankočuten jurist in v svoji stroki zares velik strokovnjak. Bil je vedno pripravljen dajati nasvete in navodila.« (Okr. 1/1970). Njegovo delo bi lahko razdelili v tri področja: vzgoja bogoslovcev, cerkveno sodišče in znanstveno delo.

1. Kot bogoslovni profesor je vzgajal bogoslovce najprej z vzgledom urejenega človeka in kristjana. V sporočilih mariborske škofije je zapisano: »Bil je natančen v svoji stroki, zelo delaven in v vsem vedno na tekočem. Dobro je uporabil čas od zgodnjega jutra do večera, kot značaj v vsem urejen, kot duhovnik v vsem natančen in točen.« (Spr. 1/1970). Zvestoba in doslednost v izpolnjevanju cerkvenih zapovedi je bila tako velika, da je mogla izhajati le iz izredne ljubezni do Boga. Ljubezen do Cerkve in njenih zapovedi je skušal vliti dolgi generaciji svojih slušateljev od predlanskih novomašnikov pa vse do tistih, ki se že pripravljajo na zlato sv. mašo.

Njegova predavanja so bila skrbno pripravljena in vedno na znanstveni višini. V skriptih je upošteval vso sočasno literaturo jo obdelal s samozavestjo, solidnostjo in znanstveno doslednostjo. V najnovejšem skriptu o kazenskem pravu so sodobne teorije in mnenja skrbno analizi-

rana in preiskana. Podane sentence so na vrhu dosedanjega razvoja formalnega kazenskega prava. (Zakonsko pravo, Ljubljana 1954. Kazensko pravo Ljubljana 1968.)

2. Drugo področje, ki mu je posvečal prof. Močnik posebno skrb je bilo cerkveno sodišče. Kmalu po prihodu v Maribor je bil imenovan za branilca vezi. S kolikšno zavzetostjo je spremljal delo cerkvenega sodišča nam kaže 14 sestavkov, ki jih je v letih od 1930—1941 objavil v *Theologisch-Praktische Quartalschrift*.

Od l. 1941 do 1945 je bil predsednik nadškofijskega cerkvenega sodišča v Beogradu. Vsi člani slovenskih cerkvenih sodišč so imeli v dr. Močniku vedno zanesljivega pravnega svetovalca.

3. Tretje področje njegovega delokroga je pravno teološka znanost. Dne 31. 11. 1923 je bil v Zagrebu promoviran za doktorja bogoslovja, 5. 7. 1927 pa v Rimu za doktorja cerkvenega prava. Že leta 1922 je objavil svoj prvi članek v *Bogoslovnem vestniku* (Procesija na Sv. Rešnjega Telesa dan, 1922 292—293). Nato ga redno zasledimo v *Bogoslovnem vestniku*, v *Theologisch-praktische Quartalschrift*, *Zborniku Teološke fakultete in Novi poti*. Pomemben je njegov sestavek *Quasiaffinitas et infideles*, (*Apollinaris, Univesitas Lateranensis, Roma 1959, XIII, 80*).

Veliko veselje je imel z liturgično-rubricističnimi vprašanji (12 člankov), kjer je vidna skoraj pretirana natančnost.

V devetih člankih razpravlja o cerkvenoupravnih vprašanjih. Največ sestavkov pa je posvetil cerkvenemu sodišču in zakonskemu pravu. Ob podrobnem pregledu njegovih del dobimo podobo, ki je skoraj ne bi pričakovali, namreč: izredno sodobnost in pa aktualnost glede cerkvene zakonodaje in cerkveno pravne znanosti.

Zadnje dni svojega življenja je posvetil delu na področju kazenskega prava. O tem je pisal že l. 1931 in 1932 ter nazadnje 1965 v *Bogoslovnem vestniku*. Posnetek njegovega dela zadnjih let pa je že v omenjenem skriptu o kazenskem pravu iz 1968. leta.

Vsi sestavki izpod peresa dr. Močnika, slovenski, latinski ali pa nemški, razodevajo izredno preciznost in doslednost. Ni imel velikih ambicij po novih idejah in novih sestavih, toda v malem je bil velik in cerkvenemu vodstvu zvest do zadnjega. Tudi zadnji trenutki njegovega življenja razodevajo čudoviti red, ki ga je očitno vodil k Bogu, zato smo prepričani, da je že na sveti večer slišal besede: »Prav, dobri in zvesti služabnik, v malem si bil zvest čez veliko te bom postavil, pojdi v veselje svojega Gospoda.« (Mt 25, 23).

Stanko Ojnik

Vedno novo vprašanje: Kaj je smisel človeškega življenja

QUAESTIO SEMPER NOVA: DE SENSU VITAE HUMANAЕ

Eno izmed najbolj značilnih dejstev našega časa je globok občut nezadostnosti, nezadovoljstva tako pri tistih ljudeh, ki živijo v velikem ali celo skrajnem pomanjkanju, kakor pri tistih, ki se kopljejo v preobilju. Treba je živeti in imeti sredstev za dostojno življenje. Toda tudi tisti in dostikrat še posebno tisti, ki imajo dovolj in preveč snovnih sredstev za življenje, so mnogokrat deležni globokega izkustva, ki jim pove: Življenje ni vse, biti mora takšno življenje, ki ga je vredno živeti — gre za smisel življenja.

To vprašanje, vprašanje o smislu in vrednosti človeškega življenja obravnava Rudolf Weiler, profesor za etiko in krščanske socialne znanosti na dunajski univerzi, v knjigi »Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Vom Sinn des menschlichen Lebens«. Pri tem se naslanja na nauk drugega vatikanskega cerkvenega zbora v pastoralni konstituciji »Cerkev v sedanjem svetu«; vendar jemlje v poštev v bistvu le prvih 22 členov konstitucije, ne da bi podajal komentar v strogem pomenu. Tematika je brez dvoma med najvažnejšimi, kar jih obravnava današnja teologija. So to vprašanja teološke antropologije, vprašanja o teološkem gledanju na človeka, ki ga sploh ni mogoče obiti, če naj karkoli veljavnega in razumljivega povemo o Bogu.

Knjiga je razdeljena na tri dele: I. Vprašanje o človeku v današnjem svetu (15—39); II. Za človekovo dostojanstvo (46—117); III. Vprašanje o humanizmu brez Boga (118—146). Ob koncu je še tekst prvih 22 členov konstitucije in nato vse drugo, kar spada k dobri znanstveni publikaciji.

V uvodu avtor ugotavlja, da samo nekdo, ki spoznava samega sebe, tudi ve, čemu živi, in more svojemu življenju dati smer in smisel. Smisel življenja je torej človeku na neki način že dan, toda tako, da ga potem mora sam urediti. Vprašanje, kdo je človek in kaj je smisel človeškega življenja, ni danes prav nič izgubilo svoje aktualnosti, kakor posebej naglašata npr. tudi znana poljska marksistična filozofa Adam Schaff in Leszek Kolakowski (str. 9). Vsekakor moramo upoštevati, da v človeku sicer obstoji neizgubljivo jedro njegovega bistva; vendar pa tega »jedra« ne smemo razumeti le kot statično naravo (čeprav neke »statičnosti« ne gre tajiti), marveč tudi kot dinamično naravno moč, ki se naj — po analogiji z jedrom semena — uveljavi in oblikuje v razvitju svojih virtualnosti v smeri k cilju svojega bistva. Tudi koncil in svoji pastoralni konstituciji upošteva nova spoznanja glede historičnih in socialnih dimenzij »človeške narave«, kakor nam jih posredujejo moderne empirično-antropološke znanosti (15).

Naj tu navedemo iz Weilerjeve knjige nekatere za teološko antropologijo važnejše teme.

1. »Človek v napetosti«. — Pod tem naslovom avtor povzema najvažnejše ugotovitve glede situacije današnjega človeka. Te napetosti obstoje: med težanjem po avtonomiji in odtujitvijo samemu sebi; med močjo in negoto-

* Rudolf Weiler, Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Vom Sinn des menschlichen Lebens. Kommentar zur Pastoralkonstitution, Bachem, Köln 1968, 184 str. (To je 2. zv. Bachemove zbirke komentarjev pastoralne konstitucije. Vsega skupaj je 9 zv.).

vostjo; med bogastvom in lakoto; med svobodo in zasužnjenostjo; med solidar-
nostjo in razrednim bojem; med gmotnim napredkom in duhovnimi krizami
rasti. — Iz tega in iz še nekaterih drugih dejstev izvira izguba ravnotežja
v notranjosti človekove osebnosti in v družbi.

Vendar pa to kristjana niti od daleč še ne sme zavajati v črnogledje. Saj
ima vsak čas svoje velike možnosti, teološko govornico: svojo milost odrešenja,
svoj kairós. Sicer pa v zgodovini sploh nikoli ni bil uresničen popoln red; saj
že na podlagi tega dejstva pogosto slišimo očitke, da je krščanstvo v vseh sto-
letjih tolikokrat »odpovedalo«. To je seveda poceni očitek, če pomislimo, da je
razklanost v človeški naravi eksistencialna dediščina in da človek vedno živi
v ogroženosti svojega ravnotežja (42). Znani strokovnjak za kibernetiko H.
Zemanek je l. 1964 zapisal: »Čim bolj se ukvarjamo z elektronskimi računalniki,
tem bolj spoznavamo, kako čudovita tvorba je človeško bitje. Človek ostane
slej ko prej največje čudo stvarstva, čudo, kakršnega ni mogoče resnično doseči
z nobenim naporom. In človek se spreminja počasi. 2000 let razvoja so zanj le
majhen korak. To je pomirjujoče...« Zaupati hočemo v to, da je človek ustvar-
jen za to, da bi se izkazal na tem svetu. Če bi ne bilo tako, tedaj bi bil že
zdavnaj izginil.« (44 sl.)

Koncil opira svoj nauk na biblično gledanje na človeka kot božjo podobo
— sijaj te podobe pa ne more žareti lepše kakor v »eikon« nevidnega Boga,
to je v Kristusu (45). Odložitev t. i. triumfalizma Cerkev ne more pomeniti,
da naj se v današnji pluralistični družbi sploh ne izpovedujemo tudi javno kot
kristjane. Pač pa je potrebno, da se zavemo, kaj je bistvo vere, posebej kršča-
nske vere — in ne bo treba potem nič govoriti o koncu »ljudske vernosti«
(Volksreligion), pa naj se Cerkev še tako izkazuje kot majhna čreda, kot zna-
menje zveličanja ob robu družbenega razvoja in industrijske kulture, ki sta
izgubili »anteno« za Boga (38).

2. Krščanski humanizem danes. — Ko avtor podaja temelje
krščanskega humanizma, ugotavlja, da je k odprtosti in pozornosti kristjanov
za humanistične ideje kot povod v precejšnji meri pripomogel marksistični
humanizem, v svoji korenini oblikovan od ateističnega naturalističnega huma-
nizma 19. stol. in njegove predzgodovine (53). Drugače pa, pravi avtor, je
krščanski humanizem tisti, ki se orientira ob razodetju in dobiva svojo luč iz
razodetja; in ta krščanski humanizem je v polnosti humanizem ne v smislu
polne posesti vse resnice, marveč humanizem, ki je s pomočjo razodetja še na
poti kakor vsak drug humanizem, ki pa ve, da je ob pomoči razodetja na pravi
poti in da mu je poznan pravi, dokončni temelj za »vzvišeno človekovo pokli-
canost« (CS 13). — A glede dialoga kristjanov z zastopniki drugačnih nazorov
je dobro upoštevati naslednjo Weilerjevo opozorilo: Krščanski humanizem bo
mogel z neteistično (ateistično) orientiranimi humanizmi našega časa imeti
dialog le ob tehle predpogojih z vsaktere strani: Če krščanski humanizem za
vodstvo in razsvetljevanje s strani razodetja sicer sam ve, a tega vodstva in
razsvetljevanja v argumentacijah navzven ne uporablja, marveč ostane na črti
naravno danih spoznav in empiričnih dejstev; in če zgolj posvetni humanizmi
ne sprejmejo ateizma v svoje argumentacije, marveč prav tako ostanejo na
področju filozofske in naravoslovne antropološke argumentacije (54). — V tej
zvezi naj bo omenjen odgovor, ki ga je Weilerju dal Milan Machovec, profesor
za filozofijo na praški Karlovi univerzi pri forumskem razgovoru jeseni 1967
na Dunaju, ker more ta odgovor po Weilerjevem mnenju biti uvod v novi
razvoj v marksističnem humanizmu. Machovec je dejal: »Zame ne obstoji
nobena dogma ateizma. Imam dvome glede božje eksistence, nisem pa noben
predstavnik primitivnega ateizma, ki sprejema vedno materijo. Vprašanje
o Prabitju je vsekakor možno (55).«

V stiku z nekrščanskimi humanizmi je važno imeti pred očmi zlasti bistveno človekovo »odprtost« v brezmejnost, človekovo presežnost v pogledu na vsa ustvarjena bitja. V tej »odprtosti« ima svoj temelj človekova svobodnost, tako da človek ni podložen prav ničemur in nikomur, razen svojemu Stvarniku (kakor je to s poudarkom ugotavljal npr. Suarez, De legibus 1. 3. c. 1,1). Človeku so lastna temeljna eksistencialna izkustva, ki so vsaj »odprta« nasproti nekemu spoznanju Boga in se pojavljajo kot »podedovane kreposti«, dane kot dar človeški naravi Tako npr. izkustvo ljubezni, ki po Nikolaju Hartmanu (l. 1933) povedo človeku, da »tisto, kar jè, ne more biti preprosto sam zase«, marveč da »potrebuje nekoga, za katerega more biti tisto, kar jè«. Nihče ne prenese »nesmiselnosti, da bi bil tukaj zaman«; vsakdo potrebuje za to, kar jè, še spopolnitve smisla. In v ta namen nujno potrebuje nekoga drugega! Ta »moč za podeljevanje smisla« je lastna samo človekovemu duhu. K temu spada tudi neposredna vednost glede svoje lastne narave. In razen tega gotovost v pogledu na smrt, ki vedno znova postavlja vprašanje, ali je ta svet »edina resničnost« in kaj se bo morda godilo po smrti — kakor o tem govori H. Driesch v svoji »Wirklichkeitslehre« iz l. 1933... Razen tega stalni poskusi, kako omajati pričevanje duha za božje bivanje, dokazujejo na enega od najmočnejših dokazov, da naravne vesti kot pričevalke za božjo eksistenco ni mogoče spraviti k molku. (Str. 56—58.

Zanimiva je v tej zvezi téma »v večjo božjo slavo« (61 sl.), kar bi pa bilo dobro obširneje in globlje obdelati Vsekakor pa velja, da je vsak človek tako rekoč posebna božja misel, kot osebnostno bitje je poklican k lastnemu, enkratnemu poslanstvu, obdarjen z njemu lastnimi darovi in lastnostmi. Bog je človeka ustvaril kot bitje, ki naj se uresničuje v svobodnosti — človek brez lastnega delovanja in sodelovanja sploh ni dovršen. Z druge strani pa volja po totalni avtonomiji vodi nujno k totalni »odtuitvi« človeka, k totalni izgubi lastne posebnosti in dostojanstva.

3. Človekovo bistvo. — Od tega, kar avtor obravnava pod tem naslovom, naj bodo spet navedene le nekatere stvari. — Človek je po svojem bistvu »nedogotovljeno bitje« (unfertiges Wesen). Tisti nekaj, ki mu je dan, je predvsem neko spoznanje o svoji naravi, spoznanje, ki je istovetno z uvidom v najbolj splošne npravstvene resnice, ki so hkrati temeljne vrednote za človeka. V tem pogledu se človek najprej in najbolj neposredno doživlja kot »bitje, ki deluje« v pogledu na vrednote (79).

»Ustvarjalni nagon v človeku ne deluje le v smeri k vedno znova ponavljanemu razlaganju samega sebe, marveč navsezadnje k prekoračenju (preseganju) samega sebe. Njegova podoba o samem sebi je vedno večja v osveščanju glede svoje svobode, da zraste nad samega sebe. Kakor pravi J. Messner, ima človek v spoznanju svoje človečnosti ne morda izkustvo ‚pojma norme‘ ali ‚pojma poprečja‘, marveč usmeritveno podobo za svoje življenje, ki ga ima kot kulturno bitje« (80). Sicer pa je tudi Aristotelova etika usmerjena dinamično na prekoračenje, preseženje samega sebe, čeprav v razpravljanju o krepostih ne govori izrecno o tem (81).

V človeku zasledimo neki dualizem duše in telesa, materije in duha; ta dualizem se ne da odpraviti, sicer bi morali spremeniti človekovo bistvo, z druge strani pa tu dualizem ne sme prezreti bistvene človekove enote: Človek je telo in je duša, pri čemer pa seveda duhovna duša človeka napravlja specifično za človeka. — Za svoj polni razvoj človek nujno potrebuje družbe; v vsem svojem bitju je določen tudi sociološko-historično, ne da bi se seveda utopil v svojem okolju. Ravno ta družbenost pa vodi človeka k rasti njegovega duha, da prekorači samega sebe v svoji ustvarjalni predanosti, v ljubezni hot osnovni moči človeškega življenja. Obenem pa je solidarnost kot temeljni povedek člo-

vekove družbene povezanosti možna le, če človeku pripada osebnost v metafizičnem smislu. (85 sl.)

Weiler govori nato od »dostojanstvu razuma«; »dostojanstvu vesti« in odnosu med svobodo in smislom življenja. To zadnje je posebej zanimivo. Znan je trditev Leona XIII., da je »svoboda najmenitnejši dar narave«. Toda nobeno človekovo teženje ni najbrž povezano z ostrejšimi protislovji kakor ravno teženje po svobodi. Naša doba svobode je prav tako značilna po svoji najgloblji nesvobodnosti. Na ravni duha se determinizem kar najbolj trudi, da bi z ene strani tajil svobodno voljo, z druge strani pa označeval človekovo avtonomijo (99). Zato tudi ni čudno, če je toliko razlik v določanju, kaj je pravzaprav svoboda. Koncil pravi: »Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanjega siljenja« (CS 17). A ta svoboda je teološko določena: »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku. Bog je namreč hotel človeka pustiti v roki njegovega lastnega odločanja, da bi tako sam od sebe iskal svojega Stvarnika, se ga svobodno oklepjal in prišel na ta način do dovršene in blažene popolnosti« (CS). — V svobodni volji vsebovana človekova ustvarjalnost, ki je evolucionizem kot monistično-materialistični svetovni nazor sploh ne more razložiti, čeprav s tem nočemo tajiti teorije evolucije kot »univerzalnega hevrističnega načela« (105). Seveda pa obstoji nevarnost spačenja ustvarjalnosti in svobode z vsemi strašnimi vidiki in posledicami razbrzdane tehnične manipulacije. Dostojanstvo, ki ga človeku daje svobodna volja, doseže človek le tedaj, »če se osvobodi vsake sužnosti strastem in v svobodnem odločanju za dobro hodi za svojim ciljem ter si z učinkovito in preudarno vnemo priskrbi za to primerna sredstva«, med katerimi je tudi »pomoč božje milosti« (CS 17). — Človeku ni dana svoboda sploh. Naravnan je na cilj. Moč svobodnosti more postati uporniška, če se hoče odreči temu cilju. Posebna slabost človeškega duha je v tem, da prihodnost manj ceni kakor vabo sedanjega trenutka. Pametna skrb za naprej, celo za poslednjo sodbo, mora biti priborjena. Zato Cerkev tudi moli v liturgiji, naj Bog našo uporno voljo obrne k sebi (107).

Globoko v človekovo bistvo posega zlasti gotovost smrti z vsem, kar jo spremlja (107—117). — Vprašanje o smislu človeškega življenja se ne more ustaviti pred smrtjo. Človekovo življenje, ima samo tedaj smisel, če ima smisel smrt. To pa je le tedaj res, če analiza človeške eksistence vodi k tisti antinomiji, ki obstoji med gotovostjo smrti za človeka (»Sein-zum-Tode« pravi Heidegger) z ene strani in neizkoreninljivim teženjem po še nadaljnjem življenju z druge strani. Izhodiščna točka je človekovo teženje po ohranitvi samega sebe, za razliko od teženja pri živali. Vprašanje je: ali je to človekovo teženje po svojem bistvu le fizično-biološko, ali pa je smrt nekaj več kakor pa le biološko dejstvo. In če je več, se znova pojavi vprašanje o smislu življenja, namreč ravno s stališča smrti in s stališča tistega, kar je onstran materialno biološkega, torej s stališča duhovnega (107). Vsekakor imamo opraviti s tragičnim zapravljanjem v naravi, če je smrt absoluten konec. Če analiziramo izkustvo smrti, se nam pokaže, kako človek jasno ve, da se smrti ne more izogniti, a obenem v sebi nosi takšno teženje po še nadaljnjem življenju, ki ga sploh ne more izkoreniti iz sebe — zlasti še, če upoštevamo hrepenenje tudi po neumrljivosti dragih nam oseb. To, kar doživljamo v pričo smrti, postane po besedah H. Driescha »vrata k metafiziki«. Smrt človeka nujno prej ali slej postavi pred vprašanje, ali je res ta zunanji svet »edina resničnost«. Človekovemu razvijanju lastne osebnosti je v teženju po dobrem, po dovrstitvi boljšega jaza v sebi, postavljen cilj, ki ga je mogoče po vseh izkustvih v tem življenju doseči le zelo okrnjeno in celo v najboljšem primeru samo

približno. Strah pred smrtjo ni le strah pred fizičnim propadom in njegovo mučnostjo; ta strah marveč vsebuje tudi boleče vprašanje, ali nismo morda v življenju zgrešili razvitje resničnega jaza in s tem živeli mimo pravega smisla življenja. Seveda pa ta strah ne bi bil tako boleč, če ne bi stala pred našo zavestjo neizogibnost dokončnega obračuna, kakor nam govori vest, če ji le nismo delali nasilja in jo tako spravili k molku. (107 sl.)

4. Vprašanje nesmrtnosti. — Danes nam spričo gospodovanja materialistično-monističnega in evolucionističnega mišljenja bolj izrazito stopa v zavest neka šibkost tradicionalnih dokazov za neumrljivost duše; seveda pa je vzrok za to šibkost vsekakor v veliki meri ta, da gre pri tem za vprašanje, ki prizadeva naše življenje v njegovi globini in je zato priznavanje neumrljivosti nujno zadeva svobodnega odločanja, združenega dostikrat z zelo velikimi žrtvami. Ignacij Lepp pripoveduje, kako se je kot mlad študent filozofije srečal z dokazi za neumrljivost duše. »Sicer jih nisem mogel ovreči, toda prepričali me niso. Deset let pozneje, ko sem prišel do tega, da sem veroval v nesmrtnost duše, pa sem tem dokazom rad pripisoval dokazno vrednost a posteriori.« (109. sl.)

Weiler k temu pripominja: »S tem se nočemo potegovati za to, da bi celotno vprašanje spravili na področje (religiozne) vere; hočemo le poudariti težavnost filozofsko-racionalnega dokazovanja, pa tudi nemožnost, da bi s pomočjo empirično-naravoslovne metode dojeli in verificirali celotno stvarnost naši zavesti splošno danega uvida v še naprej živeče bistvo v človeka« (110).

Vendar nam celo evolucionistično gledanje na »fenomen človeka« podaja dobre argumente v prid trditvi, da ima snovno stvarstvo svoj »podaljšek« in nadaljevanje v neuničljivem duhovnem bitju, da se torej snovni evolucionizem podaljšuje v smeri k »duhovnemu evolucionizmu«, kakor pravi Ignacij Lepp. Tu si moremo poklicati v spomin pričevanje, ki ga dajejo dela Teilharda de Chardina, čeprav v njih mnogokrat srečamo ne toliko strogo znanstvenega izražanja in obravnavanja kakor pa veličastno miselno fascinacijo. Sicer pa najdemo navsezadnje isto idejo tudi na osnovi statično pojmovanega reda v stvarstvu in biti — tudi po tem tradicionalnem statičnem pojmovanju so snovna bitja v svojih stopnjah naravnana k duhovnemu in neumrljivemu (110).

Spet pa je treba priznati, da nas poudarjanje evolucionističnega življenjskega procesa v pogledu na celotno človeštvo kaj lahko privede v nevarnost vsesplošnega biologizma in kolektivizma, čeprav je bila nekakšna reakcija na racionalizem in individualizem, ki posamezne človekove osebe nista videla v povezavi s celoto človeštva in ostalega vesoljstva, zelo razumljiva in celo potrebna (111). Moderni evolucionistični tokovi se skušajo izmakniti težavnosti, ki jo vsebuje vprašanje o smislu človekovega življenja, tako, da pravijo: Proces posameznikovega življenja se nadaljuje v človeštvu kot celoti. Vendar se s tem dilemi vprašanja o smislu življenja ni mogoče izogniti; saj se to vprašanje postavlja samo duhu. Duh pa se ne more zadovoljiti z »velikimi dejanji prihodnjega razvoja«; kajti v tem primeru »upanje« sploh ni nekaj resnično duhovnega, kar edino bi moglo zadovoljiti duha (ki pa je pri človeku seveda duh v snovnosti, v telesu). Posameznikov »iztok v kolektivni tok življenja« bi bil za posameznega človeka — in zato pravzaprav tudi za celoto — nagla ustavititev stalnega procesa zorenja in korak nazaj; smrt bi bila nazadovanje, ki bi ga ne bilo več mogoče popraviti. Če bi bit človeka, ki se zaveda samega sebe, stopila nasproti smrti samo zato, da bi spet ugasnila, potem bi ta bit, ki se je po tako dolgotrajnem razvoju materije pojavila kot »krona« tega razvoja, ne imela pravega smisla.

Milan Machovec skuša smiselnost smrti (in torej tudi življenja) utemeljiti s tem, da pravi: »Če ne morem odstraniti svoje smrti, jo vsekakor morem vklju-

čiti v svoje življenje« in se umiriti ob zavesti, da sem »spolnil svoje poslanstvo in torej lahko grem, ko je prišel čas za odhod«, potem ko je moje »individualno življenje, pojmovano kot stalno zorenje« prišlo do svojega konca (114). — V čem pa je kriterij, ki mi pove, da je moje življenje izpolnjeno in da sem dozorel? Kdo pa more sploh kdaj reči o sebi, da je »spolnil svoje poslanstvo« v celoti? Kaj pa je mogoče odgovoriti npr. na vprašanje o smrti mladega človeka in o vsej bolečini, ki to smrt obdaja? Le po krščanskem gledanju je tudi smrti takega človeka mogoče dati veličasten smisel, ki se ne ustavlja pri odrešenjskem in zveličavnem individualizmu. Bog človeka pritegne v Kristusovo velikonočno skrivnost, ki se bo v polnosti dovršila ob koncu sveta na celotnem človeštvu, ne da bi se individualnost in osebnost posameznega človeka utopila v brezosebni celoti. »Bog je človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti... S trdnimi razlogi predložena vera... razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobi glede prihodnje usode; obenem pa omogoča, da smo v Kristusu povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko nam daje upanje, da so dosegli pravo življenje pri Bogu (CS 18,2).« Tudi človek, ki umira v zavesti, da nikakor ni spolnil svojega poslanstva, more dati smisel svoji smrti in življenju: v priključitvi na umrlega in poveličanega Kristusa mu umiranje lahko postane zadnje dejanje kesanja in obenem upanja, ki ne osramoti (prim. Rimlj 5,5).

Navsezadnje sklepa Machovec ne dosti drugače, kakor je to storil Epikur, čeprav ga kot neeksistencialist odklanja: naj si človek spriči neizbežnosti smrti pomaga z »mirno resignacijo«, pri čemer se more naslanjati prvič na vidik izpolnjenega poslanstva, drugič pa na vključitev v »proces življenja«. To »kozmično občutje« (ki ga je v sklicevanju na Einsteina mogoče imenovati »kozmično religijo«), temelji na neki kontinuiteti rodov, enoti ljudi v veselstvu in na absolutnih prvinah, ki se nahajajo v naziranjih in idealih časa. Iz tega pri-teka — trdi Machovec — realni in univerzalni humanizem namesto religiozne utvare. (114 sl.) »Življenje najde svoj smisel v današnjem dnevu, v preprostem delu, v ljubezni in človekovem sožitju z drugimi ljudmi. Vendar ni več izgubljeno v sedanosti, marveč živi v zgodovini in v bratovski edinosti z večnostjo. Potem je ‚vse eno‘, ne več v skeptičnem smislu, v občutju nizkosti in minljivosti, marveč v smislu dvignjenja duha nad vse nizko, nečloveško — na raven človeka kot najznamenitejšega pojava v veselstvu« (115).

Samo če bi se mogel človek zadovoljiti s takšnim »dvignjenjem« in s takšno »večnostjo«! Seveda pa je v tem razmišljanju povedano mnogo takega, mimo česar tudi kristjan nikoli ne sme iti; saj ravno Kristus z vsem svojim bitjem in ne le z naukom človeka kliče k sočlovečnosti na najbolj radikalen način! To je na skoraj neprekosljiv način izrazil sv. Frančišek Asiški v svoji »Sončni pesmi«, ki gleda kristjana povezanega ne le z vsemi ljudmi, marveč tudi z »bratovskim veselstvom«. Sv. Frančišku je celo smrt »sestra« — ne sicer sama na sebi, pač pa zaradi tega, ker je zadaj za smrtjo kristjanu treba videti ljubečega Boga, ki napravlja, da smrt postane za človeka pot k očiščenju in k popolni predanosti nasproti Bogu, ki je po svojem bistvu ljubezen sama in ki zato v stvareh, poklicanih k notranjemu občestvu z Bogom, ne trpi niti sence nepopolnosti (117 in 145 sl.).

Krščanska antropologija razsvetljuje zadnjo uganko »bolečine in smrti« (CS 22,6), čeprav zadržanost vere ni odstranjena. Življenje ima samo tedaj smisel, če najdemo poslednji smisel trpljenja in smrti. Tega poslednjega smisla pa ni mogoče najti, »če ni ljubečega Boga« — je dejal J. Messner (145). Trpljenju je smisel mogoče najti le, če stoji z božje strani v službi očiščujoče ljubezni, s človekove strani pa v službi predane ljubezni. S svobodnim prestajanjem trpljenja in s sprejemom smrti more človek Bogu darovati nekaj takega, nad čemer samo on razpolaga — s tem pa postane deležen srečanja z očiščujočo Lju-

beznijo. To je resnično omogočeno le s Kristusovo skrivnostjo. S svojim trpljenjem nam je Kristus »dal ne samo zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah, ampak nam je tudi odprl pot« (CS 22,3). V sklepni poslanici, naslovljeni na bolne in trpeče, pravi drugi vatikanski koncil, da obstoji »edina resnica, ki more pojasniti skrivnost trpljenja in brez slepila potolažiti: vera in združenje z Možem bolečin, s Kristusom, božjim Sinom, ki je bil za naše grehe in naše zveličanje križan«, ki pa je tudi poveličan vstal od mrtvih ter s tem »s svojo smrtjo uničil smrt in nam v obilju podelil življenje, da kot sinovi v Sinu kličemo v Duhu: Aba, Oče!« (CS 22,6).

Pri uresničevanju smisla svojega življenja naj človek s svojo svobodno dejavnostjo tudi sam sodeluje. Zato pripominja koncil: »Gotovo kristjana bremeni nujnost in dolžnost, da se za ceno mnogih skrivnosti bojuje zoper zlo in da pretrpi tudi smrt« (CS 22,4). A vse to ni nazadnje nekaj izgubljenega in brezupnega: »pridružen velikonočni skrivnosti bo (kristjan) šel, ko je bil upodobljen po Kristusu v njegovi smrti, okrepljen z upanjem vstajenju naproti... To velja ne le za kristjane, ampak tudi za vse ljudi, ki so dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednji človekov poklic v resnici samo eden, to se pravi božji, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (CS 22,4.5).

Zadnji odgovor na smisel življenja nam daje vera v Kristusa, božjega Sina, ki s podeljevanjem Svetega Duha človeka napravlja za božjega otroka. To pa presega sleherni razum (prim. Rimlj 11, 33). Kaj to pomeni, je mogoče nekoliko globlje zaslutiti samo v notranjem dialogu z Bogom. In Bog hoče, da človek pri uresničitvi (in s tem pri odkrivanju) smisla življenja tudi sam sodeluje.

Zdelo se je koristno navesti nekaj več vsaj iz nekaterih poglavij knjige, ki govori o smislu človeškega življenja. Danes je ta téma pač še mnogo bolj živa, kakor pa je bila npr. ob začetku našega stoletja. Navsezadnje mora zlasti današnja teologija (z njo pa oznanjevanje) odgovarjati v luči Kristusove skrivnosti v prvi vrsti ravno na vprašanje: Kaj je človek, čemu živi, čemu trpi, se bori in umira? (Vprašanje, ki si ga je pred obličjem smrti postavil — v »Podobah iz sanj« — slovenski pisatelj I. Cankar: »Človek, povej, kako si živel, komu živiš!«). Odgovarjanje na to vprašanje bi moralo bolj ali manj razločno biti navzoče pri vseh temah teologije in oznanjevanja. V ta namen more biti Weilerjev komentar (čeprav ni to komentar v strogem pomenu prvih 22 členov pastoralne konstitucije »Cerkev v sedanjem svetu«) biti dober pomoček, zlasti ker bravec v njem lahko najde pobudo in literaturo za poglobljen študij tistih vprašanj, ki bi nas po 2. vat. koncilu še posebno ne smela pustiti pri miru.

Anton Strle

K. Hörmann, **Lexikon der christlichen Moral**. Innsbruck (Tyrolia) 1969, 1392 stolpcev + 25 str. literature in stvarnega kazala.

Moralna teologija išče danes svoj biblični in pokoncilski obraz, pa bolj življenjsko metodo. Iz samozavestne fevdalistične dame, ki vsem ukazuje, hoče postati stewardesa, ki na poti k sreči vsem služi. Zaradi naglega razvoja fizičnega in duhovnega sveta ter zaradi nešteti novih spoznanj svetnih in teoloških znanosti se je nagrmadilo mnogo novih moralnih problemov, ki jih s tradicionalnimi prijemi moralna teologija ne more več zadovoljivo rešiti. Marsikatera pretekla rešitev se je poleg tega danes pokazala aprioristična. Glede nekaterih osnovnih moralnih vprašanj vlada med samimi katoliškimi teologi pluralizem, npr. glede določljivosti naravnega moralnega zakona. Tudi v katoliški Cerkvi se pojavlja močno situacionistično mišljenje, na drugi strani pa sta stari juri-dizem in formalizem še vedno potentna. Moralnoteološke literature je danes toliko, da je skoraj nepregledna.

Ali je mogoče v tem stanju napisati moralnoteološki leksikon, torej zbrati doseganja najpomembnejša moralna spoznanja, koncizno in razumljivo predstaviti najpotrebnejša in življenjsko verodostojna moralna načela, končno pa predložiti vsaj najbolj tipične rešitve za sodobno krščansko življenje? Ali je mogoče, da tako zahtevno in obširno delo napiše en sam človek, čeprav je tako sposoben kot profesor dr. Karl Hörmann, predstojnik moralnoteološke katedre na dunajski univerzi?

Avtor obravnava 250 značnic oz. moralnoteoloških predmetov. Posamezen predmet postavi v obilno luč sv. pisma, tradicije in cerkvenega učiteljstva (posebno zadnjih papežev in 2. vat. cerkv. zbora). Pogosto ga obdela filozofsko, psihološko in sociološko ter pokaže njegov zgodovinski razvoj. Redno ga ovrednoti s stališča krščanskega življenja. Prizadeva si, da bi pokazal, kako moralno dobrotno v življenju postopno uresničiti. Sedanji teološki problematiki se izogne, če le more, kar se največkrat izkaže kot dobro, saj je leksikon namenil predvsem praktični uporabi, to je osnovnemu moralnoteološkemu študiju in duhovniškemu ter laičnemu apostolatu. Zaradi istega razloga opušča tudi manj važne delitve nekaterih pojmov in obširno obravnava vprašanja iz specialne moralke.

Na koncu obravnave posameznega predmeta navaja obširno literaturo o njem. Ta literatura, ki obsega domala vsa pomembnejša moralno-teološka dela zadnjega desetletja v nemščini, francoščini, angleščini, italijanščini, španščini in holandsščini, je namenjena strokovnjakom in tistim, ki hočejo predmet dalje študirati ali si o njem pridobiti podrobnejše znanje.

Posamezni predmeti so, splošno rečeno, dobro obdelani. Nekatero obdelavo so prave monografije, npr. o naravnem zakonu (42 stolpcev). Razumljivo pa je, da nekatere enote v tako zahtevnem delu niso povsem uspele; tako je npr. moralno dejanje blede orisano, pomen refleksnih načel, posebno probabilizma, v primeru dvomeče vesti premalo izrazit, razlika med materialno in formalno moralnostjo nezadostno označena, kazuističnih primerov bi moralo biti v enotah osnovne moralke več.

Idejno in vsebinsko se Hörmann naslanja na novejšo probirane avtorje, posebno na B. Häringa in Mausbach-Ermeckeja. Verjetno pa je premalo upošteval nekatere važne vidike, ki so jih vnesli v moralno teologijo K. Rahner, npr. o pomenu osnovne usmeritve v moralnem življenju in o težkem dobrem dejanju, O. Lottin, npr. o nadnaravnosti moralnega dejanja, J. Fuchs, npr. o delitvi sodbe vesti na sodbo o izvrševanju dejanja in o izvrševanem dejanju.

Avtor se zvesto drži nauka cerkvenega učiteljstva, kar daje delu posebno tehtnost. Menimo pa, da nekaterih možnosti v okviru tega učiteljstva ni izkoristil, posebno možnosti nauka 2. vat. cerkv. zbora, npr. za pojasnitev moralnega zakona situacije (prim. Denz. 3918—3921; CS 11, 14, 16, 23—31 itd.). Tudi

ni upal na podlagi cerkvenega nauka predložiti konkretnjših izpeljav, npr. glede zakonskih odnosov, homološke osemenitve.

Za problemom, kako daleč naj se pri predstavljanju delikatnih vprašanj in predlaganju še delikatnejših aplikacij spušča, je Hörmannu verjetno največ težav povzročala metoda podajanja. V moralni teologiji je delitev snovi v enote težko in nikdar splošno zadovoljivo rešeno vprašanje, nevarnost ponavljanja, gostobesednosti in moraliziranja je velika, izrazoslovje je občutljivo, delitve pojmov so številne itd. Hörmann je problem metode zgledno rešil. Govori nam preprosto in vendar znanstveno, v plemenitem slogu. Označitev pojmov je navadno presenetljivo enostavna, toda dovolj izčrpna, obdelava spornih vprašanj je diplomatsko iznajdljiva, delitev snovi v posamezne enote in njih omejitev je dovolj naravna itd.

Hörmannov leksikon je prvo tovrstno delo na nemškem področju. Če pomislimo, da je pisatelj imel za zgled leksikonifikacije moralno-teološke snovi samo Palazzini-Galeanov 'Dictionarium morale et canonicum' (Roma 1966), ki pa je po miselnosti, vsebini in metodi še v okviru predkoncilске moralne teologije, potem moramo reči, da je Hörmannovo delo pionirskega značaja. Kot tako je zelo dobro uspelo: predvsem zaradi prvovrstne metode, teološke uravnovešenosti med starim in novim, postoralne modrosti, biblične in koncilске prepojenosti.

Nobenega potrebnjšega priročnika za moralnoteološko znanje ne pripočam slovenskim apostolskim delavcem in študentom teologije bolj kot Hörmannov leksikon.

Š. Steiner

Studia moralia, I—VII, Rim 1963—1969 (Ed. Ancora I, Desclée II—VII). Izdala Academia Alfonsiana (Rim).

Med publikacijami, ki jih Teološka fakulteta v Ljubljani prejema v zameno za Bogoslovni vestnik, je tudi zbornik *Studia moralia*. Izdaja ga Academia Alfonsiana (Inštitut za moralno teologijo pri Lateranski univerzi v Rimu), ki jo vodijo redovniki-redemptoristi. Inštitut je bil osnovan leta 1957 in sicer samo za redovnike, redemptoriste. Leta 1960 pa je bil priključen Lateranski univerzi in je tako dostopen vsem, ki se žele izpopolniti v moralni in pastoralni teologiji. Namen Inštituta je »studia moralia et pastoralia secundum temporum progressus et necessitates promovere« (Statut 1). Temu namenu naj služi vsakoletni zbornik razprav, pri katerem poleg profesorjev Inštituta sodelujejo tudi moralisti in pastoralisti iz vsega sveta.

Vsebinska vsakoletnega zbornika je dokaj različna. Posebej je potrebno poudariti, da je na nekaterih področjih moralne teologije storjeno pionirsko delo. To zlasti velja za biblično moralno teologijo. Na splošno bi mogli reči, da se avtorji niso zadovoljili le z izhrojeno potjo, marveč so iskali neobdelana področja moralne in pastoralne teologije.

Vsi doslej izšli zvezki, razen prvega, prinašajo na zadnjih straneh kratka poročila o delu omenjenega Inštituta. Razprave so napisane v latinskem, italijanskem, francoskem, španskem, nemškem in angleškem jeziku.

Namen pričujočega poročila je prikazati vsebino sedmih doslej izdanih števil zbornika. Temu ali onemu bo s tem odkrita tematika današnje moralne in pastoralne teologije. Morda bo s tem v njem naraslo tudi zanimanje za omenjena vprašanja. Ustavimo se sedaj pri posameznih številkah zbornika.

Prvi zvezek (1963, 450 strani) prinaša deset razprav, vse izpod peresa profesorjev Inštituta. Znani moralist B. Häring govori o prizadevanjih za obnovo in poglobitev moralne teologije. Avtor naglašja, da je današnji, laično usmerjeni etiki potrebno pokazati npravnost, ki bo usmerjena kristocentrično. To je mogoče doseči le po zakramentih, ki so »forma totius vitae christianae«. Patrolog F. X. Murphy v svoji razpravi govori o glavnih idejah moralne teologije pri cerkvenih očetih in to sta: hoja za Kristusom ter obnova božje podobe v človeku. L. Verecke piše o zgodovini moderne moralne teologije ter ugotavlja, da je za dobro razumevanje nujno potrebno poznati čas in pri-

like (duhovne in materialne), v katerih so nastajala dela moralistov v preteklosti. A. Hortelano primerja moralno teologijo in ekonomijo. Ni dvoma, da je bodočnost sveta v marsičem odvisna prav od ekonomskih rešitev. Zmotno je obe vedi pretirano združevati ali pa jima odrekati neko povezavo v luči Kristusovega misterija. Filozof T. Fornoville razpravlja o eksistencializmu in etiki. Razprava biblicista A. Humberta je posvečena izpolnjevanju zapovedi v spisih apostola Janeza (evangelij in prvi list). Biblična moralka se je razvila šele v zadnjih desetletjih in nam je odkrila premnogotero evangelijsko resnico. Izpolnjevanje zapovedi je znamenje ljubezni in občestva z Bogom in Kristusom. J. Endress razpravlja o vlogi kreposti razumnosti za človekovo нравno življenje. D. Capone pa v najdaljši razpravi zbornika prikaže nauk sv. Alfonza o izvestnosti in vesti.

Zadnji dve razpravi sta posvečeni pastoralni teologiji. S. O'Riordan govori o naravi in vlogi pastoralne psihologije kot teološke znanosti, A. Regan pa daje oris teologije oznanjevanja božje besede.

Drugi zvezek (1964, 336 strani) najprej prinaša tri razprave posvečene bibličnim temam. J. Buijs povezuje moralno teologijo in govor na gori. J. Endress pa poudarja, da katoliške moralke ni mogoče zgraditi samo na osnovah svetega pisma. Potrebno je upoštevati tudi druge znanosti, zlasti moralno filozofijo oz. naravni нравni zakon. Biblicist R. Koch prinaša na dan zanimivo temo o hoji za Bogom v Stari Zavezi. Preroki SZ (Ozej, Amos, Jeremija...) postavljajo Boga kot zgled, ki ga je treba posnemati. D. Capone nadaljuje razpravo začeto v prvem zborniku o izvestnosti in vesti pri sv. Alfonzu. A. Hortelano razglablja o krščanski moralni nadsvesti. Letani ni zgolj nekaj neosebnega in abstraktnega, marveč pomeni klic osebnega Boga, ki se nam razodeva v zgodovini odrešenja po Kristusu in v Keruvi. K. O'Shea v svoji razpravi govori o dejanju vere, ki mora biti temelj vsega нравnega življenja ter hkrati razumski in spoštljiv pristanek Bogu, ki se nam razodeva in nas kliče k sebi. B. Peters načenja povsem novo vprašanje, ki se pojavlja šele v našem času in sicer o vrednosti človekovega intimnega življenja. Današnja tehnika, farmakologija, posega v svetišče človekove osebnosti in je zato potrebno določiti meje njenih posegov.

Naslednji dve razpravi sta posvečeni pastoralni teologiji. S. O'Riordan govori o naravi pastoralne teologije na splošno in posebej še o njenem odnosu do drugih teoloških ved (dogmatike in moralke). B. de Margerie obravnava praktično vprašanje in sicer o vzgoji za ljubezen in socialno pravičnost po zakramentu pokore. Obžaluje, da nekateri avtorji tem vprašanjem posvečajo premalo važnosti, saj ima to težke posledice v narodnem in mednarodnem življenju.

Zadnja razprava izpod peresa T. Fornovillea želi kritično analizirati knjigo F. Jeansona z naslovom »La Foi d'un Incroyant« (Paris 1963).

Tretji zvezek (1965, 442 strani) prinaša trinajst razprav in sicer s področja fundamentalne in socialne moralke ter še nekatera danes pereča vprašanja. B. Häring govori o vrednotah in lestvici vrednot v krščanstvu. L. Owens razpravlja o Aristotelovem pojmovanju etike kot teoretične in praktične vede. Aristotel namreč gradi svojo etiko na človeku, njegovi kulturi in delovanju. E. Hamel v svojem precej obširnem članku piše o epikiji, njenem obsegu pri raznih starejših in novejših avtorjih. D. Capone pa nadaljuje in zaključuje svojo razpravo o izvestnosti in vesti pri sv. Alfonzu.

L. Vereecke obravnava gledanje G. De Ockhama na odnose med področjem in družbo. J. Endress govori o institucijah (svetnih in cerkvenih), ki so danes postale predmet osporavanja ter išče vzroke takšnega stanja (pri podložnih in nadrejenih). S. O'Riordan razpravlja o avtoriteti in pokorščini in sicer ozirajoč se na zaključke socialnih psihologov. P. Lippert objavlja del svoje doktorske disertacije in sicer o krščanskem življenju kot pričevanju v odnosu do nevernih. Avtor se sklicuje zlasti na prvi list apostola Petra.

T. Fornoville govori o teizmu in ateizmu in sicer s filozofskega stališča ter o možnosti dialoga. H. Stenger prispeva pastoralno-psihološko štu-

dijo o spreminjanju oblik verovanja: od naravne do razodete vere, od otroške do zrele vere, od idejnih verskih zmot do osebnega dialoškega odnosa z Bogom. A. Regan v zelo zanimivem članku obravnava presajevanje človeških organov ter ugotavlja, da krepost ljubezni do bližnjega opravičuje to dejanje.

Zadnji dve razpravi sta posvečeni celibatu oz. vzgoji za čistost. Znani moralist Ph. Delhaye prinaša zgodovinske beležke o duhovniškem celibatu. P. Mietto pa razpravlja o čistosti in vzgoji za čistost pripravnikov na duhovniško in redovniško življenje. Avtor se zlasti ozira na cerkvene predpise in navodila.

Četrty zvezek (1966, 392 strani) je ves posvečen zadnjemu koncilskemu dokumentu pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu. Mnogi izmed profesorjev omenjenega Inštituta so na Koncilu sodelovali in imajo zato njihove razprave še posebno vrednost. To potrjuje že prva razprava B. Häringa z naslovom »Moralna teologija na razpotju«. F. X. Murphy podaja splošni uvod v pastoralno konstitucijo in njeno problematiko ter problematiko našega časa. L. Vereecke kot zgodovinar spremlja razvoj nekaterih vprašanj, ki so tudi na 2. vatikanskem koncilu našla svoje mesto (družina, kultura, ekonomsko in politično življenje) skozi srednji vek do Leona XIII. D. Capone obravnava antropološko temo o človekovi vesti in osebnosti v prvem delu pastoralne konstitucije. R. Koch primerja biblično antropologijo (Geneza 1—11) s prvim poglavjem pastoralne konstitucije (Dostojanstvo človekove osebe, 11—22). Antropologiji je posvečena tudi razprava A. Regana o človekovi bogopodobnosti kot temelju njegovega dostojanstva. S. O'Riorden prav tako obravnava koncilsko antropologijo in sicer s teološkega in psihološkega vidika. A. Humbert pa je našel v pastoralni konstituciji spodbudo za študij odnosa prvih kristjanov do svetnih dobrin. J. Endress govori o »povrednotenju« sveta v istem koncilskem dokumentu, saj je prav v tem velik korak naprej v današnji teologiji. T. Fornoville kritično ocenjuje pastoralno konstitucijo in njeno gledanje na izvor ateizma ter ugotavlja nekatere pomanjkljivosti.

B. Häring posveča svoj drugi članek v istem zborniku problemu družine. A. Hortelano pa obravnava vprašanje spreminjanja struktur Cerkve v svetu, čigar socialno-ekonomske strukture so se popolnoma spremenile. J. De La Torre obravnava vprašanje verske svobode in konfesionalne države. Zadnjo razpravo četrtega zvezka je napisal F. X. Murphy in obravnava problem vojne.

Peti zvezek (1967, 372 strani) prinaša med drugim tudi razpravi dveh hrvaških moralistov: J. Kuničića in M. Valkovića. J. Endress podaja kritične opombe na dve danes zelo razširjeni teoriji o nastanku človeške vesti: sociološko in biološko. Avtor sicer priznava sociološke in biološke vplive na formiranje vesti, vendar poudarja, da to niso edini niti najvažnejši činitelji. H. Boelaars razpravlja o mnenju nekaterih avtorjev, da se »normalen« (zdrav) človek **more** varovati tudi samo materialno velikega greha. R. Frattalone objavlja del svoje disertacije o naravni in nadnaravni antropologiji v prvem listu apostola Petra. R. Corriveau nam predstavi nauk apostola Jakoba o povezavi vere in človekovega npravnega življenja (udejstvovanja). S. O'Riorden v svoji razpravi govori o veri, ki je odgovor na božje razodetje in ljubezen ter o našem izkustvu Boga po veri in v veri. J. Kuničić in A. Regan vsak v svoji razpravi obravnava in delno polemizirata o dopustnosti presajevanja človeških organov ter o motivih takšnega postopanja. A. Regen poudarja, da le krepost ljubezni opravičuje to dejanje, J. Kuničić pa navaja še druge razloge. M. Valković se spuša v dogmatični in pastoralni nauk o eklezialni (socialni) razsežnosti zakramenta pokore. R. Van Kessel v zelo dolgem članku (90 strani) piše o sakralnih temeljih človekovega spolnega (zakonskega) življenja. L. Buijs govori v kakšnem pomenu je zakonsko življenje »remedium concupiscentiae«. K. O'Shea z razpravo o bodočnosti pridiganja zaključuje peti zvezek zbornika *Studia moralia*. Poudarja, da nam je naš čas prinesel tako imenovani kerigmatični način pridiganja. Sedaj

se postavlja zahteva, naj bo pridiganje tudi antropološko, se pravi na način, kakor verniki verske resnice doživljajo. Zato je potrebno, da ima pridiganje tudi dialogalni značaj, kar je mogoče doseči le v manjših komunitetah.

Šesti zvezek (1968, 446 strani) obsega enajst razprav. Bibličist R. Koch piše o pojmovanju morale v Stari Zavezi. V začetku je zlasti poudarjen moralni imperativ (dekalog), nato morala posnemanja (imitacije), ljubezni do Boga in bližnjega. B. Häring daje zanimiv prispevek o ekumenski etiki v luči nauka »sola fides« (protestanti). Dobra dela so sad vere. Krščanska etika je utemeljena v veri in je za vero odprta. G. Therrien govori o moralnem spoznanju v Pavlovem pismu Rimljanom: moralno spoznanje poganov (1, 28), Judov (2, 17—18) in kristjanov (12, 2) s posebnim ozirom na odnos do slabotnih v veri (14, 22—23). J. Endress podaja in kritizira nauk anglikanskega teologa J. Fletcherja, da je le ljubezen do bližnjega edina norma nravnega življenja. Vsako človeško dejanje je indiferentno: moralno kvalifikacijo mu dá šele namen (ljubezen). T. Fornoville nam predstavlja ateisti in marksista R. Garaudyja. Razprava bo zelo dobrodošla vsem, ki se trudijo za iskren dialog med ljudmi različnih nazorov. H. Boelaars prispeva zelo zanimivo razpravo o prisegi. Avtor najprej podaja biblični in zgodovinski razvoj pojmovanja prisega, nato pa še pomen prisega v današnjem, sekulariziranim svetu. A. Regan razpravlja o vrednosti človeškega življenja s posebnim ozirom na nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Podrobneje razlaga zlasti zapoved »Ne ubijaj!« tudi z ozirom na razne okoliščine človeškega življenja. A. Hortelano se ukvarja s problemom pluralističnega duhovništva. Ves način današnjega življenja postavlja nove zahteve tudi pred institucijo duhovništva, ki se mora vedno bolj prilagoditi potrebam časa (narodom, kulturi, tehniki, družini...). T. Van Balen prispeva dolgo zgodovinsko razpravo o zakramentu pokore v 13. stoletju s posebnim ozirom na kanon 4. lateranskega cerkvenega zbora (1215 l.), da se morajo verniki vsaj enkrat na leto izpovedati svojih grehov. L. Vereecke prav tako prispeva zgodovinsko razpravo o moralnem nauku francoskega humanista F. Rabelaisa. R. Roy pa govori o sodelovanju pri slabem dejanju v moralni teologiji sv. Alfonza Liguorskega.

Sedmi zvezek (1969, 339 strani) prinaša to posebnost, da je ves posvečen le enemu vprašanju in sicer upanju. B. Häring piše o krščanskem življenju v znamenju upanja ter poudarja, da sta vera in ljubezen tesno povezani z upanjem, ki človeka spodbuja k delu, k čuječnosti, k pravilnemu vrednotenju telesa in vsega stvarstva ter pričakuje drugega Kristusovega prihoda. S. O'Riorden razpravlja o upanju s psihološkega stališča. Ugotavlja, da se je psihologija vse do današnjih dni zelo malo ukvarjala s tem vprašanjem. D. Capone govori o Kristusu, ki je upanje človeštva in se pri tem zlasti ozira na nauk apostola Pavla in pastoralno konstitucijo 2. vat. cerkvenega zbora »Veselje in upanje«. F. X. Murphy primerja današnjo teologijo upanja s tem, kar so o isti stvari pisali cerkveni očetje. A. Fries v najdaljši razpravi tega zvezka govori o krščanskem upanju (kreposti upanja) pri sv. Tomažu Akvinskem. O krščanskem upanju v nauku zadnjega cerkvenega zbora (zlasti pastoralne konstitucije VU) govori tudi razprava F. Dingjana. Cerkev želi povedati sedanjemu svetu, kaj ona v luči vere misli o bodočnosti sveta in kako se tudi sama zalaga, da bi bodočnost bila za vse človeštvo vedno lepša, saj tudi sami moremo in moramo prispevati k prihodu božjega kraljestva med nas. H. Boelaars podaja vsebino (le delno) knjige o teologiji upanja sodobnega nemškega teologa J. Moltmanna. Na koncu avtor daje tudi nekatere kritične opombe. J. Endress pa nam predstavi pojmovanje upanja pri marksističnem filozofu E. Blochu.

Rafko Valenčič

Hubertus Halbfas: **Fundamentalkatechetik**. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Patmos, Düsseldorf, 1969².

Hubertus Halbfas je profesor učiteljišča in je ves posvečen pripravi učiteljev, ki naj bi poučevali verouk na različnih šolah. Leta 1967 je bil poklican za profesorja na Visoki pedagoški šoli v Reutlingenu. V delu »Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung« se je lotil problema odnosov med mladino in Cerkvijo. V »Der Religionsunterricht« je prikazal didaktične in psihološke osnove novega načina oznanjevanja v šoli. Halbfas je sourednik najpomembnejše nemške katehetske revije »Katechetische Blätter« v oddelku za Mladinsko cerkveno udejstvovanje. V delu »Fundamentalkatechetik« skuša položiti osnove za novo katehetsko gibanje. Delo je tako od katoliške, kakor protestantovske strani predmet živahnih razprav. Na osnovi dolgoletnih izkušenj hoče dati katehetskemu udejstvovanju nov polet.

Naslov knjige je nadvse značilen: Fundamentalkatechetik — Osnovna katehetika. Halbfasova Katehetika naj bi služila za osnovo oznanjevanja katerekoli religije in ne samo katoliške ali krščanske nasploh. Prepričan je namreč, da institucionaliziranim veram izginja osnova, ker bolj branijo institucijo in nadzgradbo kot duha in osnovo ali fundament. Treba je najti vsem religijam stične točke in tako postaviti temelje, na katerih so zgrajene vse veroizpovedi. Nevarnost za vero v današnjem času je tako velika, da je treba pozabiti na vse, kar različne veroizpovedi loči in se zbrati ob skupnih osnovah.

Vsem veroizpovedim je skupna religija. Religija je vsaka vrsta doživete religioznosti. Religioznost pa je odprtost za tisto, kar se tiče človeka, odprtost za dimenzije in globine človeka, odprtost za smisel človeka.

Religija je nadalje tista oblika človeške eksistence, ki se veže na zadnje osnove smiselnosti, od katere je osvetljena vsaka stran življenja in življenje v celoti. Kaj pa je vsebina tega osnovnega smisla, ki ga ni mogoče več preokračiti, pa ni važno. Lahko je Bog, lahko je pa tudi numinozno, ljubezen, življenje, materija, nič ali kaj drugega. Tako more biti prostovoljna angažiranost za katerokoli vsebino, ali tudi vsebino, katere izmed že obsojenih verstev, religija. Prav tako pa more biti religija tudi ateizem ali kaka psevdoreligija.

Religija je odnos do absolutnega. Absolutno pa je tisto, kar ima človek za absolutno. Kaj naj bi končno to absolutno samo v sebi bilo, pa Halbfas ne razmišlja ali ne pove. Odgovor na to vprašanje stavi enostavno ob stran. Ni nemogoče, da bi bilo absolutno tudi materija ali nič.

Religioznost je odprtost za dimenzijo globine človeka. V zadnji globini dobi pogled v onostranstvo in ko jo transcendirajo, prodre do smiselnosti, ki osvetljuje vse življenje. Človek more transcendirati samo samega sebe, sveta pa ne more transcendirati.

Ker človek sveta ne more transcendirati, mora zavzeti do sveta določen odnos. Prav različni odnosi do sveta so pripeljali krščanstvo do vseh kriz.

Halbfas nikjer ne istoveti Boga s svetom, vendar so pa meje med svetom in Bogom tako zabrisane, da ju ni mogoče ločiti, da ni mogoče določiti do kog sega tostranstvo in kje začne onostranstvo, kje je profano in kje sakralno, kaj je narava in kaj je nadnarava, kaj je čas in kaj je večnost.

V luči teh predpostavk skuša Halbfas razložiti spoznanje Boga, razodetje in vero.

Boga spoznavamo v globini resničnosti. Zato ga ne spoznavamo kot kak predmet, pač pa kot osnovo celotne resničnosti. Teologija ne more govoriti o Bogu kot predmetu svojega raziskovanja, kot govorijo o svojem lastnem predmetu druge znanosti. Boga kot bitje ni mogoče nikjer srečati. Tako teologija ne sme govoriti o Bogu kot lastnem predmetu, pač pa o celotnem svetu, ki mu je Bog osnova. Boga je mogoče spoznati v dogajanju celotne resničnosti, v dogajanju sveta nam Bog vedno znova govori. Treba je imeti izoblikovan duhovni čut, da Boga v dogajanju vidimo in spoznamo.

Tako spoznanje Boga v konkretnem dogajanju pa je tudi že razodetje Boga. To razodetje ne posreduje predmetnega znanja, pač pa človeka tako nagovori, da meče stvari in usode na ozadje smisla in pokaže človeku absolutno zahtevo

Boga. Razodetje je lastno vsem časom in ni vezano na institucionalno vero, pač pa zadeva človeka kot »religiozno bitje« ali »homo religiosus«.

Vera zato ni pristanek razodetim resnicam, tudi krščanskim resnicam, pač pa gledanje na svet in na dogajanje v svetu v luči zadnjega smisla, ki sloni na osnovi smisla.

Krščanstvo — samonajdenje človeka v Bogu po Jezusu iz Nazareta — je sicer najvišje dejstvo zgodovine, vendar je v odnosu do drugih religij samo ena izmed oblik razlage sveta. S Kristusom ni zažarela na svetu nova luč, ki že prej ne bi gorela v stvarstvu. Krščanstvo ni v primeru z izvenbibličnimi razodetji kategorialno čisto nič novega.

Krščanski verouk je eden izmed poizkusov razlagati resničnost z vero. Vendar pa ni kakih svojevrstnih tem, ki bi se razlikovale od drugih profanih področij. Da je kaka izjava religiozna, ni odvisno od vsebine pač pa od vira. Predmet religioznih izjav je cela resničnost pod vidikom brezpogojne smiselnosti. Verouk razlaga smisel konkretnega zgodovinskega dogajanja iz biblije. Zato je naša vera biblična vera in verouk bibličen verouk.

Katehetika nas uči uporabljati biblijo za umevanje in razlago sveta. Svetopisemska govorica je mitološka. Mit je slika sveta in nosi v sebi skrit pomen. Vsa umetnost je v tem, da za mitom in dogodkom dojamemo skriti pomen. Učenec se mora naučiti razlagati vse dogajanje v luči zadnjih smislov in končnih pomenov.

Katehizacija naj ne posreduje abstraktnih resnic, ki ostanejo zaradi pomanjkanja religiozne izkušnje neosnovane, pač pa naj nauči učenca gledati svet v luči zadnjih smiselnosti.

Iz takih predpostavk je predložil tudi nov načrt za verouk: 1. razred naj obdela cerkveno leto in postavi osnovni pogled na celotno religiozno dogajanje. 2. do 4. razred naj z ustreznimi besedili iz sv. pisma otroka nauči brati smisel v zgodovinskem dogajanju na svetu. Višji razredi osnovne šole pa naj v cerkveni zgodovini in katekizmu posredujejo mlademu verniku kritično religiozno presojanje vsega dogajanja. Katekizem naj mesto vprašanj in odgovorov uporablja dialog.

Brez dvoma je Halbfas pod imenom Osnovna katehetika sprožil celo vrsto vprašanj in duhovnih smeri. Prvo vprašanje zadeva dejstvo, ali je to sploh še katehetika. Gotovo ne v klasičnem pomenu, kot teorija oznanjevanja mlademu rodu. Verjetno pa tudi v najširšem pomenu ne, ker nima namena oznanjevati krščanstva, pač pa katerokoli religijo.

Druge vprašanje velja pojmovanju religije, religioznosti, vere in razodetja. Če sprejmemo Halbfasove zamisli, bi morali vse doseданje teološke študije čisto preoblikovati, če ne tudi spremeniti ali celo odpraviti. Namesto vede o Bogu bi postavili enciklopedično znanje o vsem, kar je na svetu in vse to osvetljevali z lučjo biblične smiselnosti. To pa je tako tvegan poizkus, ki bi verjetno mogel biti uspešen le v tisoč ali desettisoč primerih.

Tretje vprašanje pa zadeva zrelost učencev, ki naj bi v svoji nežni starosti bili zmožni iskati smisel vsemu dogajanju in ga razlagati v luči biblične miselnosti. To je daleč previsoko postavljen cilj. Tega otroci v predpuberteti ne zmorejo, pozneje pa le nekateri. Tedaj pa navadno več ne hodijo k verouku.

Nezavisno od katehetskih možnosti in zamisli nudi Halbfasova knjiga povod za premišljevanje o zadnjih ciljeh katehizacije v našem času. Halbfas išče pošteno novih možnosti. Če bi jih vsi z isto zavzetostjo in dobro voljo iskali, bi verjetno v doglednem času prišli do ustreznih rešitev.

Valter Dermota

Michael Schmaus, **Der Glaube der Kirche**, Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. I, M. Hueber, München 1969, 794 str.

Prof. dogmatike v Münchnu, eden od najodličnejših teologov našega časa, M. Schmaus je znan predvsem po tem, da je dogmatično teologijo skušal čim bolj približati oznanjevanju, čeprav ne v škodo resnični znanstvenosti. Njegova zelo obširna »Katholische Dogmatik« je doživela vsaj 5 izdaj in je nazadnje

obsegala že nad 5000 strani. Lahko bi rekli, da je bil M. Schmaus vsaj v praktičnem pogledu prvoborec za »oznanjevalno teologijo« v najboljšem pomenu — kristocentrično, bližnjo današnjemu življenjskemu občutju, vendar pa tako, da se nič ne oddalji od pristne božje besede, saj bi sicer mogla postati bolj ideologija nego teologija.

Zdaj pa je ta veteran v dogmatski teologiji izdal novo delo, o katerem v predgovoru sam pravi, da se od velike »Katholische Dogmatik« bistveno razlikuje ne le zaradi kratkosti, marveč predvsem v zgradbi in v podajanju. Ni to povzetek ali izvleček iz prej omenjenega večjega dela. Je marveč poleg njega samostojno delo. To novo delo je vse prežeto s kristološko temeljno strukturo, a brez neopravičljive kristološke zožitve«. Delo upošteva po možnosti vse izsledke današnje biblične vede, kolikor so pomembni za dogmatiko, pa tudi številna, v globino posegajoča vprašanja in diskusije današnje dogmatske teologije same. »Delo hoče biti z naziranjem in duhom drugega vatikanskega cerkvenega zbora oblikovani verski nauk« (str. VII). Sredi nasprotij in množstva današnjih teoloških trditev in diskusij naj bi pomagalo k pravi orientaciji in bilo tako sredstvo za informacijo kakor tudi učbenik.

Avtor sam pove, da je pričujoče delo, ki bo obsegalo dva zvezka, v svojem jedru nastalo za časa predavanj, ki jih je imel v Chicagu v ZDA v letih 1966 in 1967. Hkrati z nemško izdajo bo izšla tudi ameriška. Pripravljajo se obenem prevodi v španščino, italijanščino in japonščino. Drugi zvezek, ki je o njem rečeno, da bo kmalu izšel, bo obsegal nauk o Cerkvi in zakramentih ter mariologijo, pa tudi nauk o opravičevanju (milosti) in eshatologijo.

Pričujoči (I.) zv. ima dva dela. Prvi del (do 427) je posvečen temeljem teologije sploh, zato predvsem nauku o razodetju in o teologiji sami, seveda tudi o veri kot odgovoru na božji nagovor v razodetju. Drugi del (250—689) pa obsega kristologijo in soteriologijo; Schmaus to imenuje »Christusgeschehen und Christussein«. Zanimivo pa je, da je nauk o Bogu, tudi o Bogu stvarniku in stvarcu (tudi o angelih), obdelan kar pod skupnim naslovom, o katerem bi na prvi pogled mislili, da gre le za kristologijo in soteriologijo. Že iz tega slutimo, da nam bo delo moglo prinesiti mnogo novih osvetlitev že poznanih, a mnogokrat vse premalo s Kristusovo lučjo osvetljenih teoloških tem in traktatov.

Navedimo nekatera mesta iz knjige, čeprav morda bolj stranska.

Glede izvirnega greha, o katerem je bil pred nedavnim sprožen kar cel val diskusij, pravi Schmaus: Pismo Rimljanov »kakor tudi ostali Pavlovi spisi sicer ne poznajo formalno razvitega nauka o izvirnem grehu, kakor ga je izrekel tridentinski koncil; Pavel zlasti ne pozna pojma podedovanja greha; vendar pa se je mogel iz pavlinske teologije razviti nauk o izvirnem grehu prav do formulacij tridentinskega koncila brez nasilja nad teksti sv. pisma, ne sicer z logično nujnostjo, pač pa v smiselni povezavi s teksti sv. pisma« (str. 391). — O smrti kot posledici greha prvih ljudi (poligenizem Schmaus dopušča kot tak, ki se da spraviti v sklad z naukom razodetja in Cerkve) pravi, da je pri natančnejšem vpogledu v izvorni svetopisemski tekst, kolikor govori o prvem grehu, brez kakih neupravičenih natezanj, mogoče razumeti takole: Če bi človek ostal brez krivde, bi umiranje doživljal drugače kakor pa z grehom zadolženi človek. »Ne smrt sama, marveč izkustvo smrti je za grešnega človeka drugačno kakor za tistega, ki je greha prost. Tistega, česar bi bil človek deležen, ako bi ne bil grešil, ne moremo označiti z besedo smrt v smislu našega dejanskega izkustva. Objektivna minljivost človeškega življenja, življenja sploh, se ni z grehom v ničemer predrugačila. Tisto, kar je postalo drugačno, se nanaša na način, kako se človek etično in religiozno srečuje s svojo končnostjo in svojo minljivostjo« (378). »Brezgrešni človek bi po jahvistovem gledanju mogel dogajanje, v katerem bi naj bila zemeljska oblika eksistence spremenjena v novo eksistenco, sprejeti brez pridržka ljubeče in poslušno. Tako bi sicer človeku spremenitev ne bila prihranjena; ne bi mu bilo treba in ne bi smel živeti brezkončnega življenja v zemeljskih oblikah; vendar bi se mu pa pred umiranjem ne bilo treba nič bati; zlasti bi mu ne bilo treba imeti strahu pred Bogom, ki ga v smrti kliče k sebi. Človeku, ki je sprejet v prijateljski dialog z Bogom, ni treba pri umiranju trepetati pred Bogom« (377 sl.). — Beseda »smrt« v sv. pismu premnogokrat ne pomeni preprosto prenehanja življenja,

marveč vsebuje določeno kvaliteto smrti. Sv. pismo presoja smrt kot srečanje z Bogom. »Grešni človek — zaradi pomanjkanja popolne predanosti Bogu — nima moči, da bi smrt kot prvo življenje samega integraliral v celoto življenje. Razen tega odmeva v besedi smrt obenem predstava o večni smrti. Večna smrt pa pomeni zavrženje s strani Boga, neprenehno odsotnost Boga od človeka in človekovo oddaljenost od Boga. Mišljena je totalna smrt. Če Pavel pravi, da je z grehom prišla smrt na svet, je treba razumevanje te trditve iskati v nakazani smeri« (407). (Sicer pa so podobno razlagali neredki cerkveni očetje že zdavnaj, npr. veliki Kapadočani v 4. stol.)

Pri določanju razmerja med naravnim in nadnaravnim pravi M. Schmaus, da je treba upoštevati tudi in predvsem biblično »metafiziko«, ki je »osebnostna« (»Personalmetaphysik«), ne pa le aristotelsko, ki je »bitvenostna« (»Wesensmetaphysik«). Vendar pa priznava, da bi zašli v težave, če bi hoteli ostali le pri prvem (380—382), kakor da »aristotelske kategorije« popolnoma nasprotujejo bibličnim. — Že prej je Schmaus pripomnil, da se nikakor ne sklada z resnico, če kdo pretirano postavlja v nasprotje grško bitnostno in svetopisemsko osebno misljenje (Seinsdenken — Persondenken), čeprav je takšno skoraj apriorno nasprotovanje »grški« miselnosti danes zelo v »modi« (str. 212). — O vsem Schmausovem delu bi pač lahko rekli, da se rajši odloča za »in to in ono« namesto za »ali — ali«; Schmaus ni podoben nekaterim današnjim avtorjem, ki z razvnetostjo zametajo »grško« miselnost in »sholastične« kategorije, misleč da bodo s tem kar najučinkoviteje pripomogli k bibličnim »osebnoštim« kategorijam, res bolj ustrežajočim naši dobi — v resnici pa se morajo potem, če naj govore smiselno, tudi sami prav tako zatekati k čisto »navadnim« in celo »sholastičnim« kategorijam, to se pravi k načelom in pojmom, izvedenim iz resničnega spoznanja stvari« (glej Humani generis št. 16: Denz 2311), pa naj bi bila do tega spoznanja prišla tudi Aristotelova ali pa katera koli druga grška filozofija.

Glede prikazovanj vstalega Kristusa pravi Schmaus: Učenci so »sicer zaznali resničnost [Wirklichkeit], in to osebno resničnost; a ta resničnost je bila drugačna kakor resničnost v našem navadnem izkustvu. Bila je zgodovinska in nadzgodovinska, imanentna in transcendentna hkrati. Ravno zaradi njenega empiričnega značaja je ni bilo mogoče zaznati v njeni nasebnosti [Ansich] kakor neki prisotni predmet. Morala se je marveč prej pokazati (dati se videti). V skladu s tem so vsa Gospodova prikazovanja povezana z besednim razodetjem. Tako postanejo prikazovanja osebnotna srečanja. Tisti, ki se prikaže, ki v besedi nagovarja [Anrufende] svoje, jih poziva v občestvo življenja z njim samim. Zato pa je odgovor na prikazanje verovanje, ki je s svoje strani spet odločitev, namreč odločitev predanosti Jezusu. Kakor o vseh Jezusovih čudežih, tako moramo tudi o prikazovanjih Vstalega reči, da so dojemljiva le za tiste, ki imajo pripravljenost vere; tistim pa, ki se zapro v neveri, ostanejo nespoznatna. Njim ostane od mrtvih obujeni Kristus, kljub ontološki bližini daleč« (473). — Kolikor Kristusovo vstajenje pomeni združitev poveličane Jezusove duše z njegovim telesom oziroma popolno prešinjeno Jezusovega telesa z božanstvom in obenem združitev z dušo, moramo reči, da nihče ni bil priča tega vstajanja in da je to bil »realen dogodek ob robu zgodovine. Toda ta dogodek s svojim učinkovanjem mogočno posega v zgodovino. Jezusovo vstajenje je zgodovinsko-nadzgodovinski, imanentno-transcendentni dogodek... Jezus se ni ob obuditvi vrnil kakor Lazar nazaj v časovno-prostorni svet; Lazarjevo vstajenje označuje sv. Tomaž kot nepopolno vstajenje. Najprej je treba paziti na to, da je Lazar podobno kakor drugi, ki jih je Jezus obudil od mrtvih, spet umrl. Jezus pa ostane po vstajenju za vedno živ in kot živi trajno navzoč na skrivnosten in zastrt način ontološko v zgodovini z odrešujočo navzočnostjo. Vstali Gospod pripada drugačnemu bitnemu redu. Zato ga pri prikazovanjih učenci niso takoj spoznali. Da so ga mogli videti, je moral storiti, da je tisti bitni red, v katerega je odšel s svojim vstajenjem, spet prodril v naš izkustveni svet« (str. 456 sl.)... Prikazovanja sv. pismo »izrečno razlikuje od videnj, tj. od doživetij, katerih izhodišče in temelj dogajanja je človekova notranjost. Ta prikazovanja se tudi ne vrše ne v sanjah ne ponoči, marveč ob belem dnevu. Pavel pričuje, da je bil deležen zamaknjen in doživetij Jezusa,

ki so različna od tega, kar je doživel pred Damaskom. Pa tudi drugi učenci se zavedajo razlike med videnji in Jezusovimi prikazovanji (prim. 2 Kor 12, 1; Apd 12, 9). Prepričani so, da pri prikazovanjih stoje nasproti Jezusovi resničnosti (Wirklichkeit), čeprav tega ne morejo popolnoma razumeti. Moč resničnosti prihaja do izraza v trditvah, da je Jezus jedel in pil ter govoril z učenci. Tukaj je novi način bivanja opisan na nerefektiran način s sredstvi našega zemeljskega izkustva...« (472).

Navedeno naj bo še vprašanje o deviškem spočetju in rojstvu Jezusa Kristusa. Schmaus poudarja, da je deviškost Jezusovega spočetja in rojstva razodeta šele v novi zavezi. V stari zavezi je le neka priprava na to. »Obljubo Mesija pri Izaiju (7, 14), Mesija kot prinašavca odrešenja, in njegovega rojstva iz mlade žene so pač že grški prevajavci septuaginte razlagali kot napoved deviškega rojstva [Jungfrauengeburt]. Vsekakor Izaijevo mesto sv. Matej razlaga v tem smislu. Teza pa, da gre pri tekstih detinske Jezusove zgodbe za uslišanje molitve, ali da gre le za obliko, kako prikazati čudovito Mesijevo rojstvo, se ne sklada z besednim smislom in prezre to, kar je odločilno. Mnenje, da gre za literarno obliko, ima neki pomen, če se vprašamo po razlogu za deviškost Jezusovega spočetja in rojstva. Ta razlog pa nikakor ni v tem, da bi naj bilo poudarjeno Jezusovo večno božje sinovstvo in da bi bil zemeljski Jezusov oče neprimerna konkurenca z nebeškim Očetom preeksistentnega Jezusa, tudi ne v tem, da bi bil navadni zemeljski nastop večnega božjega Sina nevreden, pač pa v tem, da bi naj to bilo znamenje [in der Zeichenhaftigkeit]. V Jezusovem deviškem spočetju in rojstvu pride do izraza stvariteljsko-odrešujoča božja moč in lastna božja iniciativnost, bolj točno rečeno, milostnost odrešenjskega božjega delovanja, ki mu ni najti povoda v nobeni človeški dejavnosti. Deviškost Jezusovega spočetja je torej simbol, a ne simbol v pomenu jezikovno slikovito ponazarjajočega pripovedovanja, marveč v smislu realnega dogajanja. Ta deviškost je realni simbol. K najstarejšim verskim prepričanjem Cerkvi spada, da se je Marija po rojstvu Jezusa, svojega prvorojenca (Lk 1, 7; prim. Mt 1, 25) zaradi svoje totalne predanosti tisti nalogi, za katero jo je postavil Bog, in s tem Bogu samemu, odpovedala zakonskemu občevanju z Jožefom« (607).

Že iz teh majhnih navedkov iz knjige vidimo, da M. Schmaus ob vsej odprtosti za najnovejše izsledke bibličnih in drugih ved ne naseda tistemu krivemu biblicizmu, katerega je v zadnjem času večkrat ostro pogrjal H. de Lubac (biblicizem, ki gre z brezbrizno lahkoto mimo vsega izročila cerkvenih očetov in cerkvenega učiteljstva, slovesnega in rednega v vseh dobah, tudi mimo vekovite vere celotne Cerkve kot enega samega božjega ljudstva, ne da bi mu ta vera sploh kaj pomenila).

Morda komu, ki je že zelo navajen stare pregledne razdelitve celotne dogmatične teologije, Schmausova razdelitev ne bo všeč; pa tudi še kaj drugega ne. Temu je še posebno koristno poklicati v spomin to, kar pravi v uvodu k svoji knjigi Schmaus sam. Tu izrečno poudarja, da ni nameraval napisati take teologije, ki bi uporabljala ontološko metodo, pri kateri se vprašujemo najprej po tem, kaj je Bog, kaj je Jezus Kristus itd.; to bi bila pojmovna ali bistvenostna teologija (Begriffs- oder Wesentheologie), ki je brez dvoma — tako pripominja Schmaus sam — ustvarila velika dela, npr. sv. Tomaž. Schmausu je tukaj šlo za teologijo, ki bi ji mogli reči »realistična ali eksistencialno-eksistenčna« (realistische oder die existential-existentielle Th.) in ki se vprašuje najprej po dejavnosti oziroma funkciji ter razlaga božjo resnico ne prvenstveno v njeni nasebnosti (Ansichsein), marveč v njeni naravnosti na človeka. »Seveda ne gre mimo vprašanja o resnici. Vendar pa ji je pri srcu to, da bi raziskala in prikazala njeno zasidranost v življenju. Ta teologija je v bližnjem sorodstvu z načinom, kako sv. pismo samo pričuje o božjem razodetju. Njeni veliki nosilci so bili sv. Avguštin, Bonaventura, Newman, da imenujemo le nekatera imena iz preteklosti« (str. 3).

Da pa se Schmaus nikakor ni ustavljal le pri preteklosti, to dokazuje med drugim tudi zelo izrpen pregled ravno najnovejše literature k vprašanju, ki jih delo obravnava. Kar 23 strani je tega pregleda. Skupaj z njim obsegajo razna kazala ob koncu knjige celih 99 strani in napravljajo knjigo tudi s te

strani izredno uporabno. — Zlepa ni knjige, ki bi bila tako priporočljiva vsakomur, ki se zanima ali celo mora zanimati za stanje katoliške teologije prav zadnjega časa, ne le teologom in duhovnikom, marveč tudi drugim, zlasti tistim, ki imajo opraviti s katehezo.

Anton Strle

Hubertus Mynarek. **Der Mensch Sinnziel der Weltentwicklung.** Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins. F. Schönningh, München—Paderborn—Wien 1967, velika 8^o, XXXI + 500 str.

To knjigo označujejo za prvi sistematični poskus, kako postaviti krščansko gledanje na bistvo človeka dosledno in vseobsežno v perspektivo dinamično-evolucijsko pojmovanega kozmosa. Ideja razvoja na notranji način prežema sleherni kos knjige in ji daje organsko enoto. Avtor na nadpovprečen način združuje izredno erudicijo z nemajhno spekulativno sposobnostjo.

Čeprav avtor tako vsestransko upošteva evolucijo in evolucijski misli pripisuje vseobsežno veljavnost, je vendarle na docela prepričljiv način pokazal, da se njegovo gledanje jasno razlikuje od monističnega evolucionizma.

Mynarekova filozofsko-teološka antropologija pa ni zgrajena na patetično-poetični zanos, ki bolj malo računa s trezno dognanimi izsledki (sem in tja, žal, takšno ravnanje v današnji teologiji včasih spet opažamo). Mynarek svojo antropologijo namreč postavlja na širok zgodovinski in zlasti empirični material. S tem je bravcu omogočeno spekulativne ideje te knjige vključiti v stanje današnjega naravoslovja, jih primerjati z naravoslovjem in jih tudi preveriti. Ko gre za vprašanje o nastanku življenja in človeka, uporabi avtor celo kibernetiko, eno od najnovejših vej naravoslovja, z njej izsledki. Ocenjevalci te knjige ugotavljajo, da je le redkokje mogoče najti tako jasno konfrontacijo (soočenje) teologije in naravoslovja — in sicer vse v pogledu na antropologijo. Ob tej knjigi se nam pokaže, kako koristno je, če skušata filozofija in teologija vključiti vase po možnosti prav vse naravoslovne spoznave. Krščanska misel o stvarjenju, učlovečenju in končnem cilju stvarstva z ene strani ter naravoslovna ideja razvoja z druge strani stopita pred nas v novem, globoko harmoničnem razmerju. Tu moramo ugotoviti, da pravilno pojmovane naravoslovne ideje razvoja z novo lučjo osvetljujejo božje razodetje in božje ravnanje pri tem razodetju ter njegovem posredovanju skozi vse čase.

Avtor mnogokrat govori o bazalni antropologiji. Mišljena je pri tem takšna antropologija, ki vedno znova izhaja iz najnižjih bitnih stopenj vesoljstva in jih približuje človekovemu bistvu; ta antropologija torej gradi od temeljev navzgor in opozarja na stopnje bitij, ki so človečnosti analogne in se ji bolj in bolj približujejo. To zelo dobro ustreza našemu času, ko se človek tako rad neprestano sprašuje o samem sebi, o empirično-znanstvenih osnovah človečnosti in prek teh in v zvezi s temi tudi o zadnjih, »metafizičnih« vprašanih človekove podobe. Mynarekova dinamično-razvojna antropologija, kakršno zasledimo v njegovem delu, se razlikuje tako od statično-esencialistične kakor tudi od punktualno-eksistencialistične podobe človeka; vendar pa so pozitivno upoštewane in integrirane tudi vse upravičene težnje obeh teh tokov. Ob takem obravnavanju problemov, obravnavanju, ki zmeraj teži po celosti, ne pa po skrajnostih, ki se kmalu izkažejo za kriv račun, se kar razveselimo, ker čutimo tukaj tisto resnico, ki osvobaja in pripomore človeku k največji dinamiki ravno zato, ker upošteva tudi neko »statiko«.

Ker ta knjiga podaja naravnost panoramo naravoslovnih, filozofskih in teoloških spoznav o človeku in njegovem mestu v vesoljstvu, jo bo s pridom bral tako naravoslovec kakor filozof in teolog, pa tudi vsakdo, ki se sprašuje o smislu človeškega življenja v dinamičnem vesoljstvu.

Knjiga ima razen precej obširnega uvoda štiri poglavja in na koncu še obširen povzetek celotne vsebine. — *1. pogl.:* Temeljni premisleki k temi »razvoja«. To pogl. je najdaljše (1—225). Obsega dva §§: a) osnutek personalistično

pojmovane zamisli razvoja; b) vzroki razvoja (tu najdemo zavrnitev darvinizma in neodarvinizma, kolikor mislita, da morata ali vsaj moreta izključevati bivanje osebnega Boga). — 2. pogl.: Das Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung (226—278). Slovensko bi mogli reči: Smisel razvoja vesoljstva je v tem, da se človek zave sveta, samega sebe in Boga; ali bolje, v človeku se vesoljstvo zave, da je v odsevu deležno neskončnega božjega veličastva, in se zato v strmenju nad božjo dobroto in veličastvom že sedaj, ko je še na poti nasproti končnemu cilju, začinja »radovati v neizrekljivem in veličastnem veselju« (1 Pet 1, 9), v polnosti pa bo ta deležnost dosežena z nastopom »novih nebes in nove zemlje« (1 Pet 3, 13), ko bo človeštvo kot celota pritegnjeno v notranje območje samega Boga (kakor nam priča nadnaravno božje razodetje s svojim viškom v poveljanem Kristusu) in bo odsev veličastva božjih otrok prešel tudi na nerazumno vesoljstvo. — 3. pogl.: Die Freiheit des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung (279—326). Tu govori avtor o dviganju vesoljstva k svobodnosti; o človeku v njegovi svobodnosti (ki pa ni ravno svoboda *od*, marveč predvsem svoboda *za*); o Bogu kot tistem temelju, ki sploh omogoča sleherni svobodno in prirodno (naturhaft) vzrokovanje kozmosa (292 ss.); o bistvu in dostojanstvu človeške svobodnosti — Bog je pravzor človeške svobodnosti (prim. str. 326). Človek je v svoji svobodni volji z ene strani mikrokozmos in z druge strani v nekem smislu tudi mikrotheós (»bog« v malem). — 4. pogl.: Das Problem der Noogenese in philosophischtheologischer Sicht (327—344). To poglavje je za teologa še posebno zanimivo. Ob koncu je obširen *povzetek* vsebine celotnega dela (345—362).

Delo je opremljeno z obširnim znanstvenim aparatom. Opomb je na obširnih straneh več kakor za 100 strani (363—477). Nato je še 20 strani literature v drobnem tisku (478—498). Prava nemška natančnost.

Mynarek prepriča bravca predvsem o enem: Da je svet, o katerem vemo, da se na temelju silnih energij aktivno razvija, mnogo razločnejša sled Stvarnika, osebnega Boga, kakor pa je to mogoče reči o statično pojmovanem kozmosu. Evolucijsko pojmovani svet pravzaprav vse bolj ustreza pojmu Boga, o katerem pravi Kristus: »Moj Oče dela doslej, tudi jaz delam« (Jan 5, 17). Takšen svet spričuje, da je Bog Bit sama, učinkovitost, Moč, silna Energija, neprestano delujoča Pravzročnost. (Str. 348). Bog je tako rekoč Prenergija, dejansko istovetna z Ljubeznijo, o kateri govori sv. Janez kot o božjem bistvu, je neprestani nosilni razlog in temelj ter usmerjevalec vse evolucije.

Stvarjenje sveta nikakor ne stoji v nasprotju z razvojem; ustvaritev sveta je namreč tisto, s čimer čisti dej (actus purus = Bog) daje v delež samega sebe, z drugimi besedami: prebudi iz nič bitje, ki dobi v »last« dejavno bit in bitno dejavnost. S stvarjenjem dobe ustvarjena bitja omogočenje samodejavnosti, omogočenje aktivnega, razvijajočega se spolnjevanja tiste končne biti in dejavnosti, katero imajo od čistega deja. Seveda si ne smemo predstavljati, kakor da je stvarjenje takšno božje dejanje, ki je bilo enkrat izvršeno, potem pa da od njega ostane le še učinek tega dejanja — ustvarjeno bitje (to bi bil deizem). Bog pravzaprav neprestano ustvarja, neprenehoma kliče končna bitja ven iz teme nič in jih s svojo stvariteljsko močjo neprestano utemeljuje in nosi, in sicer tako v njihovi biti kakor tudi v dejavnosti. Priznati, da je vesoljstvo ustvaril Bog, se pravi iti od površja — ki ne obrazložuje sveta pojavov — v globino in dospeti do resnične utemeljitve in nosilnih »tal« (govorjeno v podobni), nosilnega dna vsega, kar koli je dosegljivo našemu izkustvu in našim matematičnim računom. In to stvarjenje, ta zadnja utemeljitev sveta in njegove dejavnosti, je utemeljitev in omogočenje razvoja kot napredovanja, utemeljitev kozmosa kot takega, ki se neprestano razvija navzgor in se spolnjuje v smeri k nekemu cilju (glej zlasti 4. pogl.). Do človeka poteka ta razvoj vesoljstva nezavestno. Človek pa nato ves razvoj pritegne v svojo zavest in tako rekoč vzame v svoje roke ter dela in organizira stvarstvo — seveda na temelju tistih vzročnih dejavnikov, ki so od Boga položeni v stvarstvo. Zavestno in svobodno s posamičnim in skupnim delom ureja in usmerja sredstva za napredek tehnike in kulture, čeprav tudi on v tem svojem delovanju in v tej svobodi ostane neprenehno zakoreninjen v osebni transcendenci Boga in

nošen od božje transcendence. Samosvest in svoboda sta tisti temeljni človekovi sili, ki človeka napravljata za edinstveno bitje, za katerega pri razvoju pravzaprav gre, za bitje prihodnosti, napredka, upanja — v smeri k tistemu cilju, na katerega meri celotni razvoj vesoljstva.

Ena od osnovnih tez Mynarekove knjige je, da so stvari razložene in da je njihov razvoj razložen v polnosti šele tedaj, če priznamo osebnega Boga. Le tedaj je namreč jasno in logično korektno podan zadnji smisel stvari in njihovega razvoja, zadnji temelj in zadnji cilj, iz katerega stvari s svojim razvojem potekajo in so nanj usmerjene. Bog je prapočelo smiselnosti razvoja sveta: razvoj sveta in znotraj njega razvoj življenja je nekaj smiselnega; nikakor ni to le slepi proces, ki bi samo slučajno dosegal svoj višek v človeku. Svojo zadnjo, najglobljo in zares pravo osnovo in oporo pa ima ves razvoj v Bogu. Nikakor ne moremo za nekaj logičnega sprejeti alternativo: »Ali Bog — ali svet s svojim razvojem«, kakor da bi svet na osnovi svojega namišljeno vseobrazložujočega, poabsolutiziranega razvoja zadostoval samemu sebi, ne da bi se bilo treba vprašati, v čem je pravzaprav zadnje dno obstajanja sveta in njegovega razvoja. Prava alternativa — tako trdi Mynarek po pravici — se namreč glasi: »Ali Bog ali nesmiselnost!«! Nesmiselnost kljub navidezni, le površinski smiselnosti! Smiselnost sveta je resnično le površinska in navidezna, če ne podstavljamo zadaj za vsem razvojem vesoljstva Nekoga, ki misli, načrtuje, hoče. Lahko bi to alternativo izrazili tudi s trditvijo: »Ali Bog ali praslučaj« kljub vsem nadaljnjim kavzalno zakonito potekajočim procesom; kajti reči moramo, da so vsi v svetu vladajoči vzročnostni zakoni, če ne temeljijo v absolutno duhovnem, osebnostnem počelu, le nekaj slučajnega, le slučajno taki, kakršni so. Brez absolutnega duhovnega počela — brez Boga — je vsa struktura vesoljstva s svojimi lastnostmi le slučajno takšna, kakršna je. Vse je le slučajno umno, urejeno, smiselno itd. (Mynarek to obravnava zlasti v 1. pogl., § 2; gl. tudi str. 349).

Zelo zmotna je misel, kakor da je mogoče zadosten razlog za vse, kar obstoji okoli nas in v nas, najti v razvoju (evoluciji) samem kot takem in da se potem sploh ni treba nič več vpraševati: kaj pa je zadnji razlog za ta razvoj in za sam obstoj vesoljstva, ki je podvrženo razvoju. Takšna misel je logično mogoča samo pri nekom, ki evoluciji sami pripisuje tisto, kar v Boga verujoči pripisujejo osebnemu Bogu. Potem gre seveda v bistvu le za zamenjavo imen — evolucija bi morala v tem primeru biti napisana z veliko začetnico, ker bi bila istovetna z Bogom.

Seveda pa si Boga ne smemo predstavljati kot nekoga (ali celo nekaj), ki so mu stvari s svojimi zakonitostmi in svojim razvojem docela zunanje in je on zunanji njim. Nasprotno, Bog je ravno zadnji, transcendentni in hkrati imamentni, omogočujoči razlog in temelj celotnega smisla in obstoja razvijajočega se stvarstva. Bog ni nikakršen »mašilec lukenj« ali razpok v stvarstvu, še manj nekaj kršitelj miru in harmonije v vesoljstvu ter odvečni dejavnik v razvoju sveta, v tistem razvoju, ki si dozdevno v vseh pogledih in na sleherni ravni zadostuje in samega sebe razlaga (glej zlasti str. 349).

Ko Janez Evangelist pravi, da je Bog ljubezen sama, ne trdi nič takega, kar bi bilo zoper božjo transcendenco — pravzaprav ravno nasprotno. To se nam pokaže ob količkaj globlji analizi ljubezni. Čim manj ljubljena oseba koga »potrebuje«, čim manj torej njena ljubezen prihaja iz nizke potrebe, iz egoističnega, samega sebe iščočega namena, čim bolj je njena ljubezen res dar, predanost nekoga, ki je v sebi harmoničen in tak, da ima sebe resnično v posesti — ne pa prepustitev nekoga, ki samega sebe sploh ne more obvladovati — čim bolj je torej v tem smislu oseba vzvišena, tem bolj prisrčna je ljubezen do nje in njena ljubezen do drugega. A Bog je v pravkar razloženem smislu neskončno vzvišen, bistveno sam sebi zadoščujoč — ker je neskončno bogat, ker je »oseba« v neskončno višjem smislu, kakor pa je človek oseba. Že naravna slutnja nam kaže, da gre razvoj vesoljstva in zgodovine v smer »edinosti človeštva v ljubezni«. Tisto, kar vodi človeštvo k enoti, k edinosti, je ljubezen — brez nje ne more biti edinosti človeštva. A to se more v bistvu uresničiti samo v Bogu in prek Boga, ker je Bog ljubezen sama in zato v nekem smislu le drug izraz za »enoto v ljubezni«. — Toda ljubezen in osebnostnost

sta bistveno soodgovarjajoča, korelativna izraza. »Edinost človeštva v ljubezni« že vnaprej ne more pomeniti nič drugega kakor najbolj prisrčno, najglobljo enoto svobodnih oseb. Pri tem torej ne more iti za enoto, v kateri se samostojnost posameznikov in njihova zavest o samem sebi nekako razpusti in izgine v množtvu, tako da nimajo več svoje lastne svobodnosti in niso več v posesti samega sebe. Kakor da bi enkratnost posameznikov morala izginiti v prid neki »nadosebi«, »celotni osebi«, »kolektivni osebnosti«. Kaj takega bi sploh ne moglo privedi k večji, globlji enoti, marveč bi bilo padec nazaj v kolektivizem, ki prezira izvirnost in raznoličnost posameznikov ter njihovih darov, s tem pa tudi uničuje rodovitne, ustvarjalne medčloveške odnose. — Končni cilj evolucije ne more biti neka »kolektivna oseba«, v kateri bi se posamezne osebe utopile. Končni cilj je marveč to, kar naravni razum nekako slutí, božje razodetje pa jasno uči: življenjska povezanost končnega z Neskončnim, zedinjenje človeštva z Bogom in med seboj, povezanost v ljubezni, ki niti malo ne bo okrnila izvirnosti in enkratnosti oseb, marveč jim bo ravno pripomogla do razcveta vseh virtualnosti. (Str. 276 in 38—40).

Ob branju te knjige bo temu ali onemu prišlo na misel, da bi se srdil, zakaj je bilo med teologi in sploh med vernimi ljudmi dolgo časa toliko nasprotovanja evolucijski teoriji. Odgovor ni preprost in bi bilo treba prej bolj od blizu določiti že vrsto »evolucionizma«, kakršnemu je nasprotovanje veljalo. Hkrati pa je treba upoštevati, da prav povsod pri vernih ljudeh vendarle ni bilo kar absolutnega nasprotovanja vsakršnemu evolucionizmu. Aleš Ušeničnik je npr. pri nas l. 1904 kot izsledek svoje razprave o veljavnosti descendenčne teorije le zapisal: »Torej ima stalnostna teorija mnogo več verjetnosti« (Izbrani spisi III. 242). Obenem je opozoril, da niti sv. Tomaž v 13. stol., še manj sv. Avguštin v 5. stol. nista videla nemožnosti evolucije vseh bitij iz pratvari, v katero je Bog položil sile, nekakšne kali in semena (o. m. 241). V »Času« pa je Ušeničnik l. 1931/32 zapisal posebej glede razvoja človeka: »A kaj, če bi se vendarle izkazalo, da se je človek razvil iz živali? ... Jasno je seveda, če bi se to izkazalo, da bomo tudi to takoj priznali. Jasno je to, saj nam gre samo za resnico. Kaj bi bili maloverni in boječi! Če takšen človekov postanek ni resnica, se ne bo nikoli kot resnica izkazal. Če se bo izkazal, je resnica, a kaj bi se resnice bali in se ji upirali! ... Ako Boga ni nevredno, da je hotel človekov individualni razvoj iz zametka, morda tudi ni nevredno, da bi bil hotel njegov rodovni razvoj iz živali. Eno ali drugo, človek ni človek po razvoju, temveč po pameti, in po pameti je človek božja podoba. Tisti pa, ki mu je Bog dal nadnaravno milost, je bil pravi človek, homo sapiens« (Izbrani spisi III, 250).

Ali pa ne postane človek v luči evolucionizma nekaj tako majhnega, nekaj, kar je »znivelizirano«, postavljeno na isto črto skupaj z brezkončnimi členi podčloveških bitij v celotni verigi razvoja? Mynarek dobro pokaže, da to ne drži. Človek ne postane nepomemben v primerjavi z drugimi živimi bitji in ni degradiran na raven drugačnih oblik snovi, čeprav trdimo, da ga nosi veletok vesplošnega razvoja in da je na neki način součinek tega veletoka. Nasprotno! Takšno gledanje šele daje polno možnost, da človek uvidi na globlji način svoje odlike in svojo izrednost, svojo posebno, od Boga mu podeljeno pravico: biti mikrokozmos (svet v malem) in celo »mikrotheós«, to se pravi — v svobodni podrejenosti Bogu — gospodovavec nad vesoljstvom (v tem smislu »bog v malem«). Človek je poklican za predstavnika vesoljstva pred Bogom, za tistega, v katerem vesoljstvo prihaja v zavestni dialog s Stvarnikom samim.

Ravno tedaj, če podstavljamo, da stoji človek na vrhuncu vekovitega razvoja celotnega vesoljstva, kolikor ga zaznavamo s čutnimi zmožnostmi, se še posebno živo zavemo svojega ontološkega in etičnega daru in poslanstva, ki ga imamo kot utelešenje vesoljstva pred Bogom, kot most od vesoljstva v smeri k Bogu (str. 345 sl.). — Če podstavljamo »bazalno«, analogno stopnjevito antropologijo, to se pravi antropologijo, ki duhovnost in druge človekove posebnosti ne pusti nastopiti nenadoma, brez vmesnih stopenj, in si ne nakopuje očitka krčevitega spiritualizma, ravno tedaj stoji pred nami svet kot nekaj grandioznega: kot veličastna hierarhična, hkrati pa v nasprotju s statično pojmovanim kozmosom kot dinamično stopnjevita stavba, ki že od začetka nosi v sebi puščico v smeri humanega in osebnostnega. V luči razvojnega gledanja

kaže vesoljstvo s svojim razvojem že od začetka v smer nečesa duhovnega, osebnostnega v tem smislu, da skozi vekove nastopajo vedno bolj komplicirane oblike snovne in biološke organiziranosti; s tem pa je uresničena vedno popolnejša podlaga za nastop človeka, ki se nato dvigne ven iz reke nezavestnega kozmičnega nastajanja kot nekaj, kar presega to reko, še več, kot nekdo, ki dobi nalogo, naj gospoduje vesoljstvu in si ga bolj in bolj podvrže. Človek stopi pred nas kot resnični člen nastajajočega sveta, hkrati pa kot njegov gospodar, kot nekdo, ki je sam sicer zajet v dinamično-evolucijski proces, a hkrati tudi gospodovavec nad tem procesom: gospodovavec in lastnik že po svoji zavesti o svetu, po svoji sposobnosti, da dvigne v svojo zavest svet kot tak, kot celoto in ne le kot del. Človek je »spectator mundi«, je dejal H. Schell. S tem, da ve za svojo lastno psihofizično bit, po kateri je del sveta, in ve za svoj jaz, se že razlikuje od tega sveta in zavzema stališče do njega in mesto nad njim, točko, s katere more »svet dvigniti s tečajev« ali — brez podobe in pretiravanja govornjeno — aktivno obvladovati del sveta s svojo kulturo in tehniko, s katero pa more svet, žal, privedi tudi do propada. Človek se zaveda, da njega samega nosi silni življenjski in kozmični tok nastajanja. A hkrati more ugotoviti, da je on, človek, veličastni višek snovnega sveta, višek, s katerim je snovno vesoljstvo transcendirano, preseženo, čeprav prek telesa, te najvišje in najfineje strukturirane materije, tudi človekov duh dobiva hrano iz snovnega vesoljstva. (Str. 374 sl.)

Človek se nam kot cilj razvoja vsega vesoljstva kaže v vsej veličini šele ob Kristusu. Ko druga božja oseba privzame človeško naravo in postane v tej človeški naravi tudi znotraj sveta gospod stvarstva, glava in cilj razvoja tega stvarstva, začne vse to na neki način veljati tudi za Kristusovega brata, za človeka sploh. (Str. 361 sl.) Ateistični humanist eksistencialistične vrste J. P. Sartre pravi, da je človek »neizpolnjivo hrepenenje po tem, da bi postal Bog«, bitje, ki grabi po transcendenci. Razodetje pa nam pove, da Bog sam prihaja naproti temu titansko-egoističnemu teženju človeka. Z učlovečenjem božjega Sina dani odgovor na človekovo najgloblje teženje in vpraševanje je hkrati izpolnitev in delna korektura človekovega prahrepenenja po tem, da bi postal Bog. (Str. 356—358.)

O nekaterih teologih »pokoncilske« dobe je nekako ob času izida Mynarekove knjige Hans Urs von Balthasar sarkastično dejal: Naj nikar ne mislimo, da »moremo sedaj, ko so že odpravljeni bojni konji svete inkvizicije, svetega oficija, med mahanjem palmovih vej na krotkem oslu evolucije prijezditi v nebeški Jeruzalem«. Vendar na Mynareka H. U. von Balthasar pri tem gotovo ni mislil in ni mogel misliti. Mynarekovo delo je ob vsej modernosti in odprtosti za najnovejše izsledke naravoslovnih in drugih znanosti ter ob vsej zavzetosti za evolucionistično podobo sveta (evolucionistično v takšnem smislu, da temu tudi teološko skoraj ni kaj ugovarjati) pisano tako trezno in solidno, da ga je zares vredno priporočiti teologu in oznanjevacu; in tudi filozofu.

Anton Strle

Aloysius M. Ambrozic, *St. Mark's Concept of the Kingdom of God. A Redaction Critical Study of the Reference to the Kingdom of God in the Second Gospel.*

Inavguralna disertacija za dosego doktorata na teološki fakulteti univerze v Würzburgu, ki jo je predložil 4. febr. 1970 Alojzij M. Ambrožič. Referent disertacije je bil univ. prof. dr. Rudolf Schnackenburg, koreferent univ. prof. dr. Joseph Reuss.

To je zgled vzorne biblične disertacije. Njen avtor je Lojze Ambrožič, rojen leta 1930 v Gabrju v Sloveniji, v mašnika posvečen v nadškofiji Toronto v Kanadi 1. 1955. Teološki licenciat si je pridobil v Rimu leta 1958 na univerzi San Tommaso, bibličnega pa po dveletnem študiju na Bibličnem inštitutu leta 1960 ravno tam. V letih 1960—67 je deloval kot docent za eksegezo stare in nove zaveze v semenišču St. Augustine v Torontu, od aprila 1967 do

julija 1970 pa je študiral teologijo na univerzi v Würzburgu, in pod vodstvom slovečega bibličista profesorja dr. Schnackenburga izdelal gornjo doktorsko disertacijo: *Koncept sv. Marka o božjem kraljestvu*.

Disertacija je obsežno delo: 267 strani teksta navadnega knjižnega formata, XXXIX strani bibliografije, 83 strani opomb.

Naloga, ki si jo je avtor zastavil, ni bila lahka. Znano je, da v Markovem evangeliju ni videti veliko reda in metode, po kateri je tvarina urejena. Mesta, ki govorijo o božjem kraljestvu, so videti razmetana. Vendar je to le videz. Natančna vsestranska tekstnokritična analiza vseh mest je avtorju pokazala dve stvari: Prvič, da evangelist Marko ni bil zgolj »zbiralec«, ki ni storil nič drugega, kakor da je zbral skupaj »izročilno gradivo« (traditional material), drugič, da je tema o božjem kraljestvu, izražena v 1, 15 evangelija, take narave, da je to vrsta, ki pomeni povzetek celotnega evangeljskega sporočila (summarizes the message of the entire work), in ki proglašajo ne samo, da se je božje kraljestvo »približalo«, ampak da je z Jezusovim oznanilom prišlo, da je tu (is at hand).

Kako je treba to razumeti, je avtor nakazal s samo razdelitvijo disertacije. Deli se v pet poglavij: V prvem poglavju (The Coming Kingdom — Prihod kraljestva) avtor obravnava mesta, ki govorijo o prihodu božjega kraljestva in njegovi skriti prisotnosti v Jezusovi besedi in delu (1, 15; 11, 10). V drugem poglavju (The Hidden Kingdom — Skrito kraljestvo) govori o njegovi skrivnostni dejavnosti (mysterious activity) med ljudmi (4, 10—12. 21—25—26—29. 30—32). Tretje poglavje (Ethical Demands of the Kingdom — Etične zahteve kraljestva) razpravlja o etičnih zahtevah božjega kraljestva (10, 13—16. 21—27; 9, 47; 12, 34). Predmet četrtega poglavja je tema: božje kraljestvo v bogoslužju občestva (The Theme of the Kingdom in the Liturgy of the Community, 14, 25). Peto poglavje (The Future Kingdom — Prihodnje kraljestvo) pa obravnava mesta, ki govorijo o božjem kraljestvu kot bodoči stvarnosti (9, 1; 15, 43); v tej zvezi, pravi avtor, je potrebno tudi razmišljanje o eshatologiji, in posebej o vrsti 13, 30 evangelija po Marku.

Prvo pozornost je avtor posvetil izvoru in ustroju vrst 1, 14—15 (str. 3—6). Rezultat, do katerega je prišel, je ta, da za sv. Marka, čigar glavna skrb je bila predstaviti »blago vest o Jezusu Kristusu« (1, 1), ta blaga vest v osnovi (fundamentally) obstoji v dejstvu, da »se je čas dopolnil in je božje kraljestvo prišlo«. Vprašanje, ali naj se v vrsti 1, 15 prevaja »božje kraljestvo se je približalo« (has come near), ali »božje kraljestvo je prišlo« (has arrived, has come upon you) eksegeti živo obravnavajo od leta 1935, ko ga je sprožil C. H. Dodd. Ambrožič je optiral drugi prevod, in to tudi dobro utemeljil. Odločilna tu ne more biti sama črka, še manj filološko dlakocepstvo, ampak duh, in s tem stvarnost. »Božje kraljestvo je prisotno v trenutku, ko je Jezus razglasil njegovo približanje (approach); dejanski ga ta razglasitev naredi prisotnega (it is, in fact, this proclamation which makes it present, str. 17).

Vse kaže, da se je Ambrožiču njegova opcija bogato splačala. Odprli so se mu novi, globoki pogledi na vsebino in bistvo Markovega evangelija, posebej na idejo o božjem kraljestvu v njem.

Kar zadeva evangelij kot tak, vidimo, da se Marko jasno zaveda razlike, ki obstaja med Jezusovim zemeljskim življenjem in periodo po njegovem vstajenju. V času Jezusovega zemeljskega življenja je znanje o njegovem božjem sinovstvu omejeno na ozek krog učencev, zdaj se javno oznanjuje vsakomur, kdor hoče slišati. Prej so učenci morali molčati o Jezusovem mesijanstvu, zdaj ga morajo priznati in oznanjati. Prej je Jezus skušal preprečiti publikacije o svojih čudežih, zdaj Marko svobodno piše o njih (str. 26).

S tem pa Markov evangelij ne le premostuje časovni prepad (spans the time gap) med Jezusovim zemeljskim življenjem in povstajenskim občestvom vernikov, ampak tudi dela iz obeh period določeno sočasnost (a certain contemporaneity). Kar Marko piše, je »Jezusovo življenje« (vita Jesu), življenje, ki spada v preteklost. Toda Markovo poročilo o preteklih dogodkih ni zgodovina, temveč kerygma, kajti zaveda se, da preteklost določa »pomen sedanosti« (the meaning of the present).

Zato je napačno pripisovati sv. Marku nezanimanje za preteklost (the disinterest in the past), kakor mislijo pristaši »pretirane eksistencialistične hermeneutike« (str. 23). V resnici je v Markovem evangeliju pred nami realna zgodovina, ki nas zanima. Jezusa je mogoče spoznati kot zgodovinsko osebnost (Jesus is quite recognizably a personality of the past, str. 24).

Božje kraljestvo je prišlo »z besedo in delom Jezusa Kristusa«. Za svetega Marka je božje kraljestvo »prisotna stvarnost« (a present reality). Je »skrito kraljestvo« (a hidden one), ki še čaka, da postane očitno (manifest) in da odkrije vse svoje eshatološke moči (str. 20). Med sedanje skritostjo in bodočo slavo kraljestva je napetost. To je značilnost, ki tiči »v mesu in krvi drugega evangelija« (str. 20). Ker »končno dejanje« (final act) Sina človekovega še ni tu, ampak mora še priti (has yet to take place), je očitno, da vlada med Jezusovim časom zemeljskega življenja in časom krščanskega povstajenskega občestva tako podobnost (similarity) kakor razlika (difference):

Krščansko občestvo oznanja veselo novico, ki jo je Jezus prinesel in oznanil. Moč, ki se je manifestirala v Jezusovi besedi, se je manifestirala v besedi občestva; seme besede, nekoč vsejano, raste neustavljivo naproti svojemu cilju. Toda odpor proti veseli novici je prav tako silovit v času občestva, kakor je bil v času Jezusovega službovanja. Kakor so njemu nasprotovali, ugovarjali, proti njemu kovali zaroto, ga obsodili in usmrtili, ker je izvrševal nalogo, ki mu jo je dal Oče, tako so kristjane izročali pred zборе in sinagoge, pred upravitelje in kralje, jih sovražili in morili zaradi Jezusa in blagovesti, ki so jo oznanjali (13, 9. 11—13). Podobnost med Jezusovo usodo in usodo kristjanov je posebno vidna v 8,27—9,1. Kakor mora Sin človekov trpeti, tako morajo biti pripravljene ti, ki vanj verujejo. Kakor Jezus ni prišel, »da bi mu stregli, ampak, da bi stregel« (10, 45), tako je njihova največja odlika, da so zadnji od vseh in vsem služabniki (10, 43; 9, 35)...

Duhovno stanje kristjanov, končno, tudi ni docela drugačno, kakor je bilo stanje dvanajsterih v času Jezusovega zemeljskega življenja. Jezusovo vstajenje jih ni osvobodilo strahu in pomanjkljivosti razumevanja. Kakor dvanajsteri, tudi oni priznavajo, da je Jezus Mesija. Bili so poučeni o njegovi smrti in vstajenju. Kakor trije apostoli na gori spremenjenja, vedo, da je Jezus Sin božji, ki edinemu morajo slediti. Vendar kakor dvanajstere tudi njih spravlja v zadrego njegova človeško nerazumljiva pot h križu. V skušnjavo prihajajo, da se sramujejo njega in njegovih besed. Še čutijo, da se jim »prikrađejo svetne skrbi in zapeljivost bogastva in želje po drugih rečeh« (4, 19), še je nevarnost, da pride satan in zvine vanje vsajeno besedo (4, 15)...

Tako kristjani še žive v somraku jutra. Jezusova zemeljska služba pomeni konec noči in prihod eshatološke svetlobe. Krščanska eksistenca ostaja paradoks: »Čas se je dopolnil«, toda dopolnitev, ki bo uničila vsako negotovost in odstranila vsako slabost, je še v prihodnosti. Skratka, »božje kraljestvo v času Jezusovega življenja na zemlji in v času občestva je skrito kraljestvo. Je stvarnost, ki more postati vidna (manifest) le ob koncu časa« (str. 267). S tem stavkom v sklepni opombah zaključil Ambrožič svojo disertacijo.

Ponavjam: mislim, da je to odlična disertacija o božjem kraljestvu. Pravi užitek je, slediti avtorju od poglavja do poglavja in opazovati, kako se prebija skozi labirint tekstne in teološke kritike, kako primerja in tehta nešteta in različna mnenja in sodbe, in se potem samostojno odloča za to, kar misli, da je utemeljeno in v skladu s konceptom svetega Marka. Misel o božjem kraljestvu, ki jo na ta način izlušči iz Markovega evangelija, ni nikak suhoparen abstrakten »pojem«, ampak res »koncept«, to je, zamisel in podoba o živi stvarnosti. Božje kraljestvo v Markovem evangeliju je program za krščansko življenje. Koncept svetega Marka o božjem kraljestvu, kakor ga je podal avtor disertacije, je osnutek, ki bi odlično služil kot osnova za knjigo »Vita Jesu«.

Novemu slovenskemu doktorju teologije čestitam.

Jakob Aleksič

IN MEMORIAM:

† DDr. Vinko Močnik, red. univ. profesor, (Stanko Ojnik) 147

PREGLEDI (Conspectus):

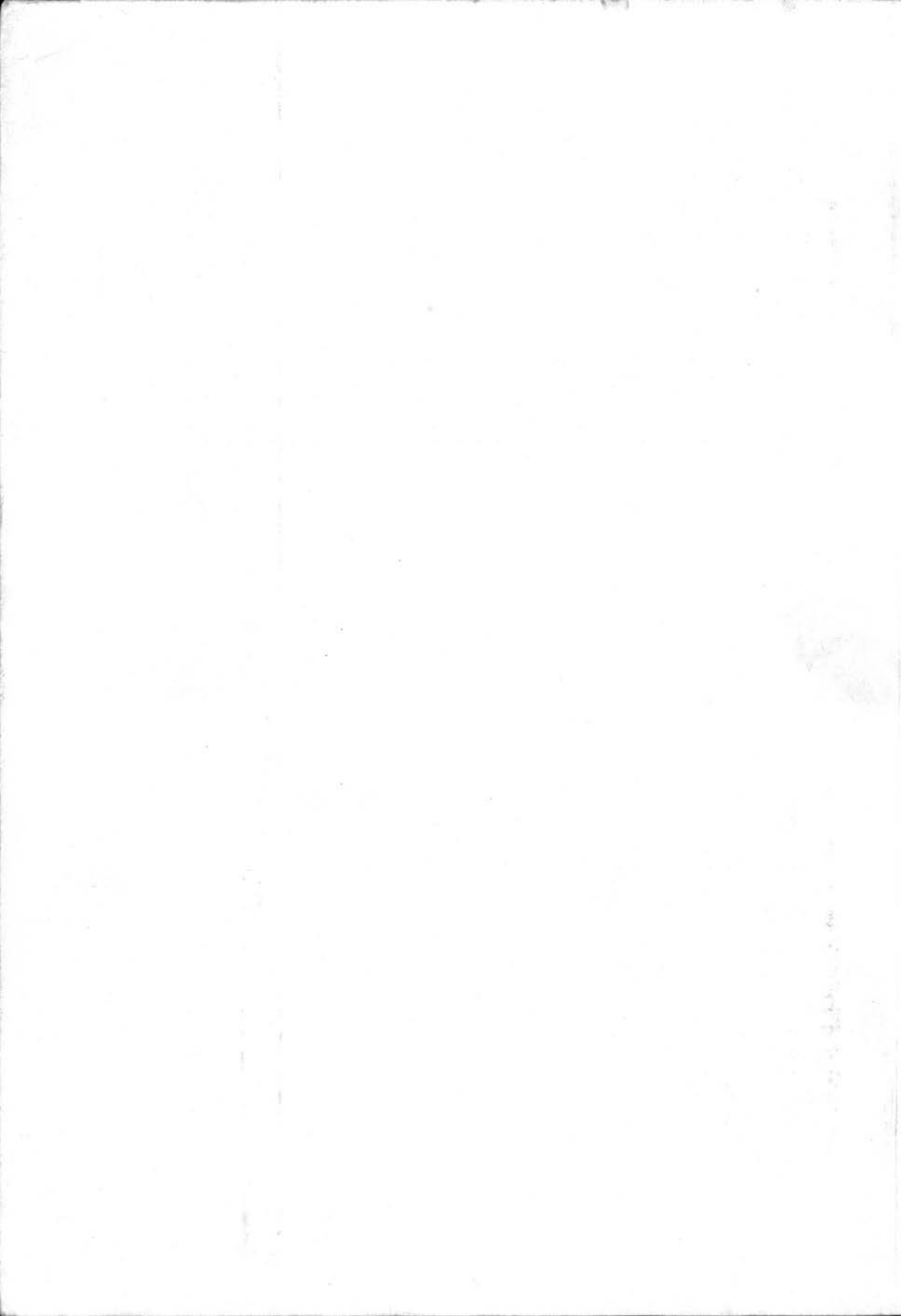
Vedno novo vprašanje: Kaj je smisel človeškega življenja, Anton Strle . . . 149

OCENE (Recensiones):

K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral, Štefan Steiner 156
Studia moralia, I—VII, Rafko Valenčič 157
Hubertus Halbfas, Fundamentalkatechetik, Valter Dermota 161
Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche, Anton Strle 162
Hubertus Mynarek, Der Mensch Sinnziel der Weltentwicklung, Anton Strle 166
Aloysius M. Ambrozic, St. Mark's Concept of the Kingdom of God, Jakob
Aleksič 170

Opomba uredništva:

V prvem letošnjem zvezku Bog. vestnika prinašamo program proslave 50 letnice Teološke fakultete v Ljubljani, ki smo jo praznovali 27. in 28. januarja 1970. Ob tej priliki je bil podeljen častni doktorat Teološke fakultete v Ljubljani dr. Jakobu Ukmarju; promocija dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja iste fakultete pa je bila 2. aprila 1970, ker se je zakasnila odobritev pristojne kongregacije v Rimu. Ob zlatem jubileju Teološke fakultete je poleg dr. Janeza Vodopivca, čigar predavanje prinašamo, predaval tudi dr. Lojze Šuštar, škofov vikar v Churu v Švici. Njegovo predavanje smo žal prejeli prepozno, da bi ga mogli objaviti v tem zvezku; predavanje bomo v celoti objavili v prihodnjem zvezku Bogoslovnega vestnika.



BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXX
ZVEZEK 3-4

LJUBLJANA 1970

VSEBINA
(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

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

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

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

OCENE (Recensiones):

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

Moralna teologija pred novimi nalogami

Alojzij Šuštar — predavanje na proslavi 50-letnice Teološke fakultete

THEOLOGIAE MORALIS MUNERA NOVA

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

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

1. RAZLOGI ZA POTREBO NOVE ORIENTACIJE V MORALNI TEOLOGIJI

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

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

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

Nekaj zgledov:

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

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

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

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

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

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

2. KRITIKA TRADICIONALNE MORALNE TEOLOGIJE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. NOVE NALOGE MORALNE TEOLOGIJE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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

3

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

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

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

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

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

4

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatura

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

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

Religiozno jedro v psihoanalitični katarzi*

Anton Trstenjak

RELIGIÖSER KERN IN DER PSYCHOANALYTISCHEN KATHARSIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Znanost in vera

Grmič Vekoslav

SCIENTIAE ET RELIGIO

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

Uvod

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

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

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

I

Kaj je znanost in kaj vera?

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

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

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

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

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

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

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

Kaj pa je vera?

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

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

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

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

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

II

Zveza med znanostjo in vero

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

Katera nasprotja so mogoča?

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

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

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

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

IV

Kako naj se izognemo nasprotju?

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

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

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

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

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

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

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

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

Sklepna misel

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

Literatura

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

Apostolsko pismo »Pastirska služba«

Vinko Bevk

LITTERAE APOSTOLICAE »PASTORALE MUNUS«

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

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

I

Podeljevanje apostolskih pooblastil je v neposredni zvezi z misijskim delovanjem Cerkve

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

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

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

vati, spreobračati in odvezovati nevernike; da, če je pametno, spreobr-
njence celo odlikovati s kleriškim redom«.²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Omenjene *formulae generales* so bile naslednje:

1. *Episcopis*

Asiae
Africae
Americae
iuxta necessitates dioeceseon
iuxta condiciones temporum

2. *Episcopis Europae*

infidelibus subiectae
vel ad Urbe distantis
Mari Egeo
Oriente proximiori
Moscovia

3. *Praelatis Europae*

haereticis subiectae
Nuntiis Apost.
Episcopis
Holandiae
Confederatarum
provinciarum

Residentialibus:

Hibernia

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

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

Titularibus

Angliae
Scotiae
Hollandiae

4. Maior seu Extraordinaria

Praefectis et Sociis
Asia
Africa
America
Guardiano Hierosolymitano

5. Minor seu Ordinaria: Missionariis Apostolicis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ S. C. D. P. F. Prot. n. 21500.

⁸ Prim. CpRM., XL, 1961, 206—207.

⁹ Sess. XXIV, De Reform. Cap. VI.

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

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

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

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

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

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

¹³ AAS 1923, 193.

¹⁴ Formularje je objavil Vermeersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici⁸, Mechliniae 1963, tom. I, 709–717.

¹⁵ Prim. S. S ip o s, Enchiridion Iuris Canonici, 1960, 208.

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

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

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

II

Motuproprio podeljuje škofom pooblastila in privilegije

a) P o o b l a s t i l a

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

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

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

¹⁷ Sipos, o. c., 36.

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

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

Oblast jurisdikcije:

- A. Sodna (odvezovanja):
 - a) redna:
 - 1. podložnike povsod (kan. 881 § 2)
 - 2. tujce na lastnem ozemlju (kan. 881 § 1)
 - b) poverjena:
 - 1. podložnike na lastnem ozemlju (kan. 201 § 2)
 - 2. tujce na lastnem ozemlju (kan. 881 § 1)
- B. Nesporna:
 - a) redna (ordinarij odsoten ali navzoč):
 - 1. nad podložniki, ki so navzoči v lastnem ozemlju (kan. 201 § 3)
 - 2. nad podložniki, ki so odsotni z lastnega ozemlja (kan. 201 § 3)
 - b) poverjena (poverjeni odsoten ali navzoč):
 - 1. nad podložniki, ki so navzoči v lastnem ozemlju (kan. 201 § 3)
 - 2. nad podložniki, ki so odsotni z lastnega ozemlja (kan. 201 § 3)

Iz navedene razpredelnice se morejo izvajati naslednji zaključki:

- I. Na ozemlju lastne jurisdikcije:
 - A. Ordinarius — Delegatus:
 - a) more izvrševati vse facultates iurisdictionales;
 - b) more se posluževati vseh milosti, dispenz, dovoljenj in privilegijev, ki so mu podeljeni z motuproprijem.
 - B. Subdelegatus:
 - a) more izvajati vse facultates iurisdictionales, ki mu jih je dovolil Ordinarius — Subdelegans;
 - b) more se posluževati vseh milosti, dispenz, dovoljenj in privilegijev, ki so mu bili podeljeni v moči motuproprija.
- II. Zunaj meja lastnega ozemlja:
 - A. Ordinarius — Delegatus:
 - a) more izvajati vse nesporne facultates iurisdictionales nad podložniki, ki so na ozemlju ali izven njega;
 - b) ne sme se posluževati milosti, dispenz, ugodnosti in privilegijev, ki so mu bile podeljene v moči motuproprija.
 - B. Subdelegatus:
 - a) more izvrševati vse nesporne facultates iurisdictionales, ki mu jih je v moči pooblastila poveril subdelegans, nad podložniki v ali izven ozemlja;
 - b) ne sme se posluževati milosti, dispenz, ugodnosti in privilegijev, ki so mu bile podeljene v moči motuproprija.

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Kan. 201 § 3.

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

²¹ Cit. po CpRM., 1964, 53, op. 14.

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

b) Privilegiji

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

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

Komu so bila dana pooblastila in privilegiji?

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

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

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

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

²³ Pripomba h kanonu 145, II. knjiga.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Pripomba h kanonu 247, II. knjiga.

²⁶ Prav tam.

²⁷ Citirano po CpRM 1964, 54, op. 16.

²⁸ Motuproprij v uvodu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Komu se smejo pooblastila poveriti?

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

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

³¹ Kan. 199 § 1 in 2.

³² AAS 1966, 757.

³³ Bibliographia Missionaria, Roma 1964, 213—219.

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

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

Čas trajanja pooblastil in privilegijev

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

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

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

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

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

³⁵ Kan. 9.

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

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

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

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

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

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

(Nadaljevanje sledi)

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

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

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

O umetnem osemenjevanju

dr. Franc Debevec

DE INSEMINATIONE ARTEFICIALI

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

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

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

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

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

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

Splošno o umetnem osemenjevanju

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

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

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

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

Kako se seme pridobiva in rabi?

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

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

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

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

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

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

² De castitate, n. 241, 3.

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

Kdaj pride umetno osemenjevanje v poštev?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pastoralno-zdravstvena presoja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Podčrtal dr. F. D.

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

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

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

⁴ Dr. Št. Steiner v omenjenem pismu.

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

Ivan Zelko

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

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

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

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

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

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

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

Viri in literatura

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

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

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

Visitatio canonica Kazóiana 1698. Šk. arhiv Szombathely.

Visitatio canonica 1756. Šk. arhiv Szombathely.

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

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

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

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

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

Novák Vilko, Izbor prekmurske književnosti. Celje, 1936.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Payr, n. d., str. 276—278.

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

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

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

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

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

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

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

¹² Payr, n. d., 601.

¹³ Révész, n. d., 22.

¹⁴ Payr, n. d., I, 656.

¹⁵ Payr, n. d., I, 601.

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Révész, n. d., 24.

¹⁷ Payr, n. d., I, 602—603, 616.

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

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

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

²¹ Payr, n. d., I, 98.

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

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

²⁴ Révész, n. d., 23, 24.

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

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

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

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

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

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

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

Upravni okvir luteranske cerkvene oblasti

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

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

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

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

²⁸ Révész, n. d., 25.

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

³⁰ Révész, n. d., 23—25.

³¹ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 149.

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

³³ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 379.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Zelko, n. d. ČZN, 1937, 112.

³⁵ Payr, n. d., I, 148—149.

³⁶ Payr, n. d., I, 292.

³⁷ Payr, n. d., I, 103—128.

³⁸ Payr, n. d., I, 147.

³⁹ Payr, n. d., I, 150.

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

⁴¹ Payr, n. d., I, 428.

⁴² Payr, n. d., I, 431.

⁴³ Zelko, n. d. ČZN, 1937, 114—120.

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

Razdobje 1732—1781

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 371.

⁴⁵ Zelko, n. d. ČZN, 1937, 114—120.

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

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

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

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

⁵⁰ Payr, n. d., I, 478.

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

⁵² Karácsonyi, n. d., 235—236.

⁵³ Payr, n. d., I, 477.

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

S tolerančnim patentom Jožefa II. l. 1781. se je položaj evangeličanov v soboški dekaniji spremenil. Smeli so si ustanavljati lastne župnije, kar se je kmalu nato zgodilo v Puconcih (1783), Križevcih (1784) in na Hodoš⁵⁸. — Istočasno je nastopila tudi popolna ločitev od katoliške Cerkve in prenehala so medsebojna trenja. Niti se evangeličani nadalje niso potegovali za nekdanje katoliške cerkve, tudi je nehala vsaka jurisdikcija katoliške Cerkve nad njimi. Kot na primer pristojnost katoliških cerkvenih sodišč v zakonskih zadevah protestantov. Kajti z ediktom Jožefa II. je bila razveljavljena Carolina resolutio iz l. 1731⁵⁹ in odločba kralja Leopolda iz l. 1691: *Explanatio Leopoldina*, po kateri so se smeli protestanti obrniti do svojega duhovnika v artikularnem mestu zaradi krsta, poroke in pogreba šele, ko so pristojnemu župniku izplačali predpisano takso. V razdobju 1691—1781 so imeli katoliški župniki v gyórski škofiji glede jurisdikcije nad nekatoličani tole navodilo:

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

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

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

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

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

⁵⁷ Franc Šebjanič, n. d., str. 57.

⁵⁸ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 380.

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

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

Kalvinska cerkvena uprava

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

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

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

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

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

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

⁶¹ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 150.

⁶² Payr, n. d., I, 149—150.

⁶³ Karácsonyi, n. d., 222.

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

⁶⁵ Payr, n. d., I, 257.

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁷ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 72.

⁶⁸ Karácsonyi, n. d., 140.

⁶⁹ Payr, n. d., I, 84.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷¹ Payr, n. d., I, 90.

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

⁷³ Payr, Egyháztört. emlékek, I, 148.

Svetovni kongres teologov v Bruslju

MUNDI CONGRESSUS THEOLOGICUS BRUXELLIENSIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vekoslav Grmič

Zborovanje delovne skupnosti katoliških katehetov

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

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

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

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

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

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

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

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

Izhodišča za pouk verouka

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

1. Pravni položaj

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

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

2. Družabni položaj

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

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

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

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

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

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

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

3. Didaktični položaj verouka

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

4. Jezikovna analiza

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

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

5. Težave in rešitve

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

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

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

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

Individualne in socialne predpostavke za obnovo verouka

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

1. Krize verouka ni

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

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

2. Kaj so strukture?

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

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

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

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

3. Družba — sestav struktur

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

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

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

4. Religija se mora integrirati

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

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

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

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

5. Pomanjkanje stika z resničnostjo

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

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

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

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

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

6. Verouk in strukture

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

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

Posameznik stoji pred svojim Bogom. To je religija.

Verouk in religijo je treba v času pomasovljenja personalizirati.

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

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

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

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

1. Osnovna življenjska izkustva

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

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

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

2. Verska vzgoja, verouk in kateheza

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

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

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

3. Vpliv družbe

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

4. Kdo naj opravi to delo?

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

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

5. Nadaljnje delo

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

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

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

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

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

Zaključek

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

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

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

Valter Dermota

Krščanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije

INQUISITIO SEXUALIS JUDICAT CHRISTIANISMUM

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

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

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

a) Posploševanje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Podtikanje

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

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

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

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

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

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

c) Samovolja

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

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

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

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

č) Potvarjanje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) Poenostavljanje in teološka nestrokovnost

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) Krivične trditve in žalitve

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

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

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

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

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

f) Zasramovanje na podlagi neznanstvenosti

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

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

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

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

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

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

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

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

g) Licemerstvo?

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

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

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

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

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

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

Stefan Steiner

Osemdesetletnica dr. Franceta Vebera

IN HONOREM DR. FRANCISCI VEBER OCTOGENARII

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

Dr. France Veber kot človek

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

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

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

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

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

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

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

Dr. France Veber kot filozof

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ludvik Bartelj

Nova »zgodovinska« dognanja Rudolfa Kolariča

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Maks Miklavčič

Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo*

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

Uvod

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Narava in milost

1. Harmonija med naravo in nadnaravnim

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

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

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

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

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

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

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

2. Teženje sveta in človeka v združitve ter preoblikovanje

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

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

3. Človeško teženje k cilju in združenje z njim

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

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

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

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

4. Vesoljstvo teži k izpopolnitvi

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

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

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

¹¹ J. Zupet, n. m., 40.

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

II. Spoznanje in vera

1. Omega

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

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

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

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

2. Evolucija — pot k Nekomu

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

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

III. Kristjan in njegova poklicanost danes

1. Kristjan ljubi stvari v Bogu

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

2. Kontemplativno življenje vedno aktualno

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

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

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

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

3. Teilhard — človek globoke vere

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

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

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

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

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

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

4. Teilhard — odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo

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

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

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

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

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

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

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

5. Teilhard kristificira evolucijo

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

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

6. Teilhard — apostol današnjega časa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Osebnost se izpopolnjuje v najvišji osebnosti — Bogu

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

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

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

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

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

IV. Meditacija o smrti

1. Smrt — »skrajni polom«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. ...katerega nauk vam oznanjajo apostoli

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

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

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

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

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

5. Teilhard mistik

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

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

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

V. »Božje območje«

1. Očrt notranjega življenja

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

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

2. Človek — graditelj bodočnosti

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

3. »Sedanja kriza — kriza duhovnega življenja«

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

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

4. Teilhard — kaŕipot h Kristusu

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

Teilhard zelo poudarja, da je v krščanstvu »ena vera, en krst in en Gospod«. Za vse kristjane obstoji »eno telo in en duh«. De Lubac nadaljuje Teilhardovo misel: »Temelj je ena sama človeška narava in ŕe od nekdanj se oznanja en sam evangelij, tako obstoji v vseh časih, ob vseh življenjskih razmerah samo ena krščanska poklicanost, ki temelji na enem samem upanju in prinaša isto življenje. To temeljno poklicanost nam stavi pred oči ‚Le Milieu divin‘; to upanje kipi navzven in to življenje leŕi pred nami. Tu hoče Teilhard predstaviti to življenje v vsej njegovi lepoti in z njegovimi zahtevami...« (30 sl.).

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

Teilhard de Chardin je ostro kritiziral napačno mistiko, predvsem naturalistično, ki išče misterije in njihovo rešitev na ravni naših izkustev in nam zaznatnega vesoljstva in ne v okviru vesoljstva, ki leŕi globlje kakor naš svet. Vedno poudarja, da »moramo absolutno in eno iskati zunaj našega čutom dosegljivega sveta«. Teilhard priznava (l. 1934): »Moje največje ŕelje, ki jih ni mogel pomiriti niti panteizem Vzhoda niti panteizem Zahoda, je izpolnila vera v Jezusa« (v »Comment je crois«, s. 36, nav. de Lubac, 231).

5. »Pankristizem«

De Lubac pripominja, da Teilhardu Bog ljubezni ni nobeno takšno božanstvo, ki bi vse vsrkalo vase. Značilen je Teilhardov izraz »pankristizem«, ki, kakor sam poudarja, nima na sebi nič panteističnega (glej de Lubac str. 236). Pankristizem mu pomeni (kakor pravi v »L'Énergie humaine«) univerzalni vpliv Kristusa, ki »ne razkraja, ampak utrjuje, ki nikakor ne raztaplja, ampak diferencira, ki ne pusti duše odreveneti v negotovi in leni zedinjenosti, ampak jo priganja vedno viŕe na jasno pot dejavnosti« (237).

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

Povzetek

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

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

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

Ciril Sorč

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

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

Problemi dialoga z nevernimi

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

DIALOGI CUM NON CREDENTIBUS PROBLEMATA

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

Prijetna mednarodna družba

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

»A sleeping giant«

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

Že ime je problematično

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

Študij nevernega sveta

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

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

Kaj je z dialogom?

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

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

Več kritike nas samih

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

Senzibilizacija božjega ljudstva

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

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

Organizacijska vprašanja

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

Vilko Fajdiga

Krščanski pogledi na sodobne probleme veroslovja

POSITIO CHRISTIANA DE NOSTRI TEMPORIS PROBLEMATIBUS SCIENTIAE RELIGIONUM

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

1

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4

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

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

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

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

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

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

5

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vilko Fajdiga

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vilko Fajdiga

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

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

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

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

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

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

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

V drugem delu govori avtor o študiju teologije, ki naj bi nudil bodočemu teologu in dušnemu pastirju čim širšo izobrazbo v teoloških disciplinah, obenem pa še v določenih okoliščinah možnost študija sorodnih disciplin na drugih fakultetah. Tako bi bodoči duhovnik našel lažje stik s tistimi, ki jim mora prinesiti evangelij. Za bodočega duhovnika pa je skupno bivanje v semeniščih, ki naj mladega teologa oblikujejo podobno kot mnogi znani internati drugih fakultetah. Tako bi bodoči duhovniki lažje našli stik s tistimi, ki jim mora (288). Vse naj bi bilo v duhu samovzgoje k »odgovornosti v svobodi in svobodni odgovornosti (prav tam). V tem duhu naj bodo sestavljena tudi hišna pravila. Ves študij mora biti pastoralno usmerjen. Avtor zato obširno razpravlja o pastoralnih smernicah koncilskih odlokov in poda osnutek »praktične teologije«, ki naj bi bila teologija »celotnega dušnega pastirstva« (386). Končno avtor razvrsti že obstoječe vzorce duhovniškega izobraževanja v Avstriji, Nemčiji, na Holandskem, obenem pa pregledno poroča o podobnih prizadevanjih protestantskih teoloških fakultet za študijsko reformo. V glavnem so nanizani podatki brez komentarja. Avtor, ki je že od vsega začetka precej v ozadju, je tukaj še prav posebno previden, saj stvari še niso dokončno izrečene.

Ob vsem nam postane jasno, da je knjiga priročnik za vsakega, ki se ukvarja s problemi sodobne pastorizacije in tako s problemi tistih, ki so v pastorizaciji. Zbrano gradivo z mnenji mnogih priznanih teologov bo omogočilo razmeroma lahek študij in tudi v našem slovenskem prostoru spodbudilo plodno razpravljanje o problemih, ki nam že postajajo domači in s katerimi se bomo morali v bližnji prihodnosti soočiti.

Jože Rajhman

Dr. Vladimir Truhlar, **Katolicizem v poglobitvenem procesu**, Celje 1971; redna knjiga Mohorjeve družbe za leto 1971.

Razlog za to knjigo, ki je brez dvoma edinstvena, je in bo lahko, če jo vzamemo odkritosrčno in s pošteno voljo, veliko izpraševanje vesti. In sicer od spodaj navzgor in zgoraj navzdol. In to izpraševanje vesti je nujno potrebno ne samo duhovnikom ali škofom in sploh hierarhiji, kakor bi kdo morda zmotno mislil, temveč vsem, obsega vse javno življenje in je v resnici pogumno dejanje razgledanega moža, ki Cerkev božjo iskreno ljubi.

Knjiga obsega 61 poglavij in je pisana v zelo živem in lepem jeziku. Obenem pa tako zanimiva od zadnje do prve strani, da je vredna ponovnega in ponovnega branja.

Ne samo to. Ta knjiga je zahtevna, hoče, da jo bereš, vpliva na razum, vpliva na srce in izprašuje vest. Ne spada med knjige, ki se lahko tonoro, ki dajajo povod zanimivim debatam v družbi, ki morda vzbujajo oporekanje, temveč je knjiga polna plemenite resnobe in zahteva razmišljanje. Pisateljja že poznamo, saj je pred tremi leti izšla njegova knjiga, pravtako pri Mohorjevi družbi, pod naslovom: »Pokoncilski katoliški etos.« Ze prva knjiga je bila osupljivo bogata in mestoma tako pogumno nova, da je neštete ljudi razburila zaradi svoje smelosti in skoro bi rekel: neprizivnosti. Toda prva knjiga je bila le uvod v to veliko izpraševanje vesti za slehernega odrpatega kristjana. Avtor navaja v seznamu uporabljene literature 49 del sodobnih pisateljev in mislecev, ki razpravljajo o problemih Cerkve in katolicizma ter religioznosti sploh. Poleg tega navaja med tekstom 82 avtorjev iz vseh mogočih revij širokega sveta. Dotika se vseh vprašanj in problemov, ki so danes povsod na dnevnem redu. Priznam in tudi razumem, da bo za marsikoga, ki je vaju misliti po že vpepljanih tirnicah, grenka do razočaranja, ali pa se bo pojavila zaskrbljenost; po drugi strani pa sem uverjen, da bo za prenekatero rešitev iz pomislekov in dvomov in negotovosti. Prenekateri bodo svobodneje in sproščeno zadihali in z radostjo ugotovili, kako lepo je biti kristjan. Kako lepo opisuje v tretjem poglavju: »Koncil — sonce nad ledenikom,« sonce, ki led tali, a ga raztali s tako močjo in tako nanaglo, da s pobočja gora udarijo divje vode, ki si s svojimi gmotami, s kamenjem, s hlodi iščejo poti in izhoda. Vse na bregu je nujno in neizogibno v velikem neredu. Kako se torej zadržati do današnje razviharjenosti? Dvoje je možno: ali poskušati divjanje voda zajezi, se mu preprosto upreti, ali pa vode zajeti, speljati v struge, in struge, koder so pretesne, razširiti. Naravnost dragoceno je peto poglavje: »Rehabilitacija krajevnih cerkva«. Takole piše: »Saj je zbor krajevne Cerkve pravo utelešenje vesoljne Cerkve, poprisotenje in posedanjenje vesoljne Cerkve, in sicer polno utelešenje, saj so v takem zboru Kristus, Duh, Bog polno prisotni in dejavni. To pa je krajevna Cerkev spet le po skupnosti, po občestvu z vsemi drugimi Cerkvami in v njih s škofi teh Cerkva. Ta povezava je bistvena sestavna prvina vsake Cerkve.« Šele drugi vatikanski koncil je obnovil nekdanje umevanje krajevnih Cerkva. Pod »Cerkvijo« ne razume le celotne Cerkve, marveč tudi škofijske in ostale krajevne Cerkve.

Odlčno je podano poglavje: »Katoliški tisk med Cerkvijo in svetom«. Mar ni dober tisk, predvsem tisto objavlanje, ki dobro ustreza strukturam in zakonom: to je tisk, ki dobro informira, ki je široko razgledan, pravičen, prost enostranosti, pretiravanja, strankarskega duha, brez fanatizma — tudi cerkvenega —, brez nestrpnosti.

Kdor se hoče poučiti o odnosu med Cerkvijo in tiskom, se mora obrniti — bolj kakor na odluk »o družbenih občilih«, — na konstitucijo »o Cerkvi« in na »pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sodobnem svetu«. V obeh konstitucijah je ne le vključeno označeno stališče časnikarskega v Cerkvi, marveč podana je tudi značilnost svobode tiska in pravice na informacijo znotraj Cerkve. Hkrati pa je v konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu izrečeno, naj se kler nikanar ne izreka tako kakor, da bi bil pristojen v vsakem vprašanju. Ta pobuda k skromnosti klera naj bo tudi pobuda k skromnosti časnikarja, ki naj ne misli, da je postavljen za edinega sodnika nad Cerkvijo.

Zelo podučno je poglavje: »Težnje po reformah v Latinski Ameriki«. Nič pravega ni mogoče izvedeti o tem gibanju. Tu najdeš informacijo, ki je sicer nikjer ni dobiti. Jasna je in prepričljiva.

Isto velja za 40. poglavje pod naslovom: »Primer ‚Isolotto‘« — koliko govorenja je bilo in ga je še, koliko pristranskega poročanja in kako tukaj avtor pošteno, pristno in odkrito poroča in podaja točno sliko primera.

Z enako pošteno odkritostjo pa poroča knjiga tudi o »podtalni Cerkvi« v Združenih državah Severne Amerike. Res je, da smo brali o redovnicah, ki so odrekle pokorščino posameznim prednicam, toda vse je bilo zavito v tenčico nejasnosti ali pa enostranskega poročanja. Avtor pošteno podaja sliko teh razmer. In na marsikateri — zakaj? sledi jasen — zato.

Naj navedem še stavek iz 42. poglavja, ki je pomirljiv, obenem pa točno podaja in oriše srčiko težav, ki nanjo naleti vsakdo, ki se peča bolj ali manj intenzivno z vzgojo dorasle mladine, študentov, pa tudi mladih ljudi v poklicih.

Takole piše: »Ena temeljnih zgodovinskih skušenj je, da se verska zavest ne le spreminja, temveč da je človeku v nekaterih zgodovinskih obdobjih težje kakor v drugih v luči razodetja spoznavno zajeti in uresničevati vso človekovo realnost. V takih obdobjih ne gre več za samo spremembo, marveč res za krizo človekove verske zavesti. In danes je težava, kako ta sveteni svet, prav ker ga vse bolj umevamo v njegovi samostojnosti, prav ker je vse bolj razbožanstven, kako ta sveteni svet hkrati zajeti v vero, ga razkriti v njegovi zadnji odvisnosti od Boga in se skoz ta svet odpreti Bogu razodetja, — danes je ta težava brez dvoma taka, da vodi kristjana v stanje, ki mu gre le ime ‚kriza‘. Nesmiselno je, ne hoteti te besede, otepati se je. Kdor živi le površje katolicizma, seveda krize v globinah ne bo čutil.« Iz celotnega razmišljanja v tem poglavju avtor zaključi takole: »Razvidno je, kako nekoristno bi bilo poskušanje zavarovati sebe, okolje, domačo Cerkev pred svetom, pred novim v njem in tako tudi brez razkrajajočim v njem. Saj je ta svet že v nas, v našem okolju, v naši Cerkvi, — sega v nas s svojimi gradečimi silami in s svojim razdiranjem. Ne more biti dvoma, da je v takem položaju edina pametna drža: usvajati si, kar je v tem novem svetu dobrega, odklanjati, kar je zlega, in s tem v svojem območju uresničevati to, kar mora v vsej širini uresničevati celotna Cerkev.«

Naravnost tolažilno pa je poglavje za vse, ki so kot vodniki in skrbniki božje Cerkve zaskrbljeni nad udorom mnenja mladih in njihove viharnosti. Istotako je poglavje »Vzgoja k pristni kritiki« ne samo podučno temveč tudi v vsem bistvu dragoceno. Zavrača in pogumno pove svoje mnenje proti razdiralni kritiki ter navaja Haeringa, slovitega moralista, ki se mu zdi zavestna vzgoja k pristni, gradeči kritiki nujna zahteva, saj »krizis« pomeni razločevanje v vseh smereh. Konča pa to poglavje s sledečim stavkom: »Prava rešitev je v tem: kritiki je treba dati mesta v vrsti kreposti ter gradečo kritiko povezano s samokritiko vse bolj razlikovati od podirajoče sovražne kritike. Tako bomo kritiko ‚udomačili‘.«

Če še posebej omenim 11., 12. in 13. poglavje, ki sega tudi v intimne sfere krščanske družine, lahko mirno rečem, da bo prenekateri zakonski problem pomirjen in rešen. Tudi za spovednike, ki hočejo biti dobri kakor papež sam naroča, naj bodo usmiljeni in polni umevanja, bo prenekatera odločitev in presoja lažja in brez negotovosti.

Ko sem podal to poročilo, se dobro zavedam, da to ni kritika tega dragocenega dela, temveč je namensko le opis, kaj vse nudi ta knjiga Mohorjeve družbe. In kako bo, zlasti inteligenco, utegnila razgibati, da prično samostojno misliti, razglablјati in nuditi tudi drugim, ne nazadnje duhovnikom, oporo. Vzbujena bo zavest, kako težko je biti v poslanstvu božjega razodetja sredi razbožanstvenega sveta. Mislim, še več, uverjen sem, da bo tudi laikom lažje govoriti z duhovnikom in bo tak dialog na obe strani ploden in poln sproščenosti. Pogumni in pošteni knjigi želim na pot samo eno: da bi našla poštene in pogumne bralce, kakor je to napisal pred davnimi leti, malo pred smrtjo, naš veliki novinar France Terseglav: »pravega krščanstva ni brez srčnosti in mo-drosti«.

P. Roman Tominec

Dr. Paulus Rusch, **Aktuelle Bibelfragen**, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1969, 138 str.

Majhna, skromna knjiga, a v resnici zelo bogata! Napisana v preprostem slogu in metodično pregledno, toda prav nič plitvo in površno. V 11 poglavjih razgrne pred nami ravno tista vprašanja iz sv. pisma, ki danes najbolj razburjajo duhove. Ob majhnem obsegu najde bravec v njej zelo veliko luči, ki mu pomaga potem reševati tudi tista vprašanja, ki jih ta knjiga prav nič ne omenja.

Prvo poglavje govori o »duhovni dediščini« in nas seznanja z dejstvom, da so cerkveni očetje prvih stoletij, npr. sv. Hieronim v 4. stol., imeli takšen pojem o navdihnjenju sv. pisma, ki se zelo približuje tistemu, ki se je med katoliškimi teologi uveljavil bolj na široko z okr. Pija XII. iz l. 1943 (Divino afflante Spiritu), zlasti pa še s koncilsko dogmatično konstitucijo o božjem

razodetju. In o »literarnih vrstah« je bil govor npr. že pri Juniliju Afrikanskem, ki je živel v 6. stol. na dvoru cesarja Justinijana, ne pa šele danes. Ozkost v pojmovanju navdihnjenja sv. pisma, kakor da bi bilo naravnost verbalno, ne pa le realno (vsebinsko, ne ravno besedno in oblikovno), se je začela šele z Luthrovim nastopom, kar je vplivalo tudi na katoliško teologijo, če odtegnemo kake izjeme.

Drugo poglavje (16—22) nakazuje »odprta vprašanja«. Predvsem se tu dotakne sinoptičnih evangelijev v njihovem razmerju do Janezovega. V pogledu na težave, ki tukaj nastanejo, je že sv. Avguštin odgovoril, da ni tako važno vedeti, katere besede so bile uporabljene (zlasti v Jezusovih govorih), marveč je važno vedeti misli, ki naj bi bile izražene (De consensu Evangelistarum 2, 12, 27 ss). K odprtemu vprašanju šteje avtor tudi »obiter dicta« v smislu rešitve kardinala Newmana. Koncil glede tega ni odločal.

Tretje poglavje (24—34) nas seznanja z glavnimi točkami oblikovno-zgodovinske (formgeschichtliche) metode, zlasti Bultmannove. Danes to metodo vedno bolj spodriva redakcijsko-zgodovinska (redaktionsgeschichtliche) metoda. Medtem ko je prejšnja mislila, da so evangelisti le zbiratelji in izročevalci (tradenti) snovi, ki so jo našli v prvotni krščanski občini že pripravljeno, pa ta druga metoda zelo prepričljivo dokazuje, da ima vsak od evangelistov lastno kompozicijsko tehniko, torej tudi posebno vodilno misel, po kateri izbira celotno snov in jo sestavlja v enoto; evangelisti po tej drugi metodi niso le zbiravci, marveč oblikovalci in teologi. »Zanimivo je videti, kako se znanost mnogokrat v teku 10 let samo sebe prehitila in popravila« (str. 29). Redakcijsko-zgodovinski metodi pa se pridružuje še nordijska šola, ki jo označujejo tudi kot narodopisno (volkskundliche) šolo. Ta ugotavlja zlasti to, da se oblikovno-zgodovinska metoda moti, ko pripisuje »ustvarjalnost« prvemu krščanskemu občestvu kot občestvu; saj tudi pri nastanku ljudskih pripovedi in narodnih pesmi niso ustvarjalna občestva, marveč posebno nadarjeni posamezniki, »veliki pripovedovalci« — občestvo pa poslušala in kontrolirala poročila. Poročilo ostane dolgo časa bistveno nespremenljivo. V nordijskih deželah obstoje stare zbirke zakonov, ki imajo dolžino današnjih 200 tiskanih strani, a so jih pripovedovalci znali na pamet, da so jih ustno prednašali na ljudskih zborovanjih. Judovska umetnost pripovedovanja je bila pa še posebno izrazita in jo najdemo deloma še danes v novi državi Izraelu (str. 31). Narodopisno metodo še nadaljuje in utrjuje študijsko-zgodovinska (studien-geschichtliche) metoda. Ta se sprašuje o metodah poučevanja in učenja v starodavnosti. Rezultati so za nas presenetljivi. V starodavnih časih je bila prva stopnja učenja sploh učenje na pamet, saj posamezniki niso mogli imeti knjige v rokah; šele na drugi stopnji naj bi prišlo razumevanje tega, kar so že znali učenci na pamet. In to je bilo uveljavljeno tudi in zelo izrazito v judovstvu. Zastopniki oblikovno-zgodovinske metode se niso niti potrudili, da bi bili ugotovili, kaj pomeni beseda »paradosis« (traditio) v zvezi z Jezusovimi besedami. In dejansko to pomeni sveto izročilo oz. izročanje, pri katerem je šlo predvsem za zvestobo podajanja v skladu s prvotno obliko pripovedi oz. govora, ki ga je imel Jezus.

Četrto poglavje (35—44) ima naslov »Fehlantworten«. Gre za krive odgovore, ki jih daje na razna vprašanja Bultmann. Koliko sofizmov je zagrešil Bultmann ob vsej svoji siceršnji bistrini, ne da bi sploh opazil sam ali pa premnogi, ki gredo še danes za njim, čeprav se Bultmann dejansko opira na zastarelo podobo deterministično-mehanistične fizike 19. stol. in filozofije, ki jo je od tedaj tudi Heidegger sam zapustil! Prišlo je pri Bultmannovi metodi ne le do demitologizacije, marveč tudi do historizacije in demisterizacije, do razkroja krščanske skrivnosti (str. 40 sl.). Čeprav Bultmann sam pač ni imel takih namenov. Dr. Rusch se pridružuje trditvi Riesenfelda: Bultmannovo demitologizacijo samo bi bilo treba demitologizirati; saj je ta demitologizacija sama mit (41), ker sloni na postavkah, ki so docela apriorne, npr. trditev, da so čudeži in prerokbe nekaj nemogočega in da jih torej sploh ni bilo; ali pa trditev, da je bila prva krščanska občina sama kot taka dejavnik pri tvorbi raznih legend — pri čemer je Bultmann čisto obšel dejstvo, da se je prva krščanska občina zelo zelo »zanimala« za zgodovinsko dogajanje in ji je bilo o dogodkih v zvezi z Jezusovim življenjem treba »pričati«, tako da imamo v sv. pismu nove zaveze

več ko 150-krat besedo »priča« ali »pričevanje«, in sicer pričevanje s strani voditeljev občine, tistih, ki so sami videli in doživljali (prim. Apd 1, 21. 22; 4, 20; 8, 14—17; 11, 22. 23). V zgodovinskem pogledu moremo reči, da je demitologizacija že stara stvar. Demitologizirali so gnostiki 2. in 3. stol. V dogodkih, o katerih poroča sv. pismo, so hoteli videti le podobe dogajanj v višjih sferah, v pleromi, kakor so rekli; te dogodke — so rekli — je treba drugače interpretirati, ne pa kot resnične dogodke. V tem so gnostiki hodili za stoiki, ki so na alegoričen način razlagali poganske mite. Danes je alegorično razlago nadomestila t. i. »eksistencialna« razlaga. A ta ni nič manj nevarna kakor prejšnja. Tako je na nas kristjanih našega časa podobna odgovornost, kakor so jo imeli kristjani prvih stoletij (41). Podobno krivo razlago najdemo pri Robinsonu, ki je odvisen hkrati od Bultmanna in od Bonhoefferja. Jezus ni bil božji Sin, marveč »človek za druge«. Nebesa in pekel nista nekaj objektivnega, marveč pomenita le povezanost z dnom bivanja, ali pa odtujitev, odtujitev od tega bivanjskega dna. Bog ni onstran, marveč v dnu naše biti. Zato je treba teizem odstraniti. Kajti ljudi ni mogoče prepričati o Bogu zunaj sveta. Ali Bog sploh biva, se zdi dvomljivo. Seveda Robinson v pogledu na svojo trditve, da je Bog immanent, izreka staro resnico; toda kolikor taji, da bi bil Bog transcendent, odpravlja sploh pojem o Bogu. V tem pogledu gre torej Robinson še dlje kakor Bultmann (42). — Rusch se obrača tudi zoper naziranje, da je vsaka resnica »relativna«, »zgodovinsko pogojena« — in to naziranje se je začelo širiti tudi med katoličani, ki ne znajo razlikovati zrna resnice o »relativnosti« resnice od zmote in sofizmov, ki so v tem vsebovani: relativno in zgodovinsko pogojeno je le spoznanje resnice, pa še tukaj nikakor ne vedno in v vsakem pogledu (43 sl.). — Glede Bultmanna je dobro vedeti tudi to, da so premnoge njegove trditve zelo zastarele; polno stvari je, ki jih Bultmann pripisuje vplivu poganškega okolja, zgodovinske raziskave pa so pokazale, da sta npr. sv. Pavel in sv. Janez zajemala iz stare zaveze in judovstva. Bultmann ni in večkrat niti ni mogel upoštevati npr. tega, kar ima H. Strack-Billerbeck v svojem 5 zvezkov obsegajočem delu »Kommentar aus Talmud und Midrasch« (izhajalo od l. 1922 naprej, ko je bil Bultmann v veliki meri svojo teologijo že izdelal) (39). Temu so se po pozneje pridružili še qumranski rokopisi, ki jih pa Rusch ne omenja.

Peto pogl. (45—65) naobrača na evangelije tisto, kar je bilo ugotovljeno v 3. in 4. poglavju. Da bi v evangelijih šlo za verbalno inspiracijo, tega seveda ni mogoče trditi; tudi koncil sam jasno uči, da gre za realno inspiracijo: Bog daje pobudo in določa, k a j naj bo napisano, in je zato začetnik sv. pisma; človek pa kot pisatelj svetopisemskih tekstov odloča glede k a k o, glede sloga, načina podajanja, izbora dogodkov, kakršen se mu zdi primeren v pogledu na njegovo glavno misel, ki jo je nameraval izraziti (65).

Šesto poglavje (66—76) razgrne pred nami glavna pravila hermenevtike, in sicer na podlagi BR 12. V sedmem poglavju (77—89) pa ta pravila razlaganja sv. pisma naobrača na 1 Mojz 1—3. Glede šesterodnevja še posebej pravi, da je literarna vrsta tukaj poučna pesnitev, pesem, v katerem je izrečen verski nauk. Pa tudi za celoto lahko rečemo, da je več ali manj poučna pesnitev in je zato marsikaj izrečenega v podobah, ki jih ni mogoče razlagati dobesedno. — Pri opisu prvega greha omenja avtor tudi vprašanje, ali je možno sprejeti poligenistično hipotezo, ali se da spraviti z naukom Cerkev o izvirnem grehu in o odrešenju. In odgovarja: »Zdi se, da poligenistični izvor človeštva ni kratko malo nemogoč. Treba bi bilo sprejeti, da prvi greh ni bil kak posamičen greh, marveč greh rodu, kar ni nemogoče... Poligenistično naziranje, po katerem bi na začetku stalo več ljudi, npr. celotno deblo človeštva, ni docela nemogoče« (85). Zakaj ne? Zato, ker »Adam« sploh ni prvotno lastno ime, marveč pomeni najprej »človeka« sploh. Stari jeziki imajo mnogo več kolektivnih besed (imen) kakor mi; take besede so uporabljene v ednini, pa morejo vendarle vsebovati množino. Tako bi ne bilo posebne težave, pod »Adamom« razumeti množino ljudi (84). Če potem upoštevamo še novo zavezo, posebej sv. Pavla, ki trikrat govori o e n e m človeku, stoječem na začetku (Apd 17, 26; Rimlj 5, 12; 1 Kor 15, 21), bi se pač dalo misliti na prenos kolektivnega pojmovanja Adama od prvih poglavij 1 Mojz na novo zavezo (85).

Osmo pogl. (90—104) obravnava svetopisemsko poročilo o Jezusovi otroški dobi in zelo prepričljivo odklanja tudi tiste poskuse »demitologiziranja«, ki so jih začeli semkaj vnašati celo katoliški bibličisti. Po nauku 2. vatikanskega koncila evangeliji tudi glede Jezusove otroške dobe podajajo zgodovinske dogodke, čeprav seveda ne gre za zgodovino v modernem strogo znanstvenobiografskem smislu. Vsemu dogajanju je, pravi avtor, »vtisnjena zakonitost tega, kar označujemo z besedo sarkosis, učlovečenje. Ta zakon je mlado krščanstvo takoj prebudilo k odporu do gnoze in s tem preprečil izpuhtenje krščanskih idej. V skladu s tem zakonom pa moremo po pravici odkloniti misel, da bi npr. pri prihodu Gabriela k devici Mariji šlo le za intrasubjektivno dogajanje, kakor skušajo to danes razlagati. Preden se kdo drzne predlagati takšne razlage, bi se moral potruditi za globlji vpogled v zakonitosti razodetja. Potem bi bil bolj previden« (97 sl.).

Deveto poglavje (105—117) govori o poročilih glede čudežev in njihovega pomena. Ob koncu pravi: »Ne vemo v vsakem posameznem primeru, ker opis bolezni ni vedno natančen, ali gre za pravi čudež v strogem pomenu; toda v celoti vendarle stojimo pred mnogimi resničnimi čudeži. Čudeži so s celotnim Jezusovim oznanilom, ki je beseda in dejanje, tesno povezani in šele odkrivajo odrešujočo vsebino božjega kraljestva, ki prihaja. Tako moremo to božje kraljestvo hvaležno sprejeti in ob njem zgraditi upanje svojih src.«

Deseto poglavje (118—132) govori posebej o Kristusovem vstajenju in pozvema rezultate mnogoterih najnovejših razpravljanj o tem. Glede 1 Kor 15, 3—8, v katerem je vsebovan najstarejše poročilo o Kristusovem vstajenju, so raziskave privedle do prepričljive trditve, da povzema formulo judovsko-krščanskega izvora, formulo, ki jo je Pavel sprejel o priliki svojega obiska v Jeruzalemu, in sicer nekako 1. 35. Da je Pavel v 1 Kor 15, 3—8 prevzel od drugod, sklepajo iz stilizirano-ritmične zgradbe, kakršna je lastna veroizpovednim formulam. S tem tekstom je premagana časovna razdalja med 1. 30 in 70. Podana je tudi jasna vera prvega krščanskega občestva v vstajenje (126). Beseda »prikazal se je« je prevod od »ōphthē«. To prihaja od »oráo« = videti. Tudi tukaj (kakor pri »egēgertai« od »egeirō«) je treba pasiv prevesti medialno: dal se je videti, pokazal se je, večinoma pa prevajajo: prikazal se je. Ta zadnja glagolska oblika pa nima nič opraviti s samostalnikom »prikazen«. To glagolsko obliko sv. pismo uporablja za nadnaravne realne danosti, npr. tudi za ogjene jezike na binkošti (127). »V virih imamo torej peterno pričevanje o Kristusovem telesnem vstajenju, segajoče nazaj v čisto prvi čas. Srečni bi bili, če bi imeli takšno pričevanje za važne podatke v profani zgodovini... Če pričevanja mnogi kljub temu ne sprejemajo, potem je vzrok v tem, da je vnaprejšnja odločitev napravljena že pred sleherno presojo. Čudeže imajo v skladu z duhom časa za nemogoče. Toda tudi duh časa se more motiti. Časovni duh 19. stol. je poznal le absolutne naravne zakone in absolutni naravni red. Zgodilo se je sredi prejšnjega stol., da je v bližini ene od francoskih vasi padel na zemljo meteor. O tem je župan poročal pariški univerzi. Univerza pričevanja ni sprejela. Nato je župan sklical vse odrasle osebe, ki so si ogledali meteor, da so izrekli svoje pričevanje in ga podpisali. Kljub temu pa pariška univerza spet ni marala trditve sprejeti, češ: kar je nemogoče, to se ni moglo zgoditi. Medtem pa se je zgodilo več takih primerov. Tako natančno vemo, da se to more zgoditi in se je tudi zgodilo« (127 sl.). Avtor navaja tudi knjigo Schamoni, Auferweckungen vom Tode, Paderborn 1968, kjer so navedeni izvlečki iz procesov svetniških razglasitev. Schamoni navaja nekako 20 takih, ki pričajo za tolikero obuditev od mrtvih iz časa v 2. tisočletju krščanske zgodovine. Posebno globok vtis napravi obujenje, ki se je 1. 1623 izvršilo na priprošnje sv. Frančiška Saleškega, ko je bil v okolici Ženeve obujen od mrtvih študent Hieronim Genin, ko je bilo že vse pripravljeno za pogreb in je že nastopila mrtvaška otrplost (128). (Seveda pa Jezusove obuditve od mrtvih ne smemo istovetiti s takšnimi obuditvami k prejšnjemu, umrljivemu življenju.) — Kajpada ne sme oznanjevanje o Jezusovi obuditvi od mrtvih (sv. pismo skraj izključno govori o »obujenju« od mrtvih in večinoma to obujenje pripisuje Očetu!) ostati le pri nekakšni apologetiki. Saj je to vstajenje bistveno odrešitvenega značaja: če bi Kristus ne premagal smrti, bi tudi greha ne premagal; kajti smrt (gledana biblično, ko je smrt v polnem pomenu vedno tudi ločitev od

Boga kot izvora vsega življenja!) je posledica greha (119). Pri oznanjevanju je treba Kristusovo vstajenje postaviti v odnos do človeške eksistence. Človeško življenje je zaznamovano z vprašljivostjo (v vrednostno indiferentnem smislu) in s potrebo po odrešenju. Vprašljivost je v tem, da človek mora vpraševati: odkod, kam, kaj je smisel življenja v celoti, katera je pot k življenjski sreči, ki po njej hrepeni njegovo srce, pa naj njegov razum tudi ne verjame v to srečo. Potreba po odrešenju, kakršno nosi v sebi človek, je označena s temile štirimi besedami: nevednost, krivda, trpljenje in smrt. Če na tej eksistencialni osnovi vprašamo, kaj je človek, moremo odgovoriti: človek je po božji podobi ustvarjeno bitje, čigar zgodovinsko dokazljiva krhkost najde ozdravljenje v Kristusovi milosti. V tem pogledu je človek nedovršeno bitje. Tako je gledal že zgodnjekrščanski mučenec in škof Ignacij Antiohijski: »Šele onstran bom docela človek« (129 sl.). Razodetje daje eksistencialni odgovor na ta človekov eksistenčni položaj. Odgovarja na vprašanje o smislu in podarja odrešenje. Kristusovo vstajenje je prvi in odločilni korak k nastanku novega človeka, nove zemlje in novih nebes. Kristus je v svojem vstajenju zgled dovršenega človeka v prihodnosti, zgled in podoba poveličanega končnega stanja vesoljstva. in sicer ne le zgled in podoba, ki samo vabi, marveč ki izžareva dinamične sile za uresničitev vsega tega. Tako se v Kristusovem vstajenju razliva reka luči prek naše eksistence in prek celotnega sveta (130 sl.).

Zadnje poglavje je nekaj povzetek izsledkov celotnega dela.

Že iz te precej obširno podane vsebine je mogoče videti, kako koristno bi bilo, če bi se s knjigo dobro seznanili vsi, ki jim je do čim bolj ustreznega oznanjevanja božje besede, tudi pri mladinski katehezi. A celo poklicni teolog bi našel polno koristnega, da se bo laže znašel v ostali podobni literaturi, ki pa navadno niti zdaleč ni tako jasna, pregledna in trezna. Res pa bi si človek želel na začetku ali ob koncu še abecedni pregled važnejše novejši in najnovejši literature (saj vmes navedene je precej).

Avtor je škof v Innsbrucku, predsednik avstrijske komisije za katekizem, namestnik predsednika mednarodnega gibanja Pax; odločilno je sodeloval pri koncilskem dokumentu »o službi in življenju duhovnikov«. Napisal je tudi več zelo upoštevanih pastoralno usmerjenih, a vedno na znanstvenih osnovah temelječih knjig. V njih mu gre zlasti za »zrelega kristjana«, ki zna stati na lastnih nogah, ki zna »gledati, presoјati, delovati« ne ravno pietistično, pač pa iz globoke in trdne vere.

Anton Strle

Dietrich von Hildebrand, **Zölibat und Glaubenskrise**, J. Habbel, Regensburg 1970, 168 str.

Eden od najvažnejših krščanskih mislecev današnjega časa je gotovo D. von Hildebrand, r. 1889, katoličan od l. 1914, prof. v Münchnu, od 1935 naprej pa v New Yorku, ker pod nacizmom zanj ni bilo več mesta v domovini. Kot učenec M. Schelerja in fenomenalnega Husserla je obravnaval predvsem moralna vprašanja. Napisal je zelo upoštevana dela o zakonu in o njegovi krščanski duhovnosti, pa tudi o čistosti in devištvu. Sam je laik in poročen. Visoko vrednotenje zakona je razlagal in utemeljeval v mnogih svojih knjigah in so njegove misli po raznih poteh prešle tudi v formulacije 2. vatikanskega koncila. Prav zato pa je Hildebrand še posebno poklican, da spregovori tudi o celibatu. In to je napravil v tej knjigi, v kateri na odličnem način osvetljuje dostojanstvo in smisel celibata v globokem skladju z visokim vrednotenjem zakona in njegovega pomena za rast osebnosti in za zdravje človeškega rodu. Zato pa bo njegovo knjigo tudi poročeni laik mogel brati z nič manjšim dobičkom kakor duhovnik.

Znameniti filozof postavlja duhovniški celibat zelo jasno v povezavo z najbolj pristnimi in najglobljimi motivacijami: to je božji vstop v zgodovino v Jezusu Kristusu. Duhovniški celibat je razumljiv edinole iz vere v Kristusa in je poslednji izraz ljubezni do Kristusa in edinstveno razodevanje vere vanj (prim. 90 sl.). Nikakor ne smejo biti na prvem mestu praktični razlogi odločilni, marveč globlji — iz njih pa prihaja ostalo (98 sl.). — Ko mnogi danes postavljajo pomisleke zoper obveznost celibata s trditvijo, da je v zakonu živeči človek

globlje »zasidran v svetu«, jim avtor naše knjige odgovarja: »Zasidranost v svet ni podana le z zakonom, marveč še bolj s celibatom.« Duhovnik v celibatu postane nerazdeljeno predan nalogam svojega poklica. Neporočeni duhovnik more sprejemati nase tudi v najhujših časih in razmerah vse žrtve: uboštvo, preganjanje, brezkompromisni odnos do gibanj, ki hočejo ljudi zaslužniti raznim pogubnim ideologijam (100 sl.).

Neredki danes po svetu postavljajo vprašanje, ali ne bi bilo treba spremeniti disciplino zahodne Cerkve, češ da bi bilo s tem mogoče doseči večje število duhovnikov. Hildebrand temu odločno oporeka. Obveznost celibata je med drugim danes in bo v prihodnosti »dobrodejna omejitev za mnoge, ki bi si izbrali duhovništvo, ne da bi imeli resničen poklic za to« (111). Posebej še poudarja, da je danes nevarnost, ker nekatera semenišča kandidirate dejansko navajajo na to, da bi oznanjali ne zaklad vere katoliške Cerkve, marveč svoja mnenja, tako da bi spričo lažnega »pluralizma« v teologiji kaj lahko nastal mnogokje psevdopostolat in papagajsko ponavljanje modnih gesel, ne pa pristno oznanjevanje evangelija (113—115). Manjša škoda je pomanjkanje duhovnikov kakor pa obstoj takih duhovnikov, ki so le navidezno glas sv. Cerkve, v resnici pa oznanjajo neke zasebne misli. Širjenje zmot za strani tistih, ki veljajo pri laikih za glas Cerkve, je neprimerno usodnejše, kakor pa če je premalo duhovnikov in morda umirajo ljudje kdaj brez zakramentov (saj morejo obuditi kesanje). Zlasti se Hildebrandu zdi usodno, če nastopajo takšni duhovniki, ki so sicer naravno »prijetni«, a dejansko uničujejo vero, nadomestujoč jo z modnimi miti. Že na zunaj slab duhovnik je vsaj volk v volčjem oblačilu, medtem ko duhovnik-heretik nastopa v ovčjem oblačilu in utegne zavesti množice ljudi (117—120).

Dobro je, če tisti, ki se pretirano boje »pomanjkanja duhovnikov«, prisluhnejo naslednji Hildebrandovi pripombi: »Mnogokrat so semeniščnikom zakon prikazovali v najbolj negativni luči, da bi jim olajšali odločitev za celibat. Včasih so iz istega vzroka semeniščnikom ženske osebe prikazovali črno, da bi jim jih zagrenili. To so velike in odgovorne napake in posledice morajo biti usodne. Toda ni teh posledic kriva obveznost celibata, marveč zamuda, da bi dali subdiakonu v polnosti razumeti, čemu se propter regnum coelorum odpoveduje... Toda žalostno je, ko t. i. progresisti dajejo napačen odgovor na to zamudo. Kako mnogokrat posegajo po napačni alternativni! Menijo namreč, da je potrebno, naj se semeniščnik ali študent teologije potopi v posvetno ali celo nečisto ozračje, ako naj ve, čemu se v celibatu odpoveduje. Mislijo, da ni več treba držati tiste distance v odnosu do seksualne sfere, ki bi se je moral držati pred zakonom vsak kristjan. Ne razumejo, da je celo takoj od tistega trenutka, ko se nekdo odloči, da postane duhovnik, treba držati izrazito sveto distanco do čutnostne sfere, izogibati se celo vsakemu stiku z ženskim spolom, kakor hitro ima ta stik kakor koli znak (po)čutnosti. Če naj človek razume realnost, lepoto, globino skrivnosti čutnostne sfere in smisel ter dovršitev v medsebojnem podarjanju zakona, če naj ve, čemu se odpoveduje, mu ni potrebno vtikati nos v izolirano čutnost in v neprimerno bližino drugega spola. To je ena od tipičnih krivih reakcij danes. Premnogi mislijo, da bodo omenjeno napako tabuiziranja čutnostne sfere in zakona popravili s tem, da v semeniščnikih uničijo spoštljivost do te sfere s tem, ko jih pošiljajo gledat nespodobne filme, jim dajejo brati umazane knjige, jih z eno besedo potope v razbrzdani, nečisti svet, ali v tak svet, v katerem se jim razbije skrivnostni značaj te sfere in se jim prikaže kot zgolj nevtralna biološka zadeva. Ti ljudje verujejo v krivo alternativo: ali tabuiziranje ali pa duhovniškega kandidata pustiti, da nekoliko prebiva v Venerini gori — ali, kar je še hujše: da mu postane celotna čutnostna sfera nevtralizirana, prikazana kot zgolj biološki, 'zdravi' nagon. To zadnje je resnična kastracija, skopljenje, mnogo bolj kakor kakršno koli prejšnje tabuiziranje, kar ga je kdaj koli bilo« (108—110).

»Samo tedaj, če gledamo vse v najvišji luči, v pravi, pristni podobi — skrivnost čutne sfere, vzvišeno ljubezensko občestvo zakona, ki ga je Kristus povzdignil v zakrament, in še bolj vzvišeno zapečatenje [Versiegelung] čutnostne sfere, zaradi božjega kraljestva, kar vključuje odpoved zakonu kot najvišjemu zemeljskemu izvoru sreče, samo tedaj je subdiakon sposoben, da celibat izbere veljavno in svobodno, v zavesti glede vseh žrtev, ki jih vsebuje — toda tudi

v zavesti neizrekljivega daru edinstvene povezanosti s Kristusom (prim. Sac. Coel. n. 72). Le tedaj bo subdiakon tudi jasno razumel, da celibat smislu in bistvu duhovništva bolj ustreza, da je bolj adekvaten za duhovnika in da je obveznost celibata za duhovnika tudi dragocen dar« (110).

Von Hildebrand uporabi mnogo knjige za to, da odstranja razne predsodke. Na več kakor 10 str. npr. govori o zlorabi izrazov »svoboden« oz. »prostovoljen« ter »dolžnost«, ko gre za diskusijo o celibatu.

»Prostovoljen« je lahko nasprotje od zunanje sile; ali pa je nasprotje od npravno obveznega — tega drugega pri zahtevah, ki jih na nas postavlja morala, seveda ni. In če se premišljeno obvezem k stvarim, ki same po sebi niso obvezne, nisem glede tega več prost. Tako moramo reči, da je celibat prostovoljen, ker ne obstoji ne zunanje prisiljevanje, ne npravna obveznost, preden sem se premišljeno odločil zanj. V vseh časih in tudi danes je torej celibat duhovnikov prostovoljen in ni duhovnikom naložen ne z zunanjo silo ne kot moralna postava, pač pa ima značaj obveznosti, za katero se je kandidat sam svobodno odločil (125). Prostovoljnosti celibata pa ne smemo razumeti tako, da bi bilo posamezniku prepuščeno, naj poljubno loči celibat in duhovništvo. Dejstvo, da morem določene stvari imeti le, če sem pripravljen sprejeti nase dolžnosti, ne krati moje svobodnosti oz. prostovoljnosti; krati vsekakor mojo samovoljnost — toda predajati se samovoljnosti je ravno nasprotje resnične svobode. Tako se tudi zdravnik, ki hoče izvrševati zdravniško prakso, ne more pritoževati nad izpiti, ki so za to potrebni, češ da je hotel le postati zdravnik, medtem ko izpiti le ovirajo njegovo svobodo (127). Višek zlorabljanja izraza »prostovoljen« pa je, če duhovniki samovoljno hočejo Cerkvi po svojih osebnih željah predpisovati, naj jim dovoljuje še naprej izvrševati duhovništvo, čeprav so se kratko malo poročili ali se hočejo — in hočejo, da bi bilo posameznikom prepuščeno na voljo, ali bo v bodoče v zahodni Cerkvi duhovništvo še povezano s celibatom ali ne (129 sl.).

Zelo oster je von Hildebrand v odnosu do trditve nekaterih, ki trdijo, da celibat napravlja duhovnike za »kasto«, ločeno od laikov. V takšni trditvi je, pravi Hildebrand, skrit najprej zgrešeni egalitarizem, ki enakost razteguje onstran področja določenih prvotnih pravic in napravlja iz človeške družbe atomizirano maso. V takšni družbi postanejo vsi globlji človeški odnosi uniformirani in oropani svojega posebnega značaja. Celotno področje družbe postane s tem opustošeno in kraj dolgočasja. Družina vendar dovolj razločno kaže, da mora biti odnos staršev do otrok in odnos otrok do staršev različen. Ravno ta različnost se zahteva za specifično enoto in blagor družine. Ta razlika ne loči otrok od staršev, marveč jih na globok način zedinja z njimi. Analogno je z razmerjem med učiteljem in njegovimi učenci. Če vse to spravimo na raven tovarništva, uničimo bogastvo in globino človeških odnosov (133 sl.). Podobne misli razteguje avtor na odnose med laiki in nosivci hierarhičnih služb v Cerkvi. V temelju je zgrešena teza, da pomeni sleherni hierarhija in neenakost tudi ločitev — ravno nasprotno je res, če le oboji skušajo živeti in ravnati v skladu s tem, kar so (135). Če bi bilo res, da celibat duhovnika loči od laikov v tem smislu, da zmanjšuje zaupanje laikov v duhovnika ali da laike od duhovnika celo odbija, potem bi moral odnos do duhovnika v unijatski Cerkvi ali do popa v pravoslavni Cerkvi biti mnogo tesnejši kakor v rimsko-katoliški Cerkvi. Toda to nikakor ni res, marveč nasprotno, glavno vlogo imajo tam med ljudstvom redovniki — le pomislimo na vlogo »starcev« v Rusiji (138 sl.).

Knjiga obsega 9 poglavij, spredaj pa še 50 strani uvoda, v katerem avtor v bistvu povzema tiste misli, ki jih je obširno podal v svoji knjigi »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes« (Habbel, Regensburg 1968, 378 str.), a podaja tudi še marsikaj novega. — Morda bo kdo dejal, da je to le kako »integristično« črnogledje, ko govori avtor o prenekaterih elementih zelo skrivenčene miselnosti v Cerkvi sedanjega časa. Toda kdor ima pogum videti »obe strani medalje« in slišati obe plati zvona, ne bo trepetal le pred integrizmom (žal, da tudi ta nastopa po več deželah), marveč tudi pred takšnim »progresizmom«, ki sploh ne more prinesiti resničnega napredka, ker se trga od korenin resničnega življenja in rasti — Seveda pa bi spet bilo krivično, če bi kdo nekatere Hildebrandove trditve posploševal. To velja tudi zazgoraj navedeno trditev, da so »mnogokrat semenikom zakon prikazovali v najbolj negativni luči...«

Pri nas npr., kolikor sem jaz stvari doživljal v dijaških in semeniških letih, nisem kaj takega nikoli opazil in mislim, da se — vsaj v naših krajih — mladi ljudje niti malo niso odločali za celibat in duhovništvo pod vplivom nekega črnega gledanja na zakon in na ženo.

Iz uvoda knjige naj bo omenjeno vsaj zavračanje »mita o modernem človeku«. Pač po pravici poudarja von Hildebrand: »Človek se v svoji ontološki strukturi — v svojem svojstvu imiginis Dei — kot duhovna oseba — ne spreminja pod vplivom duha svojega časa. Toda tudi vse odločilne kvalitete človekove razlike leže onstran slehernega časovnega duha. Pač pa nam določene posebnosti v stališču do življenja, v vlogi, ki jo imajo določeni interesi, v stilu življenja in življenjskem občutju, dajejo pravico, da govorimo npr. o srednjeveškem in renesančnem človeku. Prva velika zmeta v mitu o modernem človeku je mišljenje, da človeka duh časa radikalno spremeni ali ga more spremeniti« (13). Na pretirane in nepreverjene trditve o takih radikalnih spremembah namreč nekateri naslanjajo neke fantastične misli in ravnanja, ki lahko prinesejo Cerkvi in človeštvu sploh veliko škodo, za dolgo časa nepopravljivo; zato ni brez koristi, če pri svojem navdušenju za graditev prihodnosti včasih nekoliko bolj premislimo, ali bomo gradili na trdnih temeljih ali pa le na pesku. Kaj lahko se zgodi, da se v Cerkvi pojavijo težnje, ki grade na mitu o popolnoma spremenjenem človeku in hočejo na takšni podlagi spremeniti »strukturo« (čeprav obstoje tudi takšne strukture, ki bi jih brez dvoma bilo treba odpraviti), misleč da se bo s tem kakor po nekakšni čarovniji vse spremenilo na boljše, v resnici pa more to prinesiti le veliko opustošenje. Von Hildebrand mimogrede omenja tudi težnje, ki so se v Nemčiji uveljavljale pred drugo svetovno vojno. Kako škodljivo je bilo za Cerkev in človeštvo, ker so tedaj tudi mnogi katoličani potegovali za napačno prilagajanje in to postavljali nad zvestobo Bogu. »Spominjam se, da mi je potem, ko sem v svojem časopisu ‚Der Christliche Ständestaat‘ l. 1935 napadel ravnanje mnogih nemških škofov nasproti nacional-socializmu, rekel neki katoliški profesor: ‚Kako morete kaj takega storiti! Glavna stvar je vendar to, da so vsi katoličani edini — ali za ali zoper Hitlerja, to je mnogo manj važno« (46 sl.). — Glasu takega moža, kakor je von Hildebrand, je vredno prisluhniti.

Anton Strle

Anton Trstenjak, **Oris sodobne psihologije**. Prvi del: Teoretična psihologija. Založba Obzorja, Maribor 1969 (670 strani).

Delo bo izšlo v dveh delih. Prvi del: Teoretična psihologija, je že izšel. Drugi del: Uporabna psihologija, je v tisku.

Oris teoretične psihologije obsega uvod v psihologijo in občo psihologijo. Po ugotovitvi pojma psihologije, razdelitvi in zgodovinskem razvoju psihologije, je posvečen v uvodu večji del psihološkim metodam, kjer je poleg metode testov podan uvod v eksperimentalno, statistično in klinično metodo.

Zaradi sodobnega prizadevanja po sintetični psihologiji (v nasprotju z nekdaj atomistično), obravnava pisatelj splošno psihologijo pod enotnim naslovom osebnostna psihologija, ki jo deli pod trojnimi vidiki: integracija osebnosti v organizmu, integracija osebnosti v okolju in integracija osebnosti v teoriji.

Pisatelj razume pod integracijo osebnosti v organizmu tiste življenjske znake v obliki tropizmov, refleksov in nagnanskih dejanj, ki dosežajo prag psihičnega dogajanja in so kazatelj zgolj vitalno pogojenih duševnih odzivov. V povezavi za temi osnovnimi pojmi človeškega obnašanja stoje še nadaljnja psihofizična vprašanja: lokalizacija, odnosno prostorna nameščenost doživljajev v možganski skorji, kvaliteta, intenzivnost in brzina (kronaksija in doba reakcije) psihičnega dogajanja, kakor tudi njihova kvantiteta ali odvisnost nadarjenosti od morfološke in histološke oblikovanosti možganov.

V nasprotju z integracijo osebnosti v organizmu, ki je zgolj vitalno in nagnansko pogojena, razume pisatelj pod integracijo osebnosti v okolju pretežno spoznavne, čustvene in hotne povezave s svetom, kot jih ugotavljamo v zaznavanju, predstavljanju, v spominu in učenju, mišljenju in govorici, pa tudi v

čustvih in teženjih ter ne nazadnje v zavesti, ki leži vsem tem doživetjem v različnih stopnjah kot značilna oblika obnašanja na osnovi in se istočasno razlikuje od vseh zgolj vitalnih in nagonskih načinov odzivanja. Kakor nakazuje že uvodna razdelitev, pisatelj ne obravnava posamičnih doživetij vsaksebi, pač pa v medsebojni odvisnosti, povzročeni in dovrševanju. K temu integriranju sodi tudi medsebojno delujoče motiviranje obrašanja; prav zato pa nauka o motiviranju ne obravnava v samostojnem poglavju, pač pa pri vsaki obliki obnašanja sproti navede vodilne, oblikovalne in usmerjevalne učinke vsakovrstne motivacije. Obravnava pa pisatelj v posebnem poglavju kroge in teorije motivacije v povezavi s čustvi in teženji.

Pod integracijo osebnosti v teoriji podaja pisatelj pregled teorij o osebnosti po naslednjih geslih: psihoanalitična (Freud), arhetipična (Jung), socialno psihološka (Adler, Sullivan ipd.) in tavitološko zveneča »personološka« teorija (Murray); zatem iz horizontalno (K. Lewin ipd.) in vertikalno (Rothecker, Lersch) položenih plasti zgrajena osebnost, Allportova električna teorija značilnih osebnostnih potez, teorije celostne osebnosti (»holistično« pojmovanje K. Goldsteina in drugih psihosomatično usmerjenih psihologov); nato različne konstitucionalne teorije (Murphy) jaz — in sam v sebi — teorije in končno nekatere, zvečine filozofsko usmerjene teorije (W. Stern, Klages, Krueger, Jaensch, Wellek ipd.).

Dokler ne bomo imeli v rokah novih, skoraj presenetljivih izkustvenih odkritij, je brez pomena množiti število teorij osebnosti z novimi zamislicami, razen če bi hoteli že dosedaj psihološke dimenzije odpreti v čisto spekulativno smer. Prav zato pa se nam za bodočnost nakazuje možnost osebnostnega raziskovanja v sicer samostojni, vendar pa na osnovi eklektičnega izoblikovanja teorij osebnosti usmerjeni poti, ki bi združevala vse pozitivne dosežke katerega koli porekla ali šole v medsebojno dopolnjujočo celoto, izključevala pa do skrajnosti pritirane in izključujoče se trditve, kot moremo to ugotavljati pri večini teorij, izvzemši Allporta, Thomaaja in nekaj najnovejših poizkusov, ki so pa prav zato najzanesljivejši kažipot v bodočnost.

Te misli so v popolnem soglasju z uvodnimi ugotovitvami o zgodovinskem razvoju psihologije, kjer pisatelj nakazuje za sodobno psihologijo značilno dejstvo, da moremo danes vse vrste psihologije spraviti na tri skupne imenovalce: psihologijo zavesti (likovno psihologijo, celostno psihologijo, strukturno psihologijo itd.), psihologijo podzavesti (globinsko psihološke smeri) in psihologijo brez zavesti (behaviorizem in refleksologija), da se pa z druge strani v zadnjem času vse te, nekoč s strogo začrtanimi mejami ločene smeri, vedno bolj zblizujejo, tako glede na svoje metode, kakor tudi v smislu vedno večjega medsebojnega izpopolnjevanja. Prav to dejstvo pa naj služi za osnovno usmeritev tega orisa: pisatelj se ne priznava za pripadnika nobene psihološke šole, kajti sodobna psihologija je z ene strani metodološko povsod behavioristična (v širšem pomenu besede), z druge strani pa tudi najbolj dosledni behavioristi priznavajo osnovne ugotovitve in zakonitosti likovne psihologije, končno je tudi motivacijska psihologija, ki je dobila svoje osnovne pobude od globinskih psihologij, postala danes splošna last celokupnega psihološkega prizadevanja (stran 603—605).

Kakor v drugih panogah znanosti, tako so tudi v psihologiji priročniki, ki bi jih pisal en sam avtor, vedno redkejši. Psihologija je danes že tako vsestransko razvejana, da njen enciklopedični obseg presega zanimanje, moči in čas enega samega človeka, ki more biti temeljit in izčrpen samo še na ožje specializiranem področju. Te pomanjkljivosti se pisec Orisa sodobne psihologije sam dobro zaveda. Toda prav z rastočo specializacijo je potreba po takih priročnih pregledih celotne panoge tem večja; in to celo iz več razlogov.

Prvič je tak oris namenjen širšemu krogu bralcev: ne samo psihologom-strokovnjakom, ampak tudi izobražencem-nestrokovnjakom, ki pa si kot taki želijo predvsem okvirne, hkrati pa vsestranske vsebinske informacije o dosedanjih psiholoških dognanjih. Zato pisec tega orisa psihološke metode okvirno obravnava v uvodnem poglavju, zavedajoč se, da za strokovnjaka metodoloških vprašanj v posameznih poglavjih tako ne more dovolj obravnavati, ker bi to daleč presevalo obseg in namen priročnika, za nestrokovnjaka pa metodološka vprašanja niso važna, kajti prepletanje vsebinskih izsledkov z metodološkimi vidiki ima za posledico, da v knjigi večkrat komaj ločimo: kaj od kako.

Drugič pa je strnjen okvirni pregled psihologije potreben vedno bolj ravno tudi psihologom-strokovnjakom samim. Specializacija je sicer nujno potrebna za napredek znanosti, toda če je ne uokvirimo v enciklopedični pregled, vodi v omejenost.

Tretjič je prednost takega priročnika ravno v tem, v čemer je obenem glavna pomanjkljivost: ker mora biti enciklopedičen, mora avtor pisati tudi o stvareh, v katerih je manj doma, nego bi bili specialisti vsak na svojem torišču; zato utegne biti manj zanesljiv in manj natančen, toda prav zato je tudi bolj okviren, bolj sintetičen in splošen, podaja po možnosti vse, kar so do sedaj najvažnejši zastopniki dognali ne glede na različnost šole; medtem ko skuša »specialist« v teamu ali skupini sodelavcev podati predvsem »sebe« in svojo »šolo«, lastne izsledke, druge pa zanemarja.

Četrtrič je priročnik izpod peresa enega samega avtorja iz pravkar povedanih razlogov tudi krajši in zato cenejši; krajši zato, ker se lahko načrtno izogne vsakemu nepotrebemu ponavljanju; medtem ko v skupinskem delu vsak pisec podaja zaokroženo celoto, ne da bi natančno vedel, kaj so drugi že povedali in česa niso; njegov prispevek nima prave sistematične zveze z drugimi avtorji, zato vsaj v uvodnih in sklepnih odstavkih hočeš nočeš pove stvari, ki jih navajajo tudi drugi; in tega ne more popraviti niti glavni urednik celotnega dela, ker bi sicer pregloboko posegal v delo posameznikov. Kdor pozna sodobno psihologijo, ve dobro, da pri pisanju priročnika ni vprašanje, kaj naj avtor napiše, marveč predvsem, kaj naj izpusti; kajti danes imamo o vsakem vprašanju napisane že cele knjižnice, ne samo knjige; in zato ni lahko vso nepregledno snov podati v zgolj okvirnih, skrčenih poglavjih (stran 5—6).

Trstenjakov »Oris sodobne psihologije« ima izredno široko osnovo v obvladovanju psihološke literature iz prve roke. To priča 20 strani bibliografije s povprečno 40 deli na stran, razporejenimi v 14 skupinah od zgodovine in metode psihologije, preko psihofiziologije, objektivne psihologije, likovne psihologije, celostne psihologije, globinskih psihologij, komparativne psihologije do posameznih področij kot zaznave, učenje, mišljenje, inteligenca, govornica, motivacija s čustvi in hotenjem ter končno osebnost (613—633).

Knjiga pa ni samo poročilo o delu drugih, pač pa tudi poročanje o lastnem raziskovanju, posebno na poprišču psihologije barv, kjer more na torišču zaznav avtor pokazati dvanajst samostojnih razprav v vodilnih svetovnih psiholoških revijah in sodelovanje z akademijami različnih narodov (626). Tudi 22 strani posvečenih psihologiji barv zgovorno priča, da more pisatelj prav na tem polju pokazati mnogo svojega in izvirnega.

Delo je plod tridesetletnega raziskovanja, študija, predavanj in pisateljevanja. Samo izredno delavoljen, obenem pa naravno talentiran, in v svoji stroki znanstveno dobro podkovan raziskovalec more napisati tako delo.

Kar pri celotnem delu daje vtis dovršenosti, je sintetična sila združevanja in urejevanja v celoto z nič manjšo prodirljivostjo v značilnosti posameznih psihičnih pojavov (npr. zaznave barv) in psiholoških teorij (npr. teorije osebnosti).

S Trstenjakovim »Orisom sodobne psihologije«, v njegovem teoretičnem delu, smo Slovenci stopili v družbo psihološko obveščenih narodov. Upajmo, da nam bo praktično uporabni del pomagal, da bo psihologija postala tudi dejanska vodnica naših odnosov do sveta, okolja in sočloveka.

Valter Dermota

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXX
Zvezek 1-4

Ljubljana 1970

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. — Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247.

VSEBINA XXX. LETNIKA
(INDEX VOLUMINIS XXX)

Proslava 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani (Celebratio quinquagesimi anni ab inita Theologica Facultate Labacensi):

Govor velikega kanclerja metropolita dr. Jožefa Pogačnika (Contio Magni Cancellarii, Metropolitanae dr. Josephi Pogačnik)	3— 5
Uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdiga (Oratio initialis decani dr. Gulielmi Fajdiga)	6— 9
Pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, visokih bogoslovnih šol in drugih uglednih gostov (Salutationes legatorum aliarum Facultatum, Seminariorum Maiorum ac aliorum hospitem)	10— 18
Pozdravna pisma in brzojavke (Litterae salutationis ac salutationes per telegraphum perlatae)	19— 22
Spomin mrtvih (In memoriam mortuorum), Stanko Cajnkar	23— 25
Teološka fakulteta nekoč in danes (Facultas theologica olim et hodie), slavnostno predavanje dr. A. Trstenjaka	26— 35
Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti (Ecclesiae facies nova, missio ac dynamica unitatis et universalitatis), predavanje dr. Janeza Vodopivca	36— 47
Moralna teologija pred novimi nalogami (Theologiae moralis munera nova), predavanje dr. Alojzija Šuštarja	173—187
Promocija dr. Jakoba Ukmarja za častnega doktorja teološke fakultete v Ljubljani (Promotio dr. Jacobi Ukmar ad doctorem honoris causa Facultatis theologiae Labacensis)	48— 51
Promocija prof. dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani (Promotio professoris dr. Josephi Demšar ad doctorem honoris causa Facultatis theologiae Labacensis)	52— 57

Predavanja na teološkem tečaju ob priliki proslave 100-letnice

1. vatikanskega koncila (Praelectiones in cursu theologico occasione celebrationis centesimi anni ab inito concilio Vaticano Primo):

Premiki v fundamentalni teologiji (Motiones novae in Theologia fundamentali), Vilko Fajdiga	58— 76
Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu (De modo praesentationis de Christo apud iuvenes), Janez Marolt	77— 81
Novi pogledi na razodetje (Aspectus novi de revelatione), Franc Rode	82— 90
Kako približati razodetje katehumenom? (Quomodo catechumenis revelationem appropinquare?), Rudi Koncilija	91— 95

Cerkev institucija in odrešensko dogajanje (<i>Ecclesia — institutio et eventus salvificus</i>), Franc Perko	96—110
Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešensko občestvo (<i>Ecclesia localis ut institutio ac communio salvifica</i>), Rafko Lešnik	111—118
Župnija kot institucija in kot odrešenska skupnost (<i>Parochia ut institutio et communio salvifica</i>), Pavel Uršič	119—126

Razprave (Dissertationes):

Aleksič Jakob, <i>Progresivni značaj božje besede (Verbi Dei indoles progressiva)</i>	135—146
Bevk Vinko, <i>Apostolsko pismo »Pastirska služba« (Litterae Apostolicae »Pastorale munus«)</i>	200—213
Debevec dr. Franc, <i>O umetnem osemenjevanju (De inseminatione artificiali)</i>	214—220
Fajdiga Vilko, <i>Premiki v fundamentalni teologiji (Motiones novae in Theologia fundamentali)</i>	58— 76
Grmič Vekoslav, <i>Problem posodobljenja teologije (Questio dandi theologiae vultum huius temporis)</i>	127—134
Grmič Vekoslav, <i>Znanost in vera (Scientiae et religio)</i>	193—199
Perko Franc, <i>Cerkev institucija in odrešensko dogajanje (Ecclesia — institutio et eventus salvificus)</i>	96—110
Rode Franc, <i>Novi pogledi na razodetje (Aspectus novi de revelatione)</i>	82— 90
Suštar Alojzij, <i>Moralna teologija pred novimi nalogami (Theologiae moralis munera nova)</i>	173—187
Trstenjak Anton, <i>Teološka fakulteta nekoč in danes (Facultas theologica olim et hodie)</i>	26— 35
Trstenjak Anton, <i>Religiozno jedro v psihoanalitični katarzi (Religiöser Kern in der psychoanalytischen Katharsis)</i>	188—192
Vodopivec Janez, <i>Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinstnosti in univerzalnosti (Ecclesiae facies nova, missio ac dynamica unitatis et universalitatis)</i>	36— 47
Zelko Ivan, <i>Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781 (Administratio ecclesiastica Protestantium in Prekmurje a fine saeculi XVI. usque ad annum 1781)</i>	221—231

Pregledi in poročila (Conspectus et relationes):

Bartelj Ludvik, <i>Osemdesetletnica dr. Franceta Vebra</i>	225—261
Dermota Valter, <i>Zborovanje delovne skupnosti katoliških katehetov</i>	236—243
Fajdiga Vilko, <i>Problemi dialoga z nevernimi</i>	284—287

Fajdiga Vilko, Krščanski pogledi na sodobne probleme vero- slovja	287—294
Grmič Vekoslav, Svetovni kongres teologov v Bruslju	232—236
Miklavčič Maks, Nova »zgodovinska« dognanja Rudolfa Kolariča	261—265
Sorč Ciril, Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo	265—283
Steiner Štefan, Krščanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije	243—255
Strle Anton, Vedno novo vprašanje: Kaj je smisel človeškega življenja	149—155

In memoriam:

† DDr. Vinko Močnik, redni univ. profesor (Stanko Ojnik) . . .	147—148
--	---------

Ocene (Recensiones):

Ambrozic M. Aloysius, St. Mark's Concept of the Kingdom of God, Jakob Aleksič	170—172
Cassagnard J. M., Carrel et Zola devant le miracle à Lourdes, Vilko Fajdiga	296
Halbfas Hubertus, Fundamentalkatehetik, Valter Dermota . .	161—162
Hildebrand von Dietrich, Zölibat und Glaubenskrise, Anton Strle	304—307
Hörman K., Lexikon der christlichen Moral, Štefan Steiner . .	156—157
Klostermann Ferdinand, Priester für morgen, Jože Rajhman . .	296—298
Mynarek Hubertus, Der Mensch Sinnziel der Weltentwicklung, Anton Strle	166—170
Olivieri Alphonse, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes, Vilko Fajdiga	295—296
Rusch Paulus, Aktuelle Bibelfragen, Anton Strle	300—304
Schmaus Michael, Der Glaube der Kirche, Anton Strle	162—166
Studia moralia I—VII, Rafko Valenčič	157—160
Trstenjak Anton, Oris sodobne psihologije, Valter Dermota . .	307
Truhlar Vladimir, Katolicizem v poglobitvenem procesu, P. Roman Tominec	298—300

