

ZBORNIK

VIII

1958

Z B O R N I K

T E O L O Š K E F A K U L T E T E

V I I I .

U r e d i l

Dr. F. Grivec

In. 5781

KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
v LJUBLJANI

V LJUBLJANI 1958

R. 835/1958

KNJIŽNICA
TEOLOŠKOG FAKULTETA
u Zagrebu

20385/1975

KNJIŽNICA
TEOLOŠKOG FAKULTETA
u Zagrebu

20385/1975

P r e g l e d v s e b i n e

R A Z P R A V E

Stran

Dr. F. Grivec,	O apologetiki sv. Avguština ...	1
Dr. J. Fabijan,	Sv. Tomaž Akvinski in J.H. Newman	12
Dr. F. Grivec,	Dr. Josip Vajs	27
Dr. A. Strle,	Molitev za časne zadeve in božja previdnost	34
Dr. V. Močnik,	O temelju svaštva	63
Dr. J. Aleksič,	Mrtvomorski rokopisi, sv. pismo in krščanstvo	72
Dr. V. Fajdiga,	O veri in verstvih	124
Dr. A. Strle,	Zveličanje brez krsta umrlih otrok	139
Dr. A. Strle,	Sodelovanje laikov pri apostol- skem poslanstvu Cerkve	150

P R A K T I Č N I D E L

Dr. D. Rueh,	Poročilo o razstavi Internacio- nalnega centra za študij kate- hetičnih vprašanj	181
F. Mihelčič SDB,	Problemi sodobne katehizacije.	198

P R E G L E D I I N O C E N E

Dr. F. Grivec,	Skrivnost sv. Cerkve	209
Dr. F. Grivec,	Jernej Kopitar in Ignacij Knoblehar	213
Dr. F. Grivec,	Slika sv. Petra v Ohridu	215

P R I L O G A :

In memoriam / v posebnem zvezku/

Dr. France Grivec

O APOLOGETIKI SV. AVGUŠTINA

Spisi sv. Avguščina so bogata zakladnica apologetike ne le iz Avguščinove bistrumnosti, ampak tudi iz njegove življenjske izkušnje, ko se je boril proti poganskim skeptikom in krščanskim heretikom; posebej tudi iz lastnega doživljanja, ko je po mnogih blodnjah našel mir v Kristusovi Cerkvi. Njegova apologetika ni suha teorija, marveč je zares življenjska in praktična, ker sv. Avguščin ni le globok filozof in teolog, ampak tudi velik psiholog in umetnik, ki je borbo za resnico pretresljivo doživljal in jo živo nazorno opisoval. Obsežna ni le v njegovih izrečno apologetičnih spisih, ampak tudi v njegovih govorih in drugih spisih. Zaradi tega je za razumevanje Avguščinove apologetike potrebno poznavanje vseh njegovih spisov, kar zahteva veliko dela in večletnega truda. Če so posamezni Avguščinovi spisi sestavljeni zoper donatiste, manihejce, pelagijance in zoper poganske filozofe, so vendar v jedru ali vsaj v mnogih mislih veljavni za vse čase. Po vsem tem je umevno, da je M. d'Herbignyjeva razprava o Avguščinovi apologetiki /*Revue pratique d'apologetique* 1909/ zelo pomanjkljiva, ker je začetniško delo; v znanstvenih knjigah in razpravah je večinoma niti ne omenjajo. Temeljito delo je napisal P. Batiffol, *Le catholicisme de St. Augustin*, 1920 /555 str./. Učeni pisec v uvodu naglaša, da je mogel knjigo napisati le s pomočjo dveh odličnih poznavalcev sv. Avguščina namreč E. Portalié-ja in Odila Rottmannerja. Uporabil je obsežni Portalié-jev članek v DTC I, 2268-2561 /o tem članku pravi, da je enciklopedija o sv. Avguščinu/ in je z učenim piscem osem let /1899-1907/ prijateljsko sodeloval na Katoliškem institutu v Toulousu. O. Rottmanner je sicer manj pisal, a je sv. Avguščina do dna /en perfection/ poznal. Ožji okvir ima strokovna knjiga Despiney-a, *Le chemin de la foi d'après St. Augustin* /1930/. Ti dve knjigi je med drugimi uporabil dr. J. Fabijan v razpravi *Nauk sv. Avguščina o veri* v BV 1932; za apologetiko je posebej važen prvi del razprave /1-27/. Ni pa uporabil Portalié-ja. Batiffolova knjiga je uporabljena v slovenski knjigi Cerkev /1924, str. 10; 1943, str. 18 i dr./; Odločil-

no važna je le ne kot izredno temeljito delo, ampak tudi zato, ker odpira pogled v vse važnejše probleme in obsega obširne, kritično izbrane citate iz Avguštinovih spisov.

Učbeniki osnovnega bogoslovja dajejo v uvodih kratek pregled zgodovine apologetike, a o apologetiki sv. Avguštinova večinoma le medlo, enostransko in pomanjkljivo. Sicer omenjajo, da je sv. Avguštin vplival na ^{praktično} in sholastično apologetiko, a ne povejo, na kak način in s katerimi idejami; zlasti ne poznajo Avguštinovega vpliva na Bossueta, Lacordaireja, Dechampsja, Kleutgena, Newmana i. dr. Ne vedo, da so teologi vatikanskega cerkvenega zbora nekaj stavkov v učenih opombah k nauku o Cerkvi skoraj dobesedno vzeli iz Avguštinovih spisov. Vatikanska metoda katoliškega dejstva se deloma naravnost, deloma pa posredno /Dechamps in Kleutgen sta bila pod vplivom sv. Avguština/ naslanja na sv. Avguština.

V zadnjih letih je po vsem svetu najbolj cenjena Theologia fundamentalis španskih jezuitov /M. Nicolau, Introductio, De revelatione christiana; De Ecclesia Christi str. 499-988 J. Salaverri; Nicolau, De inspiratione s. Scripturae, str. 991-1135/, 3. izdaja v Madridu 1955. Knjiga zares daleč presega vse druge kompendije. A Nicolau ima veliko napako, da ne pozna odločilnega vpliva sv. Avguština na Dechampsja in na metodo katoliškega dejstva, ter nekritično ponavlja osamljeno zmoto površnega Bligueta, da je Dechamps odvisen od nesamostojnega Savonarola /str. 53/, a ne pozna Kremerja, ki je Bliguetovo zmoto popravil. Predvsem pa premalo pozna apologetiko sv. Avguština; ne pozna niti Portalieja niti Batiffola, ki sta odprla globlji pogled v Avguštinovo apologetiko. Zlasti ne pozna zveze vatikanske izjave s Hermesovo zmoto. A kljub toliki pomanjkljivosti priznava empirični metodi v celoti neovržno dokazno moč /irrefragabile/ in trdi, da je vsaj nezmotna doctrina catholica, in to tudi v primeru, če smatramo, da ni s popolno gotovostjo izražen namen definirati razloge, zakaj je Cerkev sama po sebi velik in trajen nagib verovnosti /str. 440/. Zelo značilno je, da to metodo obširno uporablja v traktatu o krščanskem razodetju /439-486/; zato pa je v nauku o Cerkvi kratko omenjena /str. 960-962/. A niti Nicolau niti Salaverri ni opazil, da je ta vatikanska izjava v tesni zvezi z obsodbo Hermesove zmote /Denz 1794 in 1815/. V tej zvezi bi videl, da je teza še trdneje nezmotna, skoraj nekaka conclusio theologica. Nicolau poseb-

no naglašša neovržno dokazno moč teze v celoti, posamezni deli pa imajo vendar tudi trdno dokazno moč, so apologetice certi /str. 99/¹. Salaverri boljše pozna svetniške tradicije metode katoliškega dejstva in ugotavlja, da je ta nauk velikih teologov, sv. Avguština, sv. Tomaža, Bellarmina i. dr. /str. 500/. Pa tudi Salaverri premalo pozna sv. Avguština²; nekritično citira Bligueta, a ne pozna niti Kremerja niti Batiffola. To je neprijetna pomankljivost sicer odlične knjige.

Avguštinova apologetika je osebno doživeta, potem pa živo praktično uporabljena v obrambi zoper heretike in skeptike ter v mnogih cerkvenih govorih ob raznih prilikah, zares pastoralna, praktična. Francoski zagovorniki praktične apologetike kot posebne stroke zelo naglašajo, da naj takšna apologetika vpliva na voljo in srce, naj opozarja na dobrino in vabljalnost /privlačnost, appetibilitas/ verske resnice. Malokdo je znal to stran apologetike tako živo prikazovati in z nazornimi izreki tako rekoč umetniško slikati kakor sv. Avguština. N. pr. Amate quod creditis... Nemo nisi per amicitiam cognoscitur /Batiffol 535/. V Tanquereyvi Synopsis theologiae fundamentalis /15. izd. 1914, str. 33; 26. izd. 1949, str. 55/ je navedena naslednja Avguštinova misel /a ni povedano, iz katerega spisa/: "Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscitur, inveniri nullo pacto potest ... Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo, quod revelatum fuerit, permanetur".³ To Avguštinovo misel je skrajšano navedel že Portalie; vzeta je iz knjige De moribus Ecclesiae I, 17, 31 /PL 32, 1324/.

Sv. Avguština je zasnoval praktično apologetiko katoliškega dejstva: Cerkevna avtoriteta je Kristusova avtoriteta - v duhu Kristusovega izreka: Kdor vas posluša, mene posluša. Cerkev naj nam bo to, kar je bil Kristus apostolom /Batiffol 546; Cerkev 1943, str. 8 in 18. BV 1932, str. 18 i. dr./.

Cerkev je: epistula apostolorum, scripta Spiritu Dei vivi /Contra Faustum 15, 4; gl. Batiffol 215/. Prvo teh dveh misli je skoraj dobesedno ponavljal Dechamps; drugo je kot diplomat in govornik duhovito preosnoval: Kristus nam je zapustil Cerkev kot svojo poveljstvo in avtentično pričjo, ki v svojih rokah nosi poverljivo pismo, napisano z roko živega Boga. - V razlagi In epistolam Ioannis I, 13 /PL 35, 1988/ ponavlja sv. Avguština zelo zgovorno, da je Cerkev daleč vidna gora Gospodova /manifestus mons Domini/, očitno

vidno mesto na gori. To izražanje je v istem smislu ponavljal Kleutgen, ko je poudarjal odločilno važnost čudežnega dejstva sv. Cerkve.

Po sv. Avguštinu je ^{po}vzeta osnovna misel praktične apologetike, misel, ki so jo moderno izoblikovali Bossuet, Lacordaire, Dechamps, Kleutgen in jo je potrdil vatikanski cerkveni zbor: Cerkev je trajen čudež, ki potrjuje resničnost vseh prejšnjih. To osnovno načelo večkrat naglašala kardinal Dechamps in se pri tem izrečno sklicuje na Bossueta /Cerkev 1943, str. 291/ ⁴. V Ljubljani nimamo vseh Dechampsovih spisov; a že v citatih, ki so pri nas na razpolago, se to načelo kar štirikrat ponavlja. Čudno je, kako morejo apologeti to temeljno apologetično misel prezreti. Zelo neprimerno je, če praktična apologetika prezre odločilno pomembnost časovno in idejno poglobitnega praktičnega apologeta sv. Avgušтина, ki je odločilno vplival na samostojnejše novejše apologete. Zelo zgrešeno je, Dechampsu pošiljati v šolo k nesamostojnemu Savonarolu, ko Dechampsovi spisi zgovorno pričajo, da se je učil pri virih, pri sv. Avguštinu in Akvincu, ter je očitno in globoko zasidran v sv. Avguštinu. Učeni Španec Nicolau je v oni svoji trditvi osamljen in nesamostojen, ker je preveč zaupal površnemu Bliguetu, pa se ni ozrl niti na Portaliéja niti na Batiffola in Bacheleta.

V duhu apologetike sv. Avgušтина in vatikanskega cerkvenega zbora so svetniški in Marijini čudeži, posebej lurški čudeži, res čudeži Jezusa Kristusa, ki živi v svoji Cerkvi in v njenih članih, ki so skrivnostni udje Kristusovi. Ti čudeži sv. Cerkve potrjujejo, da je ona overovljena glasnica božjega razodetja ter nezmotno ohranja in uči razodeto krščansko vero. Avtoriteta Cerkve je Kristusova, božja avtoriteta. To je sv. Avguštin posebno globoko umeval in doživljal, kakor je tudi najgloblje pojmoval pretresljivo Pavlovo doživetje, da v Cerkvi še živi Kristus.

Batiffol duhovito piše /str.537/8/: "Sv. Hilarij se je spreobrnil k sv. pismu, verjel je prerokom in evangeliju sv. Janeza. Sv. Avguštin pa se je spreobrnil k Cerkvi". Saj je sv. Avguštin celo vzkliknil: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas /Rouet de Journal, Ench.Patr. n. 1581; BV 1932, str. 24/.

V Avguštinovem naglašanju avtoritete sv. Cerkve kot božje avtoritete vidijo strokovnjaki /Batiffol i.dr./ po pravici odločilni napredek patristične in vse krščanske

apologetike. Vatikanski cerkveni zbor je to potrdil. Omalovaževanje ali nepoznavanje te apologetike bi torej pomenilo korak nazaj.

Omalovaževanje in površno poznavanje Avguštinove apologetike je zelo neprijetna slabost povprečnih šolskih učbenikov apologetike. Kratki šolski pregledi zgodovine apologetike zamolčujejo ravno najznačilnejše poteze Avguštinove apologetike, čeprav so te poteze bistro označili zlasti Bossuet, Dechamps, Bachelet, Kleutgen, nekoliko tudi Tanguerey, natančneje pa Portalié in Batiffol. Zlasti moramo občudovati Dechampsa, da je tako bistro opazil in izvirno uporabil najznačilnejše Avguštinove misli. Zato je do skrajnosti žalostna površnost tistih apologetov, ki celo v specialnih razpravah vsega tega ne vidijo. Posebno neopravičljiva bi bila takšna zmota med Slovenci, ko je bila Avguštinova apologetika že primerno označena v BV 1932, v knjigi Cerkev 1924, str. 10 in 264; 1943, str. 18 i.dr., zelo natančno pa v dveh doktorskih disertacijah o Cerkvi in v Zborniku teološke fakultete 1953, 1954 in 1955.

Sv. Avguštin ima odločilno prvenstvo v dveh globokih eklezioloških vprašanjih: 1. v nauku o skrivnostnem telesu Jezusa Kristusa, 2. v vprašanju o čudežu sv. Cerkve. O obeh vprašanjih so na vatikanskem cerkvenem zboru veliko razpravljali. O Cerkvi kot skrivnostnem Kristusovem telesu so najodločilnejši tedanji teologi predložili globoke misli v prvem načrtu celotnega nauka o Cerkvi. A cerkveni zbor je mogel obravnavati le majhen del tega nauka, namreč le o prvenstvu in nezmotljivosti rimskega papeža. Nauk o mističnem telesu Kristusovem ni prišel na dnevni red. Pač pa so gradivo pripravljalne komisije vatikanskega zbora uporabili mnogi novejši teologi, končno pa ga je v glavnem potrdila in dopolnila okrožnica papeža Pija XII. /1943/, ki po mnenju nekaterih modernih teologov /med njimi tudi T. Zapelena/ pomeni novo dobo /epoho/ nauka o Cerkvi. Ta papeževa okrožnica je obenem obširna in doslej najboljša razprava o vzvišenem predmetu. Vendar le počasi prodira v novejše bogoslovne razprave in v akademske učbenike o Cerkvi; nekateri teologi pa jo prezirajo ali pa jo po zvitih ovinkih celo napadajo, kakor sem nekoliko omenil v ZKTh 1955 /str. 34/, Theol. Revue 1955 in v članku De mysterio Ecclesiae⁵. Toda sedanji sv. oče ta nauk že skozi dve desetletji tako odločno poudarja v svojih nagovorih in okrožnicah /razen okrožnice l. 1943, posebno globoko in načelno v liturgični okrožnici Mediator Dei 1947, pa tudi v okrožnici o Srcu Jezusovem 1956/, da se

bodo morali vsi teologi s tem vprašanjem sprijazniti in se vanj poglobiti.

Nauk o čudežu sv. Cerkve je globoko notranje povezan s skrivnostnim Kristusovim bivanjem v Cerkvi in zelo odločno poudarjen v klasično oblikovani izjavi vatikanskega cerkvenega zbora, ne sicer kot slovesna dogmatična definicija, a spojen z dogmatično definicijo proti Hermesovemu racionalizmu. Obširno je razložen v aktih vatikanskega cerkvenega zbora, ki so na razpolago v dveh izdajah. Vsak profesor apologetike ali osnovnega bogoslovja bi moral in mogel te akte dobro proučiti. Vendar se v bogoslovnih učbenikih in v znanstvenih razpravah to vprašanje često obravnava le površno, pomanjkljivo ali celo zmotno, brez upoštevanja aktov vatikanskega cerkvenega zbora. Zveza z dogmatično obsodbo Hermesove zmote⁶ je v priročni in splošno rabljeni izdaji /Denzinger/ dogmatičnih cerkvenih definicij jasno označena, a je vendar le malo upoštevana. Prav tako se površno in deloma zmotno obravnava vprašanje, koliko je na to izjavo vplival kardinal Dechamps, koliko pa sv. Avguštin.

Vprašanje o Dechampsovem ali Avguštinovem vplivu na vatikanski cerkveni zbor pravzaprav ni točno zastavljeno. Kardinal Dechamps je namreč, kakor smo videli, tako bistveno odvisen od sv. Avguština, da je mogoče govoriti le o vprašanju koliko je on posredoval, da se je v tej stvari uveljavil vpliv velikega cerkvenega očeta. Posređovalni vpliv kardinala Dechampsja je natančno označil R. Kremer v RSPhTh 1930 /679-702/ in popravil bolj površne podatke M.J. Bligueta v istem časopisu l. 1929. V Kremerjevem članku so izredno važni zgodovinski podatki iz pisem, ki jih je Dechamps prejel od odločilnih teologov vatikanskega cerkvenega zbora. Zato je velika škoda, da je v razpravah o čudežu sv. Cerkve Kremerjev članek tako nesrečno prezrt. Neposredni vpliv sv. Avguština pa je v bistveno novi luči predstavil R. Schlund v ZKTh 1950, 443-459. Teologi pripravljalne komisije vatikanskega cerkvenega zbora so dobro poznali apologetiko sv. Avguština. Posebej je metodo katoliškega dejstva po sv. Avguštinu samostojno in neodvisno od Dechampsja uporabil J. Kleutgen, ki je sestavil dokončni načrt vati-kanske konstitucije o veri in Cerkvi. Kleutgen je v privatnem pismu sporočil Dechampsu, da z njim soglaša in da je popravil prejšnji Franzelinov tekst, ki je bil v tukaj nekoliko "confus et abstrait" /RSPhTh 1930, 698/. Isti je Avguštinov nauk o čudežu sv. Cerkve že prej uporabil v svoji znameniti Theologie der Vorzeit. Nepravilno je pisanje Journeta, Za-

pelena i.dr., da je vatikanski nauk o čudežu Cerkve De-champsov nauk. To je nauk cerkvenega zbora, povzet predvsem po sv. Avguštinu, a izvorno uporabljen. Poglavitno je, da je vatikanski cerkveni zbor to Avguštinovo apologetiko uporabil zoper zmote nemškega racionalizma; Dechamps pa je svojo apologetiko drugače usmeril. O tem sem dovolj podrobno pisal v ZKTh 1955, 338/9 ter v našem Zborniku 1953 in 1955. S tem je dokončno dokazano, da je na vatikansko izjavo o sv. Cerkvi odločilno vplival nauk sv. Avguština.

V knjigi Cerkev 1943, str. 323 sem jasno razložil, da se v katoliški apologetiki lahko paralelno uporabljata obe metodi znakov Cerkve /običajnejša primerjalna in tudi empirična/; saj tudi primerjalna metoda priznava čudežni značaj znakov Cerkve in deloma prehaja v empirično. Predvsem svetost Cerkve spada enako v primerjalno in empirično metodo. Saj tudi primerjalna metoda uporablja kot znak le odlično, heroično svetost, ki je že sama moralni čudež in povrh tega še potrjena po fizičnih čudežih. A tudi o edinosti in vesoljnosti poudarjajo apologeti, da se v teh dveh znakih spolnjujejo Kristusove prerokbe in da sta ta znaka v Cerkvi uresničena v čudežni meri. To zelo bistroumno in izvorno poudarja Journet in celo dokazuje, da je tudi apostolicitas katoliške Cerkve čudežna; spretno jo istoveti z invicta stabilitas, ki jo poudarja vatikanska formulacija empirične metode.

Isti Journet pa netočno piše o zadevnem nauku vaticanskega zbora. Pripisuje ga izključno Dechampsu in njegovemu vplivu: laquelle /méthode/ a passé grâce a son promoteur /Dechamps/ dans una de constitutions du concil du Vatican /L'Eglise du Verbe Incarné I, 703/. Resnica pa je, da je osnutek te izjave sestavil Kleutgen, ki je že v prvi izdaji svojega dela Theologie der Vorzeit /1853-1860/ to Avguštinovo metodo neodvisno od Dechampsja uporabil zoper Hermesov racionalizem; tudi Franzelin, ki je manj srečno sestavil prvotni osnutek, je poznal Kleutgena in sv. Avguština. Povrh tega je ravno to poglavje cerkveni zbor natančno, dostojanstveno obravnaval v lepem soglasju, ter dodal odločilno važna dopolnila. Celo v primeru, da bi cerkveni zbor res bil odvisen od Dechampsja, bi bilo to poglavje v posebno odličnem pomenu nauk vaticanskega zbora. Seveda je s tem za miselnost nekaterih teologov /"retrospektive Sesseltheologie", kakor je rekel Przywara S.J./, preveč poudarjena odločilna važnost te metode in tega nauka, ki se jim še vedno zdi nekam tuj. Zares zelo mučno in žalostno.

Z Dieckmannom sem odklonil pretirano trditev uglednega dogmatika E. Krebsa, češ da primerjalna metoda pospešuje protestantsko miselnost o Kristusu brez Cerkve in o Cerkvi brez Kristusa /Cerkvev str. 291/. A pozneje sem opazil, da metodo čudeža Cerkve nekateri odklanjajo z razlogom, češ da podcenjuje Kristusove čudeže, kar je seveda zelo zmotno in res diši po protestantizmu, prezira tesno zvezo Cerkve in Kristusa ter indirektno odklanja avtoriteto sv. Cerkve. Empirična metoda čudeža sv. Cerkve pa močno in za apologetično dokazovanje zelo učinkovito naglašá, da se v Cerkvi nadaljujejo Kristusovi čudeži in da ravno čudeži ob ustanovitvi in takoj po ustanovitvi sv. Cerkve odločilno potrjujejo Kristusove čudeže, kar je očitno razvidno iz svetopisemskih Del apostolov in iz zgodovine prvih krščanskih desetletij. Brez Cerkve in njenih evangelijev bi zelo malo vedeli o Kristusu.

V vprašanju o verovanju se večkrat omenja Rousselotova razprava Les yeux de foi, objavljena v Rev. Sc Rel 1/1910/ 241-259 in 444-475, a premalo se naglašá, da je to Avguštinovo izražanje v pismu Ad Consentium n.8 /PL 33,456/, kar je bistro zabeležil Portalié v DTC 1, 2338. Ta Avguštinova misel je mimogrede omenjena tudi v BV 1932, str.241, kjer je podrobno analizirano pismo Ad Consentium /str.236-244/, a je premalo naglašena; prezrt je tudi enciklopedični Portaliéjev članek.

Za novejšo apologetiko je zelo usodno, da so le redki teologi proučili neprekosljivo temeljito in pregledno Portaliéjevo "enciklopedijo sv. Avgušтина" ter omenjeno Batifolovo knjigo. Ravno v teh dveh delih se vidi, kako koristno in providencialno je sodelovanje dveh takšnih velikánov, kakor sta Portalié in Batiffol. Kdor hoče globlje doumeti apologetiko sv. Avgušтина, Dechampsá in vatikanskega cerkvenega zbora ne sme prezreti teh dveh velikih učenjakov.

V nemški bogoslovni znanosti so okoli leta 1940 veliko pisali o krizi ekleziologije, češ da je bogoslovni nauk o Cerkvi šele v prvih začetkih, šele v nastajanju, in fieri. Profesor M.D. Koster O.P. je o tej krizi napisal kar celo knjigo: Ekklesiologie im Werden /Paderborn 1940/, pa je s svojim malo preišljenim pisanjem še sam pospeševal krizo; posebno neprejšljeno, drzno in zmotno je napadal nauk o mističnem telesu Jezusa Kristusa. Bistroumno je o tej krizi pisal Przywara v ZAM 1940 in v bogoslovnem časopisu Scholastik 1941 /gl. BV 1942, str. 9 ss./. Okrožnica Mystici

Corpōris /1943/ je to krizo deloma premagala. Toda njen nauk le polagoma prodira v novejšo bogoslovno znanost, kakor je poudaril tudi K. Rahner⁸, ki je pri tem tudi sam prizadet, čeprav je zelo bistroumen. Še počasneje se uveljavlja nauk vatikanskega cerkvenega zbora o čudežu sv. Cerkve. Nekritično se ponavljajo netočne trditve o Dechampsu, Lacordaireju in o sv. Avguštinu, povrh tega pa še o Savonarolu.

Vrnimo se k virom pod vodstvom aktov vatikanskega cerkvenega zbora in s pomočjo velikih teologov Portaliéja, Battifola, Garrigou-Lagrangea i.dr., da bo mogla apologetika resnično napredovati pod vodstvom živega cerkvenega učiteljstva! Ne dajmo se begati po deloma okorelih učbenikih, ki čudež sv. Cerkve radi zapostavljajo ali celo prezirajo.

V izvrstni knjigi Theologia fundamentalis španskih jezuitov /M. Nicolau in J. Salaverri/ je očitno povedano, da je v njej zato v celoti uporabljena običajna sintetična, historična metoda, ne pa empirična, ker je sintetična metoda primernejša za šolski pouk: magis apta videtur ad facta omnia et argumenta in ordinem scientificum redigenda. A učena španska profesorja vendar tudi metodi čudeža sv. Cerkve priznavata veliko važnost in nezmotno veljavo ter jo v svoji knjigi obširno uporabljata. Žal pa ne poznata apologetike sv. Avguština in njenih tradicij, kakor sem že omenil. V luči velikih tradicij od sv. Avguština do vatikanskega cerkvenega zbora in do danes pa je bolj razvidna združljivost in šolska uporabnost primerjalne in empirične metode, z ene strani za sistematični pouk vernih katoličanov, z druge strani pa v obrambo krščanstva in Cerkve, v zavarovanje proti verskim dvomom, kakor poudarja vatikanski cerkveni zbor /proti Hermesu/, ter kot opora neomajnega prepričanja firmissimo niti fidei, quam profiteamur.

Verujemo, kar je Bog razodel in nas po sv. Cerkvi uči!

O P O M B E

1. O avtoriteti rednega cerkvenega učiteljstva /papeških okrožnic, konstitucij cerkvenih zborov/ dajeta učena pisca dobra pojasnila na str. 99 in 504 i.dr.
2. Apologetiko sv. Avgušтина je prav dobro in kratko označil Bachelet v Dict.Ap. I 197; odločno naglašá /I,232/, da se vatičanska in Dechampsova metoda bistveno naslanja na sv. Avgušтина.
3. Značilno je, da je široko razgledani Tanquerey /+1932/ navedel odločilno važna Avguštinova načela /15.izd.,str. 33/, da pa jih je prireditelj Bord posmrtnih izdaj izpuštil: Cerkev, ki jo vsi lahko vidijo, stoji kot neovržen dokaz resnice; v njej so namreč spolnjene prerokbe ... ona spričuje preteklost in napoveduje bodočnost: index praeteritorum et praemuntia futurorum - t.j. Cerkev je čudež, ki potrjuje resničnost prejšnjih čudežev.
4. V spisih o Bossuetovi apologetiki in v pregledih zgodovine apologetike se ta izjava redko navaja. Zato jo tu navajam /iz knjige Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné I. 2.izd. str. 30/: Ôtre l'avantage qu'a l'Eglise de Jésus-Christ d'être seule fondée sur des faits miraculeux et divins qu'on a écrits hautement, et sans crainte d'être démenti, dans le temps qu'ils sont arrivés, voki, en faveur de ceux qui n'ont pas vécu dans ces temps, un miracle toujours subsistant, qui confirme la vérité de tous les autres: c'est la suite de la religion toujours victorieuse des erreurs qui ont tâché de la détruire. - Portalié /DTC I, 2318/ živahno poudarja, da je genialni Bossuet v moderni dobi sv. Avguštinu najbolj podoben in da mu je z občudovanjem dajal prvenstvo med cerkvenimi očeti - incomparable Augustin.
5. Salesianum /Turin 1957, 640-650/. - O krizi ekleziologije, posebej v vprašanju o mističnem telesu Kristusovem gl. BV 1942, 3-21.
6. J. Salaverri S.J. /Theologia fundamentalis, 3.izd. 1955, str. 814/ pripominja, da vatičanski zbor v poglavju De fide /praeambula fidei/ ne obsoja samo herezije v strogem smislu, ampak tudi bogoslovne zmote. Obsodba Hermesovega nauka v šestem kánonu De fide /Denzinger 1815/

bi morebiti bila obsodba zmote, ne pa herezije, a vse-
kakor ima obsodba pečat nezmotnosti. Salaverri zelo pra-
vilno piše, da vatikanski cerkveni zbor naglašča dokaz
katoliškega dejstva; ta nauk pravilno pripisuje cerkve-
nemu zboru, a premalo poudarja odločilni vpliv sv. Avgu-
ština na cerkveni zbor in na Dechampsa.

7. BV 1942, str. 3-5 in 11-18.

8. Gl. Salesianum 1957, str. 647.

Dr. Janez Fabijan

SV. TOMAŽ AKVINSKI IN J.H. NEWMAN

/Predavanje na akademiji sv. Tomaža 7.III.1958/

Na akademiji v čast sv. Tomaža Akvinskega govoriti o J.H. Newmanu se zdi na prvi pogled nenavadno in brez pravega pomena. Sv. Tomaž je bil in je knez sholastične filozofije in teologije, doctor communis, universalis v katoliški Cerkvi in zavetnik katoliških visokih šol. Kodeks cerkvenega prava ukazuje v kan. 1366 §2, da profesorji na teh šolah študij racionalne filozofije in teologije ter oblikovanje slušateljev v teh naukih obravnavajo vsekakor po metodi, nauku in načelih angelskega učitelja in se tega vestno držijo. Ta navodila dajejo papeži od Leona XIII. dalje. Tudi Pij XII. zelo poudarja to navodilo ob različnih priložnostih. Že takoj po nastopu svojega vladanja je pred seboj zbrane bogoslovce rimskih visokih šol in njihove profesorje opozarjal na to zapoved kodeksa. Dodal je: "Modrost Akvinca je namreč v tem, da resnice, ki niso nedostopne razumu, z živo lučjo osvetljuje in jih čudovito povezuje z najprimernejšo in prav tako trdno vezjo v enotnost; ta modrost je najbolj prikladna za razlago in obrambo dogem vere; končno more ona glavne zmote, ki v kateremkoli času nastopajo, učinkovito preprečevati in se zmagovito proti njim boriti. Iz teh razlogov naj bo vaš duh poln ljubezni in vneme za sv. Tomaža, z vsemi močmi si prizadevajte, da njegov bogati nauk z razumom dojemate, radi sprejemate, karkoli spada k njemu in iz zanesljivih razlogov velja za poglobitev v njem".

Ta navodila so bila od naših prednikov sicer že davno dana, hočemo pa jih mi danes ponoviti in če je kje potrebno, v celoti obnoviti, obenem pa si osvojimo one opomine naših prednikov, s katerimi so hoteli varovati pravi napredek v znanosti in upravičeno svobodo v znanstvenem delu. Popolnoma odobravamo in priporočamo, da se starodavna modrost, kjer je potrebno, dopolnjuje z novimi znanstvenimi dognanji; da se svobodno razpravlja o vprašanjih, o katerih priznani razlagalci angelskega učenika navadno razpravljajo; da pa se tudi novi pripomočki, vzeti iz zgodovine uporabljajo za boljše razumevanje tekstov Akvinca. S priporočilom nauka sv. Tomaža se namreč tekma v iskanju in razširjanju

resnice ne zatira, marveč bolj zbuja in varno usmerja"¹. Isto skrb in stališče razodeva Pij XII. tudi v okrožnici Humani generis iz leta 1950 glede nekaterih pojavov neke "nove teologije", ki je šla včasih, sicer z dobromislečimi cilji, v svojem irenizmu in težnji po prilagoditvi modernim tokovom mišljenja in življenja predaleč v želji, da se opusti dosežanje izražanje v teologiji; in pozabljajo ali celo prezirajo tesno povezanost z učiteljstvom Cerkve.

In kardinal J.H. Newman? On ni bil izobražen in vzgojen v šoli sholastične filozofije in teologije, saj je raste in bil do svojega 44. leta ud anglikanske Cerkve. Najprej evangeličanskega gibanja, ki je poudarjalo predvsem biblijo in pobožnost na njeni osnovi, manj pa tradicijo, oblike vladanja in bogočastja, kakor visoka Cerkev; pozneje pa je z vso zavzetostjo skušal dokazovati katoliški značaj, apostolsko nasledstvo anglikanske Cerkve, dokler ga ni vnet in samostojen študij cerkvenih očetov in zgodovine posebno prvih stoletij, privedel v katoliško Cerkev. V Rimu, kamor je po svoji konverziji v katoliško Cerkev odšel 1. 1846 in ostal do konca 1847, je sicer spoznal na Propagandi tudi sholastiko in sv. Tomaža, jezuit p. Perrone je bil njegov voditelj, vendar pa je hodil še nadalje kot katoliški filozof in teolog svojo samostojno pot. Ne moremo ga imenovati učenca sv. Tomaža, še manj globokoumnega razlagalca Tomaževega teološkega sistema in zvestega uporabljavca njegove teološke-filozofske metode. Bolj velja zanj to, kakor priporoča Pij XII. v drugem delu zgoraj citiranih besed, ko priporoča in odobrava napredek in dopolnjevanje teološkega dela in sviri pred ozkostjo nekega integralizma. Saj so Newmanu nekateri njegovi tudi katoliški nasprotniki očitali, da je liberalni katoličan. Ni bil učenec sv. Tomaža, ni pa bil tudi njegov nasprotnik, še manj pa, da bi se ne zavedal tesne notranje povezanosti s Cerkvijo in njenim živim učiteljstvom in stalne pripravljenosti uglasiti svoje nazore in dognanja z njenimi smernicami.

Če hočemo spoznati pogloblitve Newmanove probleme in naloge, ki jih je obravnaval in metodo, s katero jih je opravljal, se moramo ozreti med mnogoštevilnimi njegovimi spisi /37 zvezkov do leta 1879/ predvsem na tri najpomembnejša njegova dela. To je najprej njegova autobiografija, "Apologia pro vita sua" iz leta 1864², dalje njegovo delo o razvoju krščanskega nauka³, ki ga je napravil leta 1845 tik pred svojim prestopom v katoliško Cerkev in ga končno

uredil leta 1878 s popravki, ki pa niso bistveno spremenili nazorov prve izdaje; in tretje delo - "Gramatika pristanka" iz leta 1870⁴.

Apologia pro vita sua, je delo, "ki je zavzelo mesto med velikimi religioznimi avtobiografijami vseh časov in vseh krajev", pravi Tristram-Bacchus⁵. Iz nje zvedemo, da je bil vzgojen v religiji "biblije", z veseljem je čital sv. Pismo že kot deček v šoli v Ealingu, kjer je bil od 6. do 16. leta. V svojem 15. letu je doživel, kakor sam pravi, svoje prvo spreobrnjenje, prišel pod vpliv določene veroizpovedi, razumsko se zavedel najprej dogme o sv. Trojici in za tem dogme o Učlovečenju. Ta vtis ni bil nikoli izbrisan ali zatemnjen.⁶ Največji vpliv na njegovo mišljenje sta imela v tem času dva duhovnika evangeličanske stranke: W. Meyers in Thomas Scott. "Evangelizem" /low Church/ je v anglikanski Cerkvi predvsem poudarjal in gojil duhovno življenje na osnovi sv. pisma, ni se pa mnogo menil za tradicijo in cerkveno organizacijo, bil protestantski. Že v tem času se je Newman začel zanimati pri branju Milnerjeve Cerkvene zgodovine za cerkvene očete⁷. Leta 1817 je postal študent v Oxfordu. Globoka religioznost in nagnjenje za apostolsko misijonsko delovanje mu je zbudilo sklep za celibat. Po posvečenju za diakona je leta 1824 postal vikar pri cerkvi sv. Klemenca, leta 1828 pa župnik pri cerkvi sv. Marije v Oxfordu. Obenem pa je predaval na univerzi in postal tudi univerzitetni pridigar. V tem času do leta 1833 je nanj vplivala posebno knjiga škofa Butlerja /iz 17.st./ o analogiji. Ta je poudarjala vidno Cerkev, glasnico resnice in vzorec svetosti, dolžnost zunanje religije, zgodovinski značaj razodetja. Posebno dve stvari iz tega dela sta napravili velik vtis nanj: 1. Ideja analogije med ločenimi božjimi deli vodi k zaključku, da je sistem, ki je manjšega pomena, ekonomično /t.j. po božji previdnosti/ ali zakramentalno povezan z najbolj pomembnim sistemom. Iz tega zaključka je vsklila teorija, h kateri se je nagibal že kot deček, namreč o nerealnosti materialnih pojavov /Berkeley/. Druga misel, ki je vplivala močno nanj, je bil nauk, da je verjetnost /probability/ vodnica življenja. Radi teh dveh načel so mu pozneje očitali skepticizem⁸. A Newman je kmalu spoznal, nauk, da tak o verjetnosti lahko uniči v nekaterih absolutno gotovost vere in morale, ker lahko razširi resnico v mnenje, ki ga lahko sprejmemo ali ne, da ni nujno sprejeti jo s polnim notranjim pristankom in bi tako bilo naj-

višje pravilo pobožnosti: O Bog, če je Bog, reši mojo dušo, če imam dušo. Tudi fideistična razrešitev njegovega prijatelja Keblea, da izvira trdnost v religioznem prepričanju iz žive moči in ljubezni, s katero sprejmemo religiozni nauk, ni Newmana popolnoma zadovoljila in je dopolnil to v svojih spisih *University Sermons*, esejih o cerkvenih čudežih, *Razvoju nauka in Grammar of Assent* s teorijo o kopičenju verjetnosti, ki se strnejo in morejo tako dati polno osebno intelektualno gotovost¹⁰. Tudi nazori prijatelja Hurrell Frouda so vplivali na Newmana in mu razširili njegove intelektualne poglede. Froude je kazal očitno občudovanje rimske Cerkve in odpor proti začetnikom reformacije, zaničeval je načelo: sv. pismo in samo sv. pismo je religija protestantov. Imel je smisel za hierarhični sistem, duhovniško oblast in polno svobodo Cerkve. Poveličeval je tradicijo kot glavno sredstvo verskega pouka. Trdno je veroval v resnično navzočnost Kristusovo v Evharistiji, blažena Devica Marija mu je bila veliki vzor devištvā. Dasi je imel oster vpogled v abstraktne resnice, se je kot pravi Anglež oprijemal realnega in konkretnega¹¹. V teh letih okrog 1830 je Newman začel zopet študirati cerkvene očete prvih stoletij pred nicejskim cerkvenim zborom.

V takozvanem oxfordskem ali traktarianskem gibanju od leta 1833 dalje se je Newman s svojimi prijatelji boril proti erastianizmu, to je nadoblasti države nad Cerkvijo in proti verskemu liberalizmu, ki se je pojavil v Oxfordu. V razpravah *Tracts for the Time* so skušali Newman in prijatelji poživiti versko življenje na osnovi objektivne dogme in objektivne Cerkve. Teorija o treh vejah ene katoliške Cerkve /anglikanske, grške in rimske/ in misel o *Via Media* /anglikanski Cerkvi kot srednji poti med rimskim katolicizmom in protestantizmom/ ga je spremljala več let. Samostojni študij herezij prvih stoletij, predvsem monofizitizma pa je omajal njegove teorije in odprl oči v spoznanju, da je le rimska Cerkev ostala zvesta prvemu krščanstvu, in v prepričanju, da angleška Cerkev ne izhaja od apostolov. 90. trakt /leta 1839/, v katerem je Newman ugotavljal, da se mnogi izmed 39 členov anglikanske Cerkve morejo razlagati v smislu naukov rimskokatoliške Cerkve, je zbudil obsodbo liberalnih krogov v Oxfordu in anglikanskih škofov. Na koncu leta 1841 je bil - pravi sam - kot ud anglikanske Cerkve na smrtni postelji, dasi se je tega le počasi zavedal.¹² A nikakor ni imel namena še prestopiti v rimsko-katoliško Cerkev in tudi prijatelje je zadrževal od tega. Vsled obsodbe anglikanskih

škofov in nasprotja liberalcev v Oxfordu se je odpovedal službi na univerzi in v župniji in se umaknil leta 1843 v Littlemore.

V oktobru leta 1845, ko je dokončeval svoje delo o razvoju krščanskega nauka, je živo začutil ukaz vesti, da javno prestopi v katoliško Cerkev. Tako je dosegel blaženo vizijo miru, katero je tako dolgo prosil od neskončno usmiljenega Gospoda¹³. "Od časa, ko sem postal katoličan, mi ni treba govoriti o zgodovini mojih religioznih nazorov. To ne pomeni, da je moj duh postal nedelaven, ali da bi prenehal razmišljati o bogoslovnih predmetih. To pomeni le, da mi ni bilo treba zapisati nobenih sprememb več in da nisem imel nobenega srčnega nemira več. Bil sem v popolnem miru in zadovoljstvu, nikoli nisem imel nobenega dvoma Moja konverzija je bila prihod v pristanišče po vožnji na razburkanem morju"¹⁴. To izjavo je napisal v Apologiji leta 1864. In vendar so bila leta po vrnitvi iz Rima leta 1847, ko je prebival, razmišljal in pisal v Birminghamu in vmes 7 let na katoliški univerzi v Dublinu, leta velikih bridkosti in preizkušenj. Anglikanci so ga imeli za odpadnika, njegovi anglikanski prijatelji so se obrnili od njega, pa tudi nekateri katoliški krogi mu niso zaupali. Doživel je razočaranja, da je leta 1863 mislil, da gre njegovo življenje h koncu¹⁵. Zgoraj navedena izjava razodeva Newmanovo globoko in živo zavest, da je dosegel to, kar je neutrudno iskal, resnico v katoliški Cerkvi. Tega miru mu ni moglo zbegati nobeno človeško nasprotovanje. V letih največje zapuščenosti in zunanjih preizkušenj je ohranil globok notranji mir in povezanost svojega srca z Bogom, Kristusom in Cerkvijo, kakor jo tudi razodevajo njegova premišljevanja in molitve. Leta 1864, ko je objavil Apologijo, mu je sicer zopet vrnilo ugled pri anglikancih in katoličanih, a nasprotstvo, posebno od Manningovega kroga, se tudi potem ni pomirilo, dokler ga ni Leon XIII. imenoval za kardinala leta 1879.

Esej o razvoju krščanskega nauka je druga najpomembnejša Newmanova knjiga. Apologija je odkritosrčna izpoved osebne zgodovine in razvoja religioznih prepričanj z vsemi spremembami in boji, v katerih je Newman zorel v neutrudnem iskanju resnice. "Razvoj krščanskega nauka" pa je tudi osebna apologija, obenem pa razprava o zgodovini in teologiji Cerkve. "Še nobena stvar me ni stala toliko trdega razmišljanja in skrbi", je izjavil sam leta 1845¹⁶. Deset let je posebno v traktarianskem gibanju težil za tem, da bo dokazal znake

katolicitete angleške Cerkve, doživel je, da so tisoči pod tem vplivom že prešli v rimsko katoliško Cerkev, sam pa je odlašal, dokler ni dobil polne intelektualne jasnosti in ukaza vesti, da napravi ta korak.

Newman ni imel nikoli težave z dogmatično platjo krščanstva, Dogme so mu pomenile vir, oporo, ogrodje religioznega mišljenja. Problem je bil najti ali izbrati prave dogme in jih nato razumeti, kolikor je to mogoče in živeti po njih¹⁷. V študiju cerkvenih očetov je spoznaval razvoj dogem, kako so resnice, ki so bile implicite v depositum fidei, postajale explicite po delu Cerkve. Že leta 1840 je Newman, čeprav še zvest anglikanec, povzel rimsko-katoliški pogled na nauk in dogmo tako, "da so apostoli bili implicite Tridentinci", "da je Cerkev v prvi dobi verovala isto, kar veruje sedaj. Že leta 1843 je imel Newman še v Oxfordu svoj veliki univerzitetni govor o teoriji razvojev v religioznem nauku". Ta govor je bil predstopnja spisa, ki je izšel leta 1845. Že v svojih prejšnjih študijah in predavanjih /o arianizmu/ je ugotavljal neki razvoj. Ali razvoj doda nekaj novega k prvotnemu razodetju? Ali so opravičeni očitki, ki jih je anglikanizem delal katoliški Cerkvi, da je ona s svojimi definicijami pokvarila razodeti nauk, posebno s tridentinskimi odločbami? Ali pa so to tudi organski razvoji, kakor so bili v prvih stoletjih? Med glavnimi viri, ki jih je Newman uporabljal v svoji razpravi o razvoju krščanskega nauka, pa je treba omeniti delo rimsko-katoliškega pisatelja Dionizija Petavija /1583-1658/ Dogmata catholica /1644-50/ in anglikanskega škofa Georgea Bulla Defensio Fidei Nicaenae /1685/. V Petavijevem delu je našel pojem razvoja, uporabljen na dogmo o sv. Trojici. Petavij je ugotavljal, da nekateri prednicejski teologi, cerkveni očetje niso imeli popolnega točnega nauka o sv. Trojici in se je tako ta nauk razodetja v nicejskem zboru in po tem razvil v dogme, ki so ga popolno razkrivale. Škof Bull pa je trdil, da je celoto resnice najti v Cerkvi od začetka - Newman se je naslonil na Petavija. Sledove ideje o razvoju dogme pa je mogoče najti že pri zgodnjih cerkvenih pisateljih in učiteljih, Origenu, Ireneju, Baziliju, Gregoriju Nazianskemu, Hieronimu.

Prvi del razvoja krščanskega nauka obravnava razvoj naukov same na sebi, najprej razvoj idej in razne vrste tega razvoja idej. Nato pa dokazuje, da je že v naprej treba pričakovati razvoja v krščanskem nauku in da je treba tudi

že vnaprej pričakovati avtoriteto, ki bo vodila ta razvoj. Dejanski razvoji pa so verjetna izpolnitev tega pričakovanja. V 4. poglavju razpravlja o nekaterih naukih krščanstva, ki ponazarjajo ta razvoj /katon NZ, izvorni greh, krst otrok, obhajilo pod eno podobo, homousion, včlovečenje našega Gospoda in vzvišenost Njegove Matere in vseh svetnikov, prvenstvo papeža/. Nedvomno pa peto poglavje, ki začinja drugi del, daje eseju njegov najbolj izviren in moderen značaj¹⁸. Tu razpravlja o sedmerih znakih, po katerih se pravi razvoji naukov razlikujejo od nepravilnih razvojev ali potvar. Temeljito razpravlja predvsem o prvem znaku: ohranitev istega tipa v nauku Cerkve v prvih stoletjih, četrtem, petem in šestem stoletju. Z zgodovino Cerkve se je že preje obširno bavil in pisal. Drugi znaki so: stalnost načel, moč asimilacije, logična posledica, anticipacija prihodnjega, ohranjujoč vpliv na preteklo in stalna življenjska moč. Značke od četrtega dalje obdela kratko, kakor bi čutil utrujenost in da je svojo nalogo že končal.

Navesti hočem le nekaj iz razpravljanja o drugem znaku, iz česar je razvidna Newmanovo pojmovanje dogme in vere. Na prvem mestu stalnih načel je dogmatično. "Dogme so nadnaravne resnice, ki so izročene človeški govoricci, nepopolne, ker je ta človeška, toda končne in nujne, ker so dane od zgoraj".

Drugič. Načelo vere, ki je korelativno dogmi, ker je absoluten sprejem božje besede z notranjim pristankom, v nasprotju s pojasnili, če taka so, pogleda in razuma.

Tretjič. Vera kot dejanje razuma odpre pot za raziskovanje, primerjavo, sklepanje, to pomeni k znanosti religije, v podrejenosti tej, to je načelo teologije. Iz nauka o včlovečenju izvira zakramentalno načelo, načelo o mističnem pomenu sv. pisma in načelo milosti, ki nas pa ne more dvigniti brez zatajevanja naše nižje narave, priznanja hudobije greha in možnosti posvečenja materije¹⁹. Nato razpravlja posebej o načelu prvenstva vere, o razmerju vere do razuma, posebej o Avguštinovem spisu *De utilitate credendi*²⁰. Tudi teologija je bila vedno v Cerkvi od mučenca sv. Ignacija, ki so mu sledili Irenej, Hipolit, Tertulijan, Atanazij in **sodobniki**: Maksim, Janez Damaščan, srednji vek, ko je teologija postala bolj znanstvena po sholastikih in ni postala manjša, ko je prešla od sv. Tomaža k velikima jezuitskima pisateljema Suarezu in Vasquezu in nato k Lambertiniju /Benedikt XIV/²¹. V tem poglavju o stalnih načelih v Cerkvi

navaja Newman parkrat sv. Tomaža Akvinskega. Ko govori o prvenstvu vere, pravi, da tudi sv. Tomaž pripominja, da celo zmožni in učeni kristjani verujejo, da Bog je, preden so ga spoznali z razumskimi dokazi²². Verniki, da nimajo poznanje stvari vere po strogi poti dokazovanja, ampak jim jim osvetljuje luč vere²³. V drugem delu pa uporablja te znake na katoliške dogme in pokaže da Cerkev ni pokvarila prvotne vere²⁴. Gotovo delo o razvoju krščanskega nauka ni v podrobnostih nesporno in lahko razumljivo berilo, a čitatelj, ki bo šel preko težko razumljivih in temnih mest, se bo veselil izbranih, zgovornih in izzivalnih²⁵.

Grammar of Assent. Ta Newmanov spis, ki ga je objavil leta 1876 potem, ko je deset let razmišljal o njem, je tehnično najbolj izdelano njegovo delo, a mnogim težko razumljivo. Vendar pa je zelo pomembno za spoznanje Newmana in njegovega ~~dela~~ nauka²⁶. To je tudi, pravi Tristram v DTHC, zadnji odgovor Newmana na dve vrsti težkoč, ki mu jih je njegov anglikanski in katoliški apostolat stavil vedno pred oči. Prva je težkoča liberalizma: V Prayer book /uradnem molitveniku/ je bila tudi atanazijanska veroizpoved. Slišali so se stalni protesti proti temu: Če je namen religije zbudati čustva pobožnosti in ljubezni, čemu ti stavki iz veroizpovedi, ali mar ti morejo pospeševati pobožnost. Druga težkoča je širšega pomena: Vera zahteva absolutni pristanek. Kako morejo dokazi za naravno ali razodeto vero utemeljiti tak pristanek, posebno če gre za konkretnega individualnega človeka, ki je navadno nezmožen proučevati znastvene dokaze, mora pa imeti in tudi ima vero, ne da bi poznal znastvene dokaze²⁷. Zato obravnava Grammar predvsem naravo in samostojnost pristanka verskega dejja, ki se njegov predmet dogme. Razlikuje verski dej, pristanek vere od teologije, ki je znanost o veri²⁸, njenih dokazov in sklepov. V prvem delu knjige razglablja Newman: o pristanku in zaznavi /assent and apprehension/. Razlikuje, -in to je izvirnost njegovega dela - med pojmovnim in realnim pristankom. Pojmovni pristanek je sprejem pojmovnega stavka, ki je sestavljen iz abstraktnih izrazov. Če zaznani predmet spada v "genus" ali "species", če je torej splošni pojem, ki ga dobimo po abstrakciji, je tudi pritrnitev temu stavku pojmovna, nacio-nalna. Če pa so "termini" stavka konkretni, individualni, potem je tudi pristanek realen. To ne napravi razlike v pristanku kot takem, ta je ali ga pa ni. Je pa praktična razlika. Realni pristanek se odnaša na konkretno, konkretno pa

zbudi domišljijo, in tako postane naš pristanek živ in dejaven. Realni pristanek je v religiji, ki meri neposredno na realnost, nacionalni pa v znanstvenem obravnavanju, teologiji. Ne smemo pa zamenjavati realnega pristanka s čustvi. Napačno bi bilo razlagati Newmanovo pojmovanje realnega pristanka antiintelektualistično in sentimentalno. - V petem poglavju uporablja to razlikovanje na verske deje: vero v Boga, vero v sv. Trojico in vero v dogmatično teologijo. Razlaga, kdaj so ti pristanki samo na sebi pojmovni in kdaj realni. - Newmanov namen v "gramatiki pritrditve" ni bil, da bi dokazoval existenco Boga in božjih lastnosti. Nikakor ne zametuje klasičnih dokazov iz zunanjega sveta. Njegov poseben dokaz, konkretni in osebni, je dokaz iz vesti v obliki, ki je svojska njemu. V ukazih vesti doživljamo nekako neposredno zakonodajavca in Sodnika. - Vero v sv. Trojico vzame kakor je podana v atanzijanski veroizpovedi, ki je bila tudi anglikancem znana iz molitvenika. Skuša pokazati, kako more biti pristanek na to dogmo le pojmoven, kako pa naj bi bil realen, živ kakor himna. - To razpravo imenuje angleški filozof A. Huxley "psihološko analizo človeške misli, ki ostane ena najbolj ostroumnih in gotovo najbolj elegantna med vsemi, kar je bilo kdaj napravljenih"²⁹. V drugem delu svoje knjige Newman ostro razlikuje med pristankom in pa med sklepanjem. So pristanki, ki so legitimni in imajo polno gotovost, pa vendar niso nastali kot posledica strogo logičnih izraznih dokazov /formal inference/. Je še pristanek, ki ima polno gotovost, pa je nastal po nekem notranjem sklepanju, ko se oseba ne zaveda vseh njegovih komponent. Ta "illative sense" je zmožnost, ki bi jo tudi mogli primerjati zdravemu čutu, zdravi sodbi. Kakor sodnik napravi gotovo sodbo o nedolžnosti ali krivdi na osnovi različnih znakov ali zdravnik diagnozo na podlagi simptomov.

Gotovo je v Newmanovih delih, posebno v eseju o razvoju krščanskega nauka in še bolj v eseju "gramatike pristanka" mnogo težko razumljivih in problematičnih mest. Sam pravi v predgovoru k pregledani izdaji Razvoja iz leta 1878, da je morda v zaupanju v resnico in veljavnost svojega zgodovinskega obravnavanja, včasih bolj brezskrben in preveč popustljiv protestantom glede zgodovinskih dejstev, zato naj vzamejo tako govorjenje hipotetično, kot argumentum ad hominem³⁰. Res je, da so razne Newmanove misli o dogmi, veri, razvoju dogem, o dokazih za krščanstvo skušali uporabiti modernisti, posebno Loisy, za obrambo svoje zmote,

hoteli so napraviti Newmana celo za očeta modernizma in imanentizma. A že Christian Pesch je ob obsodbi modernizma zavrnil take razloge Newmanovih nauk. V *Theologische Zeitfragen*, Vierte Folge iz leta 1908 je preiskoval modernistične nazore o veri, dogmi in zgodovinskih dejstvih. V posebnem poglavju /str. 174-218/ razpravlja o Newmanovem pojmovanju in razlogi razvoja dogme, ter ga brani pred očitkom modernističnega mišljenja. Jezuit Erich Przywara v 4. knjižici o Newmanu, v kateri podaja uvod v Newmanovo bistvo in delo³¹, iz analize njegovih spisov pokaže, kako je tako tolmačenje napačno, če se iztrga iz njegovih spisov nekaj stavkov, prezre Newmanov celotni razvoj in pozabi na to, da je treba vzeti njegove končne formulacije za spoznanje njegovih resničnih misli. Kakor je bil potreben bajanizem in janzenizem, da so prišli do jasnosti o resničnem načinu mišljenja sv. Avguština, tako je bila skoraj potrebna zloraba Newmana od strani modernizma in imanentistične apologetike, da se bomo sedaj tako naučili umevati angleškega misleca, kakor je to napravila Cerkev, ko ga je zaradi njegovih spisov izbrala za kardinala³². Isti Przywara je v zbirki *Ringgen der Gegenwart*³³ pod enim poglavjem Kant-Newman-Thomas razvrstil svoje razprave o teh mislecih, njihovih problemih in metodah. Tam pravi, da je podoba Newmana kot očeta modernizma izšla iz biografije, ki jo je o njem napisal Henri Bremond /Paris 1906/. In vendar že v knjigi *Idea of University* zavrne Newman vse zmote, ki so bile pozneje zavrnjene in obsojene v okrožnici Pascendi. Iz njegovih spisov je jasno, da je razodetje objektivno dano od Boga; da dogma resnično, čeprav ne izčrpno, daje dojemanje božje resničnosti; da akt vere ni zgolj neki religiozni čut, ampak res pristanek celega človeka, torej tudi razuma, na te resnice in preko njih na božjo realnost. Newman tudi ne zavrača zunanjih, splošno veljavnih dokazov za dejstvo razodetja, ampak jih predpostavlja; ožitek fideizma bi bil krivičen.

Kakšna je torej razlika med Newmanom in sv. Tomažem v njunih nalogah in metodah? Nedvomno so različne. Sv. Tomaž je sistematično, predvsem razumsko-spekulativno razpravljajl o resnicah o Bogu, prvem počelu in končnem smotru, o njegovem delovanju v svetu in človekovem razmerju s pomočjo aristoteljskih kategorij in po načelih analogije. Njegovo razpravljanje izgleda brezosebno. V prvi vrsti je spekulativno * metafizični genij, čeprav kaže tudi smisel za opazovanje na naravoslovnem področju, v psihologiji, etičnem in sociološkem po-

gledu; čeprav razumsko prevladuje, vendar pa iz mnogih teoloških spisov veje topli mistični duh. V spoznavnoteoretičnem pogledu gre za duševno zajemanje "entis inteligibilis" po abstrakciji iz čuhnih danosti /splošni pojmi/. V metafiziki bitja je pri njem sinteza aristotelsko-avguštinske misli. Osnovni tomistični nauk je nauk o analogiji pojma bitij. Krona tomistične metafizike je filozofski nauk o Bogu: petero potov k Bogu. Po aristotelskem intelektualizmu postavlja sv. Tomaž razum absolutno nad voljo³⁴. In Newman? Pij XII. v pismu na nadškofa Griffina ob stoletnici Newmanove konverzije podčrtava neutrudljivo iskanje resnice in, ko je dosegel katoliško resnico, njegovo stanovitnost, ki jo niso mogle omajati težave in nasprotovanja, iz nje je črpal svoje veselje in srečo. Ne morem tu ponavljati natančnega orisa postavitve problema, ki ga je na podlagi Newmanovih spisov in zapiskov podal Przywara v razpravi J.H. Newmans Problemstellung, potem ko je preje razpravljajal o modernih filozofskih strujah od Kanta dalje³⁵. Jedro problema je, pravi Przywara, notranja struktura konkretne religije konkretnega človeka. Zato raste Grammar of Assent kot teorija konkretnega mišljenja iz celote njegovih pridig in predavanj ter predpostavlja pravo teorijo religije. Psihologija religije in vere torej zanima Newmana in sicer ne psihologija v splošnem, logično razloženem sistemu, ampak psihologija religije in vere konkretnega človeka. K temu predmetu ga je vodila njegova osebna življenska izkušnja in pa apostolska gorečnost apologeta, že v anglikanski Cerkvi, da bi v svojem narodu oživil in pospeševal zavest in življenje iz vere. Newman ni bil sistematični teolog, ni ljubil abstraktnih idej, čeprav ga zato ne moremo šteti med pristaše nominalizma, ki so tajili veljavnost splošnih pojmov. Predmet svojega raziskovanja loči že v naprej od objektivne apologetike³⁶.

"Ne razpravljaj o tem" pravi Newman, "da mora biti nadnaravni izvor krščanstva ... podvržen isti logični preiskavi, ki se uporablja pri svetnih znanostih ... Obračam se k vprašanju, ki se zdi Perroneju zelo pomembno, namreč o pritrilni odločitvi v smeri, da je motivum credibilitatis vsakemu poedincu osebno, kakor je formalno izrazljivo, javno in objektivno po načinu neke znanosti. Njegov namen je orisati tak individualni dokaz ... Tak dokaz je v soglasju z onim moralnim in znanstvenim dokazom in je v njem vključen"³⁷. Navedem naj še besede nemškega kulturnega filozofa Teodorja Haeckerja, ki je prevedel Newmanov Razvoj krščanskega nauka /leta 1922/: "Ni dvoma, da je Newmanovo razlikovanje med konkretnim in pojmov-

nim in prednost, ki jo očitno daje prvemu, v moderni filozofiji že davno našlo širok in odločen odmev, da je veliko hrepenenje prav po spoznanju konkretnih stvari, tako da to celo zapada v skrajnost: opustitev splošnega ali kar je isto: mišljenja. Vendar pa le oboje skupaj zajame konkretno: misel in podoba, nazor in sklepanje. Newmanu samemu pa je bilo predvsem pri srcu, da svoja odkritja uporabi takoj na teološke in religiozne resnice in nedvomno poglavja, v katerih to napravi: vera v enega Boga in vera v sv. Trojico, spadajo k najlepšim v tem delu³⁸. S temi besedami označuje Haecker tudi enostranost Newmanovega dela. Omenja pa obenem razlog, zakaj je Newman modern, zakaj se tudi katoliški teologi v najnovejši dobi zelo zanimajo za njegove spise: Psihologija religije in vere, osebne dispozicije za sprejem krščanstva in katolicizma, konkretne, osebne pri posameznikih in v družbenih skupnostih so predmet zanimanja tudi katoliških apologetov. Newman je bil apologet, "največji, najplemenitejši in najuspešnejši katoliški apologet nove dobe", pravi Haecker³⁹. Tudi študij zgodovine prvotnega krščanstva in Cerkve, zgodovine in razvoja dogem je v novejšem času zelo razgiban. Kardinal Newman je svojo prvo teološko izobrazbo zajemal iz cerkvenih očetov in je ostal njihov učenec, pisal v prostem slogu teh svojih učiteljev. Gilson pravi: "Samo Cerkev ima pravico reči, kakšno mesto bo J.H. Newman zavzel v spominu vernikov, vendar pa ni prezgodaj reči, da je bil po njegovi zaslugi v 19. stoletju dobesedno oživiljen veliki teološki slog cerkvenih očetov"⁴⁰. Naj dodam še eno ugotovitev Przywara "Slabost sholastike je njena takoimenovana "abstraktnost", to je nezanimanje za problem konkretnega življenja, konkretnega spoznavanja itd. A ta njena slabost je istočasno vzrok njene nedosežne moči: moči njene kristalno svetle objektivnosti biti same na sebi". Tako bo mogoče tudi reči, da so nejasnosti v zadnjem spoznavno-teoretičnem problemu in sploh v umiku filozofije "biti sami na sebi" slabost Newmana, a vendar slabost ki se ji zahvaljujemo za nezaslišano fineso psihologije konkretnega življenja"⁴¹.

Končam! Napačno bi bilo ravnati se po geslu Tomaž ali Newman. Tudi za moderno dobo, za njeno življenje in mišljenje je potrebno in rešilno: Tomaž in Newman!⁴²

O P O M B E

1. AAS 18.VII.1939. Ta navodila kažejo katoliškim teologom varno smer v njegovem učenju in tudi samostojnem raziskovanju na področju teologije, da po eni strani ohranijo zvestobo nauku Cerkve, zvestobo razodetemu nauku, ki ostane za vse čase in razmere isti, ker je božji, po drugi strani pa se varuje ozke zaprtosti pred razvojem in spremembami življenja.
2. Apologia pro vita sua, being A History of his Religious Opinions. Uporabljam izdajo iz leta 1948, ki ji je napisala uvod Maisie Ward, izšla pa je v Londonu, Shed & Ward.
3. An Essay on the Developement of christian doctrine. Zadnjo novo izdajo je pripravil s svojim predgovorom in uvodom Ch.Fr. Harrold leta 1949, pri Longmans Greek & Co, New York - London - Toronto.
4. An Essay in Aid of Grammar of Assent. Izšla je nazadnje v zbirki Image Books v New Yorku leta 1955. Uvod je napisal znani francoski filozof Etienne Gilson.
5. Dictionnaire de théologie catholique XI/1 344. - "Nesmrtna mojstrovina", pravi Gilson v uvodu k Grammar of Assent.
6. Apol. 2
7. V anglikanizmu so bile v tem času tri stranke: že omenjena evangeličanska, ki je bila še najbolj protestantska, - liberalna /broad Church - široka Cerkev/, ki se je posebno v Oxf. razvijala, poudarjala samo dogmi o sv.Trojici in Učlovečenju, vedno bolj pa prehajala v racionalizem, Visoka Cerkev /high Church/ z vso hierarhično organizacijo, ki je v 17. st. želela ohraniti čim več dogem in katoliških navad, v 19. st. pa je pozabljala vedno bolj na ta ideal. Newman je šel skozi vse te šole. Newman imenuje Milnerja angleškega Atanazija. /Gl. Hocedez, Histoire de la theologie au XIX. siècle V. Desclée, 1949 str. 3/.
8. Apol. 7
9. Apol. 12, 13

10. Apol. 14 - Grammar of Assent
11. Apol. 15, 16
12. Apol. 99
13. Developement 416
14. Apol. 160
15. Gl. Uvod k Apol. V.
16. Citira Harrold v uvodu str. XV.
17. Uvod XVII.
18. Harrold 1, CXXX
19. Dev. 303 sl.
20. Dev. 308
21. Dev. 315
22. Dev. 312. V podkrepitev svojih izvajanj navaja odstavke iz spisov Hueta /1630-1721/, ki se je skliceval na sv. Tomaža.
23. Dev. 315
24. E.Hocedez, Histoire de la Theologie au XIX. siècle, II. 1952: Newman opisuje dogmatični napredek organsko vitalno ne po nekem logičnem tipu izvajanja resnic iz razodetih resnic. Kakor vse velike resnično plodne ideje, tudi dogme razodete od Boga enkrat za vselej, niso mogli kristjani, ki so jih slišali od apostolov, takoj popolnoma razumeti, ampak le zaporedno.
25. "The Essay is like the Grammar of Assent in that it may be approached in two quite different ways: first, the student's way, which is to wrestle with it from the beginning to end and to wrest from it its innermost secrets; and second, the average reader's way, which is to by-pass the more abstruse or recondite passages and enjoy the many exquisite, or eloquent, or provocative pages". Harrold v uvodu str. XXIX.
26. Gilson v uvodu str. 9
27. Ditch XI/1 385
28. Sv. Tomaž pravi: Teologija je znanost vere, articuli fidei /dogme/ so načela iz katerih izhaja teologija. Sth. I.

29. Cit. Dthc. th. c. 391
30. Str. XXXVII sl.
31. Einführung in Newmans Wesen und Werk. Herder & Co. 1923
32. o. c. 13
33. IV.B. Filser, Augsburg 1929 str. 729-961
34. prim. Grabmann, L. Th. K. X., 112-121
35. Ringen der Gegenwart II 815-844
36. Ringen der Gegenwart 817
37. Cit. istotam
38. Über Kardinal Newmans Grammatik der Zustimmung v knjigi Christentum und Kultur, Kösel, München 1927, str. 145
39. o. c. 156
40. Uvod k Grammar of Assent 18
41. Ringen, 844
42. Ringen, 961 ... in dieser Persönlichkeit des grossen Denkers ~~in~~ ^{fi} des Mittelalters und des grossen Denkers der Neuzeit, in der organischen Einheit von Thomas und Newman /entgegen dem selber zerstörerischen "Thomas oder Newman" der Modernismus - Integralismus - Krankheit als des Höhepunktes der Neuzeitkrankung/, - in der Einheit Thomas - Newman liegt wie in einem Personensymbol - Sendung des Katholizismus an die Philosophie: Dico tibi, surge: Ich sage dir: stehe auf!"

Dr. Franc Grivec

DR. JOSIP VAJS

1. J.Vajs in škof A.Mahnič
2. J.Vajs in V. Jagić

Že v našem Zborniku 1953, str. 181-184 sem v članku Staroslovenska akademija spregovoril o zaslugah profesorja J.Vajsa za slavistiko, posebej za glagolsko bogoslužje, in o njegovih zvezah s krškim škofom A. Mahničem. A takrat še nisem imel niti prilike niti dovolj literature in virov, da bi J. Vajsovo delo natančneje opisal. Ko pa so Čehi in Hrvati slavili 90-letnico velikega učenjaka in objavili mnogo novih podatkov, je mogoče in potrebno, da se ga tudi mi obširneje spomnimo.

Temeljno razpravo o J. Vajsovem delu med hrvatskimi glagoljaši pod vodstvom škofa Mahniča je napisal krški rojak, profesor Vekoslav Štefanić, znanstveni sodelavec Jugoslovanske akademije znanosti v Zagrebu /v reviji Croatia Sacra štev. 22. letnik 13-14, 1944, str.3-56/. K J.Vajsovi 70-ljetnici je F.Pechuško napisal knjižico: Život a dílo dr. J. Vajse /Praga 1935, str. 31/. Češki slavisti so proslavili J. Vajsovo 80-letnico /1865-1945/ z zbornikom Slovenske studie pod uredništvom M.Murka, J.Kurza, J.Vašiča /Praga 1948, str. 268/. Trezno zmerni učenjak je leta 1955 doživel še 90-letnico svojega rojstva, potem pa dočakal še 91-letnico in 92-letnico ter en češki in en hrvatski slavnostni zbornik, namreč dva posebna snopiča glavnega slavističnega glasila "Slavia" v Pragi 1956 /snopič 2, str. 165-346 in snopič 3, str. 347-435/ in krasno opremljeni Vajsov zbornik kot 6-8. štev. Slova, glasila Staroslavenskega inštituta v Zagrebu /1957, str. 422/. V.Štefanić omenja v svoji razpravi glavni življenjepis škofa A. Mahniča izpod peresa Mahničevega sodelavca frančiškana Ignacija Radića, Biskup Mahnič /Požega 1940, str. 129/. Tam so najnatančnejši podatki o velikem škofu, samo datiranje je včasih nezanesljivo; n.pr. na str. 13 pravi, da je bil Mahnič introniziran 25. marca, str. 104 pa 25. aprila, a v Krčkem kalendaru za 1941, str. 56 piše, da je to bilo 22. februarja 1897.

† V češkem slavističnem časopisu Byzantinoslavica 1935/6, št. 221-257 je J. Kurz ob Vajsovi 70-letnici podal pregled njegovega znanstvenega dela.

J. Vajs in škof A. Mahnič

Josip Vajs je bil rojen dne 17. X. leta 1865 v Dolejni Liboci pri Pragi; oče je bil mizar, mati pa učiteljjeva hči. Bogoslovne študije je dovršil v češkem kolegiju v Rimu in bil tam posvečen l. 1889. Po vrnitvi je bil več let kaplan; zraven pa je kot izredni slušatelj študiral slavistiko. V zanimanju za glagolico je obiskal Krk 1897, potem pa vsako leto. L. 1898 se je seznanil s škofom Mahničem, ki ga je ustno in v pismih vztrajno vabil, naj se naseli v Krku. Vajs je v Pragi l. 1902 dobil štiriletni dopust in v jeseni odšel na jug; dne 18. novembra 1902 se je udeležil ustanovne skupščine Staroslovenske akademije v Krku. Že l. 1899 je škof Mahnič ustanovil tiskarno in jo opremil z glagolskimi črkami.

Z borbo za upravičene tradicije glagolskega bogoslužja med Hrvati in z vztrajnim prizadevanjem za strokovno sodelovanje skromnega češkega slavista si je škof Mahnič pridobil tako neprecenljive zasluge za Cerkev in znanost, da je s tem obilno poravnal vse, kar je kdaj prej v goreči borbi za krščanska načela v slovstvu in politiki morebiti s pretiravanjem zagrešil. Če kdo graja pretirano Mahničevo kritiko Gregorčičevih pesmi in ozkosrčno stališče v slovanskih vprašanjih, nikakor ne bi smel zamolčati njegove junaške požrtvovalne obrambe glagolskega bogoslužja in njegovih izrednih zaslug za slavistično znanost v zvezi z J. Vajsom. Zelo verjetno je, da škof Mahnič dal češkemu slavistu ne le izredno priliko, pobudo in gradivo za znanstveno delo, marveč s svojim zgledom nekoliko železno odločne volje v mehki, skoraj boječi značaj J. Vajsa.

V življenjepis profesorja Vajsa je neka nejasnost v vprašanju, koliko let je ostal na Krku. Vajsov učenec in prijatelj F. Pechuška, ki je svojega učitelja posnemal v obiskih med hrvatskimi glagoljaši, trdi /str. 13/, da je bil Vajs na Krku od 1902 do 1905, enako piše J. Vajs v hrvatski Ceciliji 1924, 175; V. Stefanić pa misli, da je to Vajsova pomota, ker je iz zapisnika Staroslovenske akademije razvidno, da je bil poleti 1906 na Krku. Toda to navidezno nasprotje se da rešiti s podatkom F. Pechuška in dr., da je Vajs še po vrnitvi v Prago v počitnicah rad prihajal na Krk in tam sodeloval s Staroslovensko akademijo, ki je še vedno izdajala njegove spise. Dobro se še spominjam, da sem J. Vajsa poleti 1905 srečal v Pragi. Tam sem

se s kanonikoma dr. A. Podlaho in dr. J. Tumpachom dogovarjal o znanstvenem glasilu za slovansko bogoslovje s posebnim ozirom na krščanski Vzhod. Ta dva izredno delavna voditelja češke bogoslovne znanosti sta vneto in trezno podprla ciril-metodijsko idejo, kakor smo jo takrat gojili na Velehradu; v tem duhu sta l. 1905 začela izdajati časopis "Slavorum litterae theologicae". Kanonik Tumpach je kot strokovnjak cerkvenega prava imel velik vpliv na praško škofijsko upravo. Njemu sem priporočil J. Vajsa, ki me je milo prosil, naj to storim. Kanonik Tumpach mi je odgovoril, da je praški škofijski ordinariat zelo naklonjen mlademu učenjaku in da mu je dal lahko službo v Pragi, ugodno za znanstveno delo; a Vajs je mehka, "plačljiva" /jokava/ narava in brez vzroka toži o svojih težavah. Resnica pa je, da je Vajs takrat imel nekaj razloga za otožnost. V Prago se je namreč predčasno vrnil, ker ni bilo veliko upanja, da bi si na Krku vzgojil znanstvene sodelavce; nekateri mladi hrvatski duhovniki so prepirljivo in nestrokovnjasko kritizirali njegovo delo v okviru Staroslovenske akademije /Slovo 1957, str. 7/. Skromnega miroljubnega Vajsa se je lotilo domotožje.

V Pragi je mimogrede nadaljeval slavistične študije pod vodstvom profesorja F. Past~~er~~neka; l. 1911 je dosegel doktorat, naslednje leto pa habilitacijo s knjigo: Najstarišji brevijar hrvatsko-hlaholsky. Praga 1910, CVIII+100 str.+ priloge. A rad se je še vračal na jug in sodeloval pri Staroslovenski akademiji, objavljal kritične izdaje glagolskih tekstov, liturgične knjige, posebej glagolski misal v dveh izdajah, l. 1905 z glagolskimi črkami, l. 1927 pa v transkripciji z latinskimi črkami, poleg tega še druge glagolske liturgične knjige in dve izdaji staroslovenske slovnice za glagoljaše /1909 in 1917/. Vse to je v neločljivi zvezi z delom škofa A. Mahnič~~a~~, vztrajnega in velikodušnega Vajsovega pokrovitelja. Tako si je škof Mahnič postavil nesmrten spomenik; njegove zasluge za znanstveno proučevanje hrvatske glagolske književnosti so neprecenljive.

Na Krku je imel skromni učenjak nekoliko zvesto vdanih prijateljev. Izmed njih še danes živi prost Mate Polonijo. Ta je v slavnostni številki časopisa "Slavia" /1956, str. 342 - 346/ objavil zanimive osebne spomine na J. Vajsa. Vajs je v mesto Krk prišel 4. avgusta 1902. S seboj je pripeljal svoje knjige, klavir in majhen prenesljiv harmonij. Začasno je stanoval v samostanu glagoljaških frančiškanskih tretjerednikov /duhovnikov/, nazadnje pa v škofovem dvorcu. Na hrani je bil pri škofu Mahnič~~u~~. Krški

bogoslovci so morali pri Vajsu dvakrat delati izpit iz staroslovensščine, namreč po drugem letniku bogoslovnih študij in pred ordinacijo. Vajs je obiskoval vse važnejše hrvatske kraje, kjer so bili glagolski književni spomeniki in preiskoval stare glagolske rokopise. V Krku in v drugih večjih krajih je duhovnike in cerkvene pevce s pomočjo svojega harmonija poučeval v glagolskem cerkvenem petju. Za duhovnike in cerkvene pevce je izdal razne liturgične tekste z notami. Ob odhodu s Krka je frančiškanski knjižnici daroval 173 znanstvenih del v 307 zvezkih, škofu Mahnič pa je za cerkvene namene daroval svoj klavir in harmonij. S svojimi krškimi prijatelji je ostal v stalni pismeni zvezi. Prošt M. Polonijo je še v jeseni 1955 prejel dopisnico devetdesetletnega J. Vajsa.

Škof Mahnič je dajal J. Vajsu pobudo, praktično in cerkveno sporo za znanstveno delo. Vztrajno ga je vabil v Krk, izposloval mu je dopust, da je mogel več let bivati na Krku, dal mu je na razpolago tiskarno, ustanovil in organiziral Staroslovensko akademijo za kritično izdajanje glagolskih knjig, odprl mu je vse zakladnice glagolskih spomenikov in mu izročil svoje bogoslovce in duhovnike v pouk v staroslovensščini; oskrbel mu je stanovanje, hrano in skromno plačo.

Na občnem zboru Staroslovenske akademije 1. 1922 se je njen tedanji predsednik kanonik Matija Oršić toplo spomnil zaslug škofa Mahniča:

Mahnič je bil v Gorici goreč katolik in branitelj katoliške vesoljnosti. Kot krški škof pa je postal glavni branitelj glagolskega bogoslužja in zanj ustanovil posebno znanstveno družbo. "Akademiji je bil navdihovalec, mecen in pokrovitelj. In ko je na koncu 1. 1918 uzurpator začel preganjati njegove duhovnike in položil svetoskrunsko roko na našo svetinjo /glagolico/, tedaj se je on, naš Makabej, možato uprl in rajši šel v pregnanstvo kakor pa da bi dovolil, da nasilnik zatre glagolico v njegovi škofiji. Za glagolico in za svobodo Cerkve je žrtvoval sebe, žrtvoval do konca". Umril je v Zagrebu 14. decembra 1920 po duševnem in telesnem trpljenju za svobodo Cerkve in za ohranitev glagolice. Preobilno zadoščenje za vse, kar je morebiti kdaj zagrešil s preveliko strogostjo zoper katerega Slovenca ali Hrvata!

Kar je bil Vajsu škof Mahnič s praktične in cerkvene strani, to mu je bil z znanstvene strani veliki slavist Vatroslav Jagić.

J. Vajs in V. Jagić

Kritične izdaje hrvatskih glagolskih spomenikov je J. Vajs začel s publikacijo: Recensio novi fragmenti croatico-glagolitici Verbenicensis. Glagolitica. Publicationes Palaeoslavicae Academiae Veglensis I. /51 str./ 1903. Vatroslav Jagić je to publikacijo pozdravil z neomejeno pohvalo. Primerja jo s plamenom, ki se zaplapola, preden ugasne; tako je hrvatska glagolica v svojih poslednjih bojih za močno ogroženi obstoj dala to publikacijo na stroške lastne Akademije; izdal jo je češki duhovnik, ki je svojo češko marljivost prenesel v "dolce far niente" toplega juga /Archiv f. slav. Philologie 26, 1904, str. 123 - 126/. Enako pohvalno in bodrilno je Jagić pisal J. Vajsu v privatnem pismu /28.7.1903/. S tem se je začelo živahno dopisovanje in potem tudi prijateljsko osebno občevanje V. Jagića in J. Vajsa.

V. Jagić je Vajsu posebno prisrčno čestital, ko je l. 1905 izdal glagolski misal, ki ga je bil pripravil Parčić: "Svakako Vam čestitam, što ste odvojevali prednost radnji Parčićevojoj. Tu se i opet vidi, kako je teško braniti glagolicu, kad ima tako malo ljudi vještih tomu poslu. Zato se je sam Bog dobri smilovao toj hrvatskoj starini, što joj je poslao branitelja i zagovornika u Vašoj mnogo poštovanoj osobi. Za to će Vam Bog platiti, od ljudi priznanja za to Vaše požrtvovanje ne očekujte!" Ko je Vajs zapustil Krk, mu je Jagić pisal, da to pomeni smrt Staroslovenske akademije. A pod Mahničevim pokroviteljstvom je akademija vendar še izdajala Vajsove spise, čeprav ni imela več tistega življenja kakor pod osebnim Vajsovim vodstvom.

Ze 40-letni učenjak ni mogel dobiti primerne znanstvene službe. A v Pragi so mu bili vsi tako naklonjeni, da je mogel večkrat obiskovati Krk in vzdrževati stik z ondotnimi glagollijaškimi voditelji. Po habilitaciji l. 1912 je brezplačno poučeval staroslovenščino na bogoslovni fakulteti; šele leta 1918 je bil postavljen za izrednega, leta 1919 pa za rednega profesorja staroslovenskega jezika in slovanške liturgije, ko je bil star nad petdeset let.

Jagić je Vajsu leta 1912 za novo leto čestital, da je postal docent teološke fakultete, kar je pomenilo zanj korak naprej k stalni znanstveni službi. Med prvo svetovno vojno je bilo dopisovanje redkejše. Leta 1920 se je 81-let-

ni Jagić Vajsu prisrčno zahvalil za novoletni pozdrav: "Vrlo ste me obradovali s svojim pismom i pozdravom k Novoj godini; to je tim ljepše s Vaše strane, što sam ja odavna Vaš dužnik. Više sam se puta spremal da Vam se javim, osobito pošto sam doznao, da ste napokon u Pragu postigli svoj cilj /profesuro staroslovensščine/. Druga Jagićeva pisma Vajsu še niso objavljena, Vsa so skrbno shranjena v Pragi.

Profesor J. Vajs je po želji svojih prijateljev napisal spomine iz svojega življenja in znanstvenega dela, a jih še ni objavil. Hrani jih Vajsov zvesti sodelavec in prijatelj slavist dr. J. Kurz. Ta mi je povedal, da je bilo Vajsovo prijateljstvo z Jagićem posebno zaupno in da je Jagić Vajsa spoštoval ne le kot učenjaka, marveč tudi kot vzornega duhovnika. Doslej še ni bilo znano, da je profesor Vajs starčka Jagića tolažil na smrtni postelji in mu podelil sv. zakramente za umirajoče. Večkrat se je celo govorilo, da je Jagić umrl /5. avg. 1923/ nepreviden. Iz Vajsovih spominov pa je razvidno, da je Jagić /r. 6. julija 1838/ ganljivo pobožno prejel sv. zakramente. To je častno za Jagića, Vajsu pa daje spričevalo, da je s svojim znanstvenim delom združeval ideal vzornega duhovnika sv. Cerkve.

Ne bom našteval znanstvenih spisov profesorja J. Vajsa. Saj so naštetih v zgoraj omenjenih zbornikih, posebej v Slovu l. 1957. Tam so navedene slovenske ocene Vajsovih spisov v Voditelju v bogoslovnih vedah: Kovačič, Češčenje čeških svetnikov na slovanskem jugu XII, 1909, str. 219; O publikacijah Staroslovenske akademije IX, 1906, str. 115 in 116 /F. Kovačič in F. Spindler/.

Nekoliko spisov češkega učenjaka sem navedel in ocenil v našem Zborniku 1951, str. 193 - 196 in 1953, str. 181-182. Tam sem povedal, da se je Staroslovenska akademija po osvoboditvi preosnovala v Staroslovanski institut, ki izdaja slavistični časopis "Slovo" in "Radove".

Škof A. Mahnič je kot krški škof spoznal, da se za slovansko bogoslužje in sploh za slovanstvo niso navduševali le površni, slabi katoličani ali celo odpadniki, marveč najbolj ravno goreči in vzorni katoliški duhovniki, pred vsemi veliki učenjak, skromni in vzorni duhovnik dr. Josip Vajs. Bog je Vajsu naklonil, da je v izredno dolgem življenju mogel dovolj let nemoteno znanstveno delati in dovršiti, kar je zamudil v mlajših letih, ko do petdesetega leta ni mogel dobiti primerne znanstvene službe.

Kakor se je v škofu A. Mahničju združevalo slovensko in hrvatsko prizadevanje za katoliška načela v javnem in kulturnem življenju, tako je veliki slavist dr. J. Vajs v zvezi s škofom Mahničem enako zaslužen za češko in mednarodno slavistiko kakor posebej za hrvatsko glagolico in za dostojno izvrševanje glagolskega bogoslužja.

Dr. Anton Strle

MOLITEV ZA ČASNE ZADEVE IN BOŽJA PREVIDNOST

Nemški filozof in teolog - neduhovnik Baader je zapisal: "Opuščanje molitve je največji greh".¹ To se da pravilno razumeti. Greh je namreč odvrata od Boga; grešiti se pravi obrniti hrbet stran od Boga in delati po svoji glavi, ne po zakonitostih, ki jih je Bog zapisal v našo naravo, v našo vest in jih razen tega še posebej oznanil v razodetju. Kdor nič ne moli, kdor na noben način ne moli, ta nič več ne priznava svoje odvisnosti od Stvarnika, ta je pretrgal zvezo s svojim absolutnim Gospodom in se je odrekel veri. - Ker je molitev tako važna, je važno o njej imeti pravo mišljenje. Imeti o tem pravo mišljenje pomeni navsezadnje imeti pravo mišljenje o Bogu. In ker je veliko napačnih pojmov o Bogu - saj tudi ni čudno, ker je nedoumljiv - tudi o molitvi ne manjka zmot. Navedimo nekatere, ki se nanašajo na razmerje med božjo previdnostjo in prosilno molitvijo, posebej molitvijo za časne zadeve (I). Potem se bomo dotaknili liturgije, kolikor govori o časnih zadevah (II) in se ustavili ob vprašanju, kako se takšna molitev sklada z nespremenljivostjo večnih sklepov božje previdnosti (III) in z nespremenljivostjo božjih zakonov (IV). Končno se bomo še vprašali, kakšen pomen ima taka molitev v pastorizaciji ^{in sploh} ~~eziroma~~ v verskem življenju (V).

I. Nekateri zmote o prosilni molitvi

Za nevernega človeka, ki z bogotajstvom zameta tudi božjo previdnost, je molitev izgubljanje časa, kvečjemu koristna samoprevara. Tudi za deista, tega naspol ateista², molitev ni kaj prida več; po deističnem nazoru je Bog svet le ustvaril, potem pa ga je prepustil njemu samemu; tako res ni mogoče razumeti, zakaj naj bi človek molil - če se pa Bog sploh ne zmeni za stvari. Nekateri deisti, kakor npr. francoski rousseaujevec Jules Simon, so še priznali smiselnost častilne molitve, a prosilna molitev za kakršnekoli zadeve se jim je zdela popolnoma brez smisla³. Drugi, kakor npr. David Strauss, tudi častilno molitev zametajo⁴. Do

podobnih ^{sklepih} zaključkov kakor deist pride tudi teistični fatalist oziroma determinist, po čigar naziranju je Bog od vekomaj vse tako uredil, da nobeno človekovo prizadevanje ne bo moglo količkaj vplivati na dogajanje v svetu in v dušah; ali ~~pa~~ ki bi celo trdil - kakor so nekateri stari Grki - da nad Bogom samim in zato tudi nad svetom vlada neizprosna usoda. Sv. Tomaž poleg zmote, ki izrečno zameta božjo previdnost, in poleg fatalizma, navaja zmoto, ki gre v drugo skrajnost: zmoto tistih, ki po otročje preprosto mislijo, da se zaradi človeške molitve zamisli božje previdnosti neprestano spreminjajo⁵.

Na odnos med molitvijo in božjo previdnostjo so se v nekoliko drugačnem smislu nanašale tudi zmote Mihaela de Molinos⁶, ki je trdil, da vsaj duhovno popolni človek ne sme ničesar prositi Boga, češ da je to le uveljavljanje lastne volje nasproti božji⁶.

Predmet pričujočega razpravljanja pa bo trditev, da prosilna molitev za časne zadeve, kolikor so res časne, nima nobenega pravega stvarnega pomena, češ da božja previdnost v teh rečeh ravna po nespremenljivih sklepih, ki jih je položila v nespremenljive prirodne zakone. Zaradi take trditve je prišlo na seznam prepovedanih knjig delo sicer priznanega teologa Otta Karrerja z naslovom "Gebet, Vorsehung, Wunder"⁷. Odenki te zmote so tudi že v knjigi "Schicksal und Würde des Menschen", ki je sicer zanimivo delo istega pisatelja in je izšlo dve leti prej⁸. Tu Karrer pravilno opozarja, kako napačno in lahko tudi zelo usodno je, ako krščanski človek moli za časne zadeve tako, kakor dabi te imele absolutno vrednost same v sebi, ali celo, kakor da bi bile enako ali še bolj važne od nadnaravnih dobrin, ali kakor da bi Bog moral spreminjati svoje večne načrte, da bi ljudi usliševal v časnih stvareh, in streči našim posvetnim, pogosto tako silno kratkovidnim željam. A z druge strani gre Karrer predaleč. Povzemimo na kratko njegove misli, kolikor se nanašajo na molitev za časne zadeve.

Neizprosna povezanost med vzroki in učinki v prirodi, pravi Karrer, je prav božja volja. Naravni zakoni so izraz večne božje volje, in prav v njih se ta večna božja volja udeležuje. Ali ne bi bila kaj čudna molitev, ako bi Boga prosili, naj razveljavi naravne zakone, ko vendar potekajo prav po njegovih zamislih in ko prav po njih Bog izvršuje svojo voljo? Ali ima torej molitev za časne zadeve, ki se nanašajo na zdravje, vreme in podobno, sploh kak

smisel? Neki smisel že, pravi Karrer. Da pokaže, kakšen je ta smisel, razlikuje med "molitvami", ki so zgolj izraz naravnega teženja po samoohranitvi, izražene pred Bogom¹⁰, in pa pravimi molitvami, ki jim gre, ako se nanašajo na časne dobrine, le za pravilno rabo časnih reči, za pravilno razmerje do božje volje v sreči in nesreči. Prve se le v naravnem smislu morejo imenovati molitve, Ali so molitve v časni stiski "kaj več kakor le naravne želje, res pobožne molitve, krščansko razsvetljene molitve, molitve, kakor jih pojmuje Kristus, to zavisi od smisla, ki ga jim damo." V Kristusovem smislu bi se molitev glasila nekako takole: "Rad bi pač, da bi se to zgodilo, toda če mora biti drugače, naj se zgodi tvoja volja, Oče!" # Do tu bi glede skladnosti molilca z božjo voljo ne bilo kaj oporekati. Toda Karrer nadaljuje: "Religiozni človek ne bo resno mislil, da ima nevihta, smrtna bolezen in podobno zaradi njegove molitve drugačen potek, kakor ga mora imeti po naravnih zakonih ... Kaj je torej smisel resnične molitve? Ne: Spremeni naravne zakone! Marveč: Daj mi (daj nam) takšno mišljenje, da nam bo vse pripomoglo k dobremu; da bi vdanu prenašal, česar ne morem spremeniti; da bom, ako pride zlo, ki se ga bojim, tako globoko prežet z vero v večni smisel, ki ga ima božja ljubezen v vsem, da bo vse, kakor že pride, samo poglobilo moje zedinjenje z Bogom, izpopolnilo moje vero, moje zaupanje, mojo srčnost - da se 'zgodí tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji', na meni in na mojih dragih. Torej molimo krščansko, v nadnaravnem duhu, ne že s tem, ako želimo (in pri tem svoje želje kličemo nasproti nebesom), da bi se stvari godile po naši želji, marveč tedaj molimo krščansko, v Sv. Duhu, ako molimo, da bi doživljali v razpoloženju, ki je z Bogom v skladu. Naravne reči se vrše z naravno nujnostjo; naše stališče do reči, naše doživljanje in ravnanje pa se ne vrši z nujnostjo, marveč po uvidevnosti, svobodnosti - in to je posledica naše molitve, posledica tega, kako smo se odprli za resnico, za stvarnost, za božjo voljo." 11

Ti (premisliki Karrerjevi) pomenijo preprosto rečeno tole: Kristijan naj v svojih časnih potrebah in stiskah le moli, a samo za to, da bi v pravem duhu sprejemal to, kar je Bog od vekomaj in nespremenljivo odločil, da nas bo zadelo po naravnih zakonih, ki so izraz večnih božjih načrtov. Molitev nam torej ne bo izprosila zdravja in podobnih stvari, ne bo od nas odvrnila nesreče in pomanjkanja. Izprosila nam bo le mirnost in vdanost v božjo voljo, dosegla, da

nam bo tudi časna nesreča "pripomogla k dobremu". Tako Kar-
rer. Da je taka molitev Bogu všečna, da je to tudi res naj-
važnejše pri molitvi za časne zadeve, o tem pač nihče ne
dvomi. Toda ali je res, da molitev nikoli nima uspeha tudi
v tem pomenu, da bi nam prav zaradi nje Bog v svoji previd-
nosti ^{previdnosti} dal npr. lepo vreme, potreben dež? Ali je resnično,
da smemo prosilno molitev, ako se nanaša na časne zadeve,
imeti za pravo molitev le tedaj, če se nanaša na naše pra-
vilno razmerje do tega, kar nam je Bog že tako in tako od
vekomaj določil, da nas bo zadelo? - Da na to odgovorimo,
naj najprej povzamemo glavne stvari iz cerkvene molitvene
prakse glede na molitev v časnih zadevah.

II. Molitev za časne zadeve v liturgiji

Misal nam pač najbolj razodeva duha krščanske molitve.
Ni dvoma, da ima v njem prvo mesto častilna in zahvalna mo-
litev¹². A važno mesto ima tudi prosilna ^{molitev} in ta se nanaša
v prvi vrsti na božje kraljestvo, na tiste dobrine, ki jih
je Kristus v evangeliju in posebej v očenašu tako jasno po-
stavil na prvo mesto. ^{izročila} ^{priznati moramo}, da je v misalu mno-
go prošelj tudi za izrazito časne zadeve. Molitev Cerkve
pač posnema duha Gospodove molitve, ki po splošni razlagi
~~tradiciji~~ v četrti očenaševi prošnji misli tudi na telesni
kruh, na časne dobrine. Da bi Gospod hotel, naj pri četrti
prošnji molimo zgolj za to, da bi naša duša zavzemala pra-
vilno, z božjo voljo skladno stališče do časnih dobrin ozi-
roma do časnega zla, to je tuje naravni, ^{razlagi in tradi-}
ciji; saj za skladnost z božjo voljo molimo kot za važnejšo
zadevo že prej¹³.

Prav pogosto, okoli dvajsetkrat, govore oraciji v misa-
lu razen o zdravju duše tudi o telesnem zdravju. V 3. proš-
nji adventne kvaternarne sobote prosimo, "da nam prihodnji
praznik tvojega Sina prinese zdravilo za sedanje življenje
in nakloni večno plačilo". V prošnji po obhajilu na isti
dan prosimo, "naj nam bodo presvete skrivnosti, ki si jih
nam postavil za utrabo odrešenja, v sedanje in bodoče zdra-
vilo". - Prošnja 4. nedelje po razglasenju Gospodovem lepo
pove, zakaj molimo tudi za telesno zdravje: "O Bog, ki veš,
da v tolikih nevarnostih zaradi človeške slabosti ne more-
mo zdržati, daj nam dušno in telesno zdravje, da to, kar

trpimo za svoje grehe, premagamo s tvojo pomočjo." - Pri blagoslovu pepela na pepelnico prosimo: "Daj, da vsi, ki bodo s tem pepelom potreseni, dosežejo v odrešenje svojih grehov telesno zdravje in dušno varstvo." - V petek po 2. postni nedelji v molitvi nad ljudstvom: "Daj, prosimo, Gospod, svojemu ljudstvu zdravje na duši in na telesu, da bomo z izvrševanjem dobrih del zaslužili biti vedno v varstvu tvoje moči." - V četrtek po 4. postni nedelji je v prošnji nad darovi rečeno: "Naj bodo po teh darovih izbrisani naši grehi, ker potem nam podeliš resnično zdravje na duši in na telesu." - V prošnji po obhajilu na praznik presv. Trojice: "Naj nam prejem te skrivnosti ter priznanje večne sv. Trojice in njenega nedeljivega Edinstva koristi za telesno in dušno zdravje." - V prošnji po obhajilu na 11. pobinkoštno nedeljo je povedano zelo izrazito: "Naj vsi, ki smo prejeli tvoje skrivnosti, občutimo pomoč za dušo in telo, da se bomo ozdravljeni na duši in telesu veselili polne moči nebeškega zdravila." - Na spomin sv. Neže 28. januarja v prošnji po obhajilu: "Svete skrivnosti ... naj nam bodo v zdravilo za časno in večno življenje." - Pri blagoslovu sveč na svečnico prosimo v prvi prošnji, naj Bog "blagovoli blagosloviti in posvetiti te sveče v uporabo ter v dušno in telesno zdravje ljudem." - Razumljivo je, da v prošnji na god Lurške Matere božje prosimo, "naj ... dosežemo dušno in telesno zdravje"; pri prošnji nad darovi zopet pravimo, naj nam "hvalna daritev ... prinese zaželeno telesno in dušno zdravje." - Na god obiskovanja blažene D.M. prosimo v prošnji po obhajilu, "da nam skrivnosti tega vsakoletnega praznovanja ... podelijo zdravilo za časno in večno življenje." Nekatere take molitve ponavljamo pogostokrat v posameznih dobah cerkvenega leta. Npr. v čast Materi božji: "Podeli nam, svojim služabnikom, prosimo, Gospod Bog, da se bomo vedno veselili zdravja na duši in na telesu in da bomo ... rešeni sedanje žalosti in deložni večnega veselja." - Celo pri nespremenljivih delih sv. maše molimo pred zauživanjem, naj bi nam bilo Gospodovo telo v "varstvo in zdravilo za dušo in telo".

V več misalovih oracijah izražamo splošno željo, da bi bili rešeni dušnih in telesnih sovražnikov¹⁴, dušnih in telesnih nevarnosti¹⁵, vsake nezgode¹⁶, vsega hudega¹⁷.

Ali pa zopet prosimo kar na splošno za večni in časni blagor, kakor npr. v prošnji nad darovi pri prošnjah božične dobe v čast Materi božji. V prošnji na petek po 4.

postni nedelji prosimo, naj nam bo podeljena tudi "časna pomoč", v prošnji po obhajilu na četrtek po velikonočni nedelji si želimo tudi "pomoči za sedanje življenje", v prošnji nad darovi pri prošnjah v čast Materi božji velikonočne dobe "večnega in časnega blagra in miru", in podobno. - Da večkrat prosimo tudi za časní mir poleg dušnega, to je dobro znano, saj je taka prošnja celo v nespremenljivem delu sv. maše takoj po očenašu.

Med "prošnjami za razne zadeve" je več takih, ki se nanašajo na časne dobrine: ob času lakote, ob potresu, za dež, za lepo vreme, za odvrnitev hude ure, ob živinski kugi.

Seveda je kakor pri sv. Pavlu¹⁸ tudi misel misalovih prošenj ta, da mora prosilna molitev, tudi tista, ki se nanaša na časne zadeve, služiti božjemu kraljestvu kot zadnjemu namenu. Lepo je to izraženo v prošnji za dež: "O Bog, ki v tebi živimo in smo, podeli nam potrebnega dežja, da bomo, zadostno preskrbljeni s časno pomočjo, s toliko večjim zaupanjem hrepeneli po večnih dobrinah. - V prošnji nad darovi na torek po tihi nedelji: "Prinašamo ti, Gospod, na oltar darove, ki naj bodo znamenje časne utehe, da ne zgubimo upanja v večne obljube." - V prošnji po obhajilu ob živinski kugi: "Naj prejme verno ljudstvo, Gospod, tvoj blagslov, ki naj mu bo v dušni in telesni blagor, da ti bo vredno služilo in vedno prejemalo darove tvojega usmiljenja." - V prošnji na 3. pobinkoštno nedeljo: "Pomnoži nad nami svoje usmiljenje, da bomo pod tvojim vladanjem in tvojim vodstvom tako šli skozi časne dobrine, da ne bomo izgubili večnih." + Zanimive so prošnje za skladnost z božjo voljo. Na sredo po 4. postni nedelji v molitvi nad ljudstvom: " ... In da jim boš po njih prošnjah podelil to, česar žele, daj, da bodo prosili tega, kar je tebi po volji." Ista molitev je tudi prošnja 9. pobinkoštne nedelje. Prošnja na 4. povelikonočno nedeljo: "Daj svojemu ljudstvu, da bo ljubilo, kar ukazuješ, in po tem hrepenelo, kar obetaš, in da nam bodo ob vsej nestalnosti na tem svetu srca trdno usidrana tam, kjer so prave radosti." Saj kar se ne sklada z božjo voljo in božjimi sklepi, sploh ni vredno uslišanja.

Ker pa je človek na zemeljsko redno že tako in tako preveč navezan, zato ni čudno, da ima misal tudi prošnje za to, "da bi mogli prezirati vse, kar je zemeljsko"¹⁹, da bi se naučili "zemsko prezirati in ljubiti nebeško" (prošnja po obhajilu na praznik presv. Srca Jezusovega), da bi

"krotili zemeljske želje in se učili ljubiti, kar je nebeško" (prošnja nad darovi na 4. povelikonočno nedeljo), "s prostovoljno pokoro krotili svoje strasti ter rajši prenašali časno trpljenje, ko da bi bili obsojeni v večne muke" (prošnja na petek po tihi nedelji)²⁰.

Kaj ^{pa} zberemo iz vsega tega? Tole: Gotovo je poglavitni in končni namen in predmet vse prosilne molitve božje kraljestvo; to je tudi pri molitvi za časne zadeve. Nikakor pa ni mogoče reči, da bi v molitvi za časne dobrine v duhu Cerkve prosili le za to, da bi mogli pravilno sprejemati iz božjih rok dobro in hudo, kakorkoli že nam je Bog namenil. Tu smo upoštevali le misal, ker je glede rituala stvar še bolj znana. Iz liturgije jasno odseva prepričanje Cerkve, da Bog kdaj pa kdaj upošteva našo molitev za časni blagor in nam da časno dobrino, ki bi je nam brez molitve ne dal, da je torej vsaj kdaj naša molitev uspešna tudi v zemeljskih stvareh. Jasno je tudi, da je taka molitev dovoljena in da je res molitev v pravem pomenu; seveda mora biti združena z vdanostjo v božjo voljo. Rimski katekizem zato čisto v duhu liturgije pravi: "Karkoli si smemo na urejen način želeti, tega smemo v molitvi prositi ... Kar nas kakorkoli trga od Boga ali je vzrok za ločitev od njega, pa je treba odstraniti iz našega teženja in hrepenenja"²¹.

Zgoraj navedene Karrerjeve misli, ki sicer dovoljenosti molitve za časne zadeve naravnost ne ~~omogočajo~~ ^{odklanjajo}, pač pa zanikajo njeno pravo učinkovitost in bistveno polnovrednost "molitve", so torej nespregledljive. Na takšno mišljenje pač meri tudi okrožnica Pija XII. o skrivnostnem telesu ~~Kristusovem~~ ^{in duhovnem}, ko, navajajoč pravix in zavračajoč razne zmote, pravi: "So nekateri, ki zanikajo, da bi mogle naše molitve stvarno kaj doseči ... Prav tako ni posameznikom zaradi tega, ker so udje tega telesa, prepovedano, prositi zase posebnih milosti, tudi za to zemeljsko življenje, da le prosijo z vdanostjo v božjo voljo."²² Uspešnost pripisuje papež direktno molitvam sploh (seveda ob določenih pogojih s strani molitve, molilca in predmeta), vsaj indirektno pa tudi uspešnost molitvam za časne potrebe. Glede dovoljenosti in primernosti pa še posebno ni dvoma. S tem je papež le potrdil stalno prakso Cerkve, ki bi ji gotovo nasprotoval, kdor bi trdil, da molitev za časne zadeve nima nikoli stvarnega učinka, ali pa celo, da ni dovoljena. Trditev, da more biti prošnja za zemeljske dobrine res prava molitev le ~~to~~ toliko, kolikor pomeni prošnjo za pravilen

človekov odnos do teh dobrin, se ne da, vsaj ne brez iz-
umetničenih razlag, spraviti v sklad z naukom Cerkve^{22a}.

III. Uslišanja in nespremenljivost božjih sklepov

Mnogokrat se javlja pomislek, da bi stvarno uslišanje
prosilne molitve bilo v nasprotju z naukom o nespremenljivi-
vih, večnih zamislih božje previdnosti. Po nauku teologov
se namreč vedno zgodi to, kar je Bog od vekomaj določil,
in natanko tako, kakor je določil. Zaradi molitve - tako
se zdi - Bog ne bo spremenil nobene reči. Kaj naj na pomi-
slek odgovorimo? Pustimo tu ob strani področje delovanja
svobodne volje, ki jo podpira božja milost, in imejmo pred
očmi le področje prirodnega dogajanja. Kako je mogoče brez
protislovja hkrati učiti, da se večni sklepi božje previd-
nosti ne spremenijo, in trditi, da se more zaradi molitve
npr. izboljšati vreme, popraviti zdravje, in podobno?

Sv. Tomaž reši navidezno nasprotje z njemu lastno lah-
koto in preprostostjo, ^{dejprav nikakor nepljito.} priznati je treba, pravi, uspešnost
molitve, a tako, da niti ne pripisujemo najmanj človeškim,
božji previdnosti podrejenim zadevam, niti ne ^{o nacijah} smatramo bož-
jih zamisli za spreminljive. In to dvoje si ne nasprotuje.
"Božja previdnost namreč uredi ne samo to, da se bodo zgo-
dili neki učinki, marveč tudi, iz kakšnih vzrokov se bodo
zgodili in v kakšnem redu. Med temi vzroki so pa tudi člo-
veška dejanja. Zato morajo ljudje določena dejanja izvrši-
ti ne zato, da bi s tem spremenili božji red, marveč da bi
s svojimi dejanji izvršili neke učinke po tistem redu, ki
ga je Bog določil. Tako je pri prirodnih vzrokih. ^{podobno} Slično pa
je tudi z molitvijo: ne molimo zato, da bi spremenili bož-
ji red, marveč da bi dosegli to, kar je Bog določil, da se
bo izpolnilo zaradi molitve, da bi namreč ljudje s prošnja-
mi zaslužili prejeti to, kar je Bog od vekomaj sklenil, da
jim bo dal²³ kakor pravi sv. Gregorij²³. Božja previdnost
sama je torej ^{po sv. Tomaž drugje} od vekomaj določila, da se bodo njeni učinki
uresničevali po drugotnih vzrokih, med katerimi je tudi mo-
litev. Če bi kdo izključeval učinkovitost molitve, bi do-
sledno moral izključevati tudi učinkovitost drugih drugot-
nih vzrokov. Če je pri drugih vzrokih tako, da ne odprav-
ljajo nespremenljivosti božjega reda, je isto treba reči
tudi glede molitve²⁴. Molitev ne spreminja tega, kar je do-

ločila božja previdnost; saj to je nemogoče²⁵. Marveč sama ta previdnost je določila, da se to in to zgodi prav zaradi molitve. Zgodilo se bo nezmotljivo gotovo; ^{zaradi molitve} zaradi molitve, ki zavisi od človekove svobodne volje, ^{ker} ~~ker~~ ^{ker} Bog od vekomaj upošteva v svojih sklepih²⁶.

Da uspešnost molitve le navidezno nasprotuje božji nespremenljivosti, pokaže sv. Tomaž tudi z distinkcijo, ki jo postavlja pri vprašanju, ali kaj koristijo molitve in druga dobra dela svetnikov pri predestiniaciji, ^{na prejšnjem določitev za zveličanje} ki je del božje previdnosti. Treba je ~~kočiti~~, pravi, božjo predodločitev samo in z druge strani učinke, uresničenje te predodločitve. Glede prvega molitev svetih nima vpliva. Pač pa glede drugega; kajti z ozirom na dejansko uresničenje božja previdnost "ne odpravlja drugotnih vzrokov, marveč tako uredi učinke, da je tudi red drugotnih vzrokov podrejen božji previdnosti." Bog je že od vekomaj določil, da naravni učinku izvirajo iz naravnih vzrokov in bi brez njih ne nastali. Podobno je določil posamezne ljudi za zveličanje na ta način, da je pri tem upošteval molitve teh ljudi samih, ali pa molitve oziroma dobra dela drugih ljudi - zaradi česar se morajo predestiniirani truditi za molitev in za dobra dela, ker se bo le na ta način učinek predestiniacije ^{in tako razloži sv. Tomaž v 1. razgovoru - la-} gotovostjo uresničil²⁷. ^{Previdnost božja je npr. določila, grang} da ne bo žetve brez semena in setve, da ne bo znanja brez umskega napora, da ne bo pravega družinskega življenja brez določenih kreposti, da ne bo socialnega življenja brez oblasti in pokorščine, ne notranjega življenja brez molitve, ne odrešenja brez Odrešenika in brez prisvojitve njegovega zasluženja. Enako je tudi molitev od vekomaj določena kot sovzrok za dosego zveličavnih božjih darov, pa tudi za dosego časnih dobrin, ki imajo neko zvezo z zveličanjem - podobno kakor je božja previdnost od vekomaj določila toploto in električno energijo kot redno sredstvo za proizvodnjanje učinkov fizičnega reda, ki jih vsak dan opazujemo²⁸. Če kdo trdi, da je stvarna uspešnost prošnje molitve v načelnem nasprotju z božjo nespremenljivostjo, mora dosledno reči to tudi o drugih običajnih vzrokih, zlasti pa mora izključevati pomembnost prostovoljnega človekovega sodelovanja z milostjo. Reči, da molitev ne more prav nič pomagati, češ da Bog nespremenljivo ve, kaj se bo zgodilo po prirodnih zakonih, je pravzaprav isto kakor reči, da ni treba hoditi, da pridemo do cilja, in ne se hraniti, da se nasitimo²⁹. Po svoji naravi vsako bitje teži po dobrem.

Kakor Bog razdeljuje dobrine bitjem, ki nimajo razuma, v skladu z njihovo naravo in naravnimi težnji, tako je primerno, da je Bog vnaprej hotel, naj umne stvari marsikaj dosežejo od božje dobrote le tedaj, ako se v skladu s svojo umno naravo zatekajo k molitvi, ne da bi bilo treba zaradi tega Bogu spreminjati svoje sklepe³⁰.

Nespremenljivost božjih sklepov torej nikakor ne izključuje uspešnosti naših molitev, marveč je celo temelj njihove nezmotljive učinkovitosti, vir uslišanja vsake dobre molitve. Bog je molitev zdavnaj prejel, kakor pa smo mi hoteli moliti; od večnosti je hotel, da bo molitev eden izmed najplodovitejših činiteljev našega duhovnega življenja, večkrat pa tudi so^vzrok za podelitev takšnih časnih dobrin, ki v določenih okoliščinah postanejo božji dar, potreben za zveličanje - saj vemo, kako je n. pr. Salamon molil za potrebnih živež zato, da bi lažje izpolnjeval božjo voljo³¹.

V skladu s sv. Tomažem dobro pravi Fr. Utz: "Božja previdnost je svobodno človekovo voljo znala vgraditi v svoj urejeni načrt o svetu. Prav tako je mogla storiti, da molitev stvari pri tem sodeluje. Bog je sklenil, da nam bo mnogo stvari dal brez naših prošenj, druge stvari pa je spet napravil odvisne od našega ponižnega in gorečega klicanja. V mnogih stvareh naj bi priznavali in razodevali svojo na žrtev pripravljeno podreitev vodniku vseh usod. Najprej naj bi poklekneli in kleče sprejeli dar. Tako je od večnosti določeno, kaj nam bo Bog dal brez vsake naše molitve in kaj nam bo dal le zaradi naših prošenj; natanko tako, kakor je od začetka določil, da bo gibal zvezde brez našega sodelovanja, da pa bo druge stvari izvrševal z nami."³² Z molitvijo ne vodimo božje previdnosti mi, marveč sodelujemo z njo. "Naša skrb ^{ne} more biti v tem, da bi se božji pravičnosti izmaknili, marveč da jo ^{odvarjamo} udeležimo."³³
- Lepo pravi Garrigou-Lagrange: "Nismo si mi izmislili molitve, marveč jo je Bog sam navdihnil o čakom in prerokom in po svojem Sinu nam je dejal: Prosite in se vam bo dalo..."³⁴ "Kadar molimo, težimo v času po tem, kar je Bog za nas hotel od večnosti; zdeti bi se moglo, da se takrat, ko za kaj molimo, božja volja sklanja k naši; v resnici pa se naša dviga in postavlja v soglasje z božjo voljo"³⁵.

Ko Bog uslišuje naše molitve, nam daje veliko in osrečujoče dostojanstvo, da smo soudeleženi pri njegovi pre-

vidnosti, ki je za stvari vzrok vse veličine in blaženosti. Soudeležnost pa obsega dvoje: da se vključimo v nekaj, kar je dobrina nekoga drugega, pa tudi, da se podredimo tistemu, od katerega prejemo, po katerem dobimo dostop do dobrine³⁶. In tako tudi molitev kot soudeležnost pri božji previdnosti obsega dvoje: pritegne nas v veliko področje božje moči, tako da soodločamo nad svojo lastno usodo in nad usodo drugih ljudi; druga bistvena poteza, ki jo ima molitev kot soudeležnost pri božji previdnosti, pa je podreditev božji svobodni in končnoveljavno odločujoči volji. Zato pa molitev ne more nikoli biti samosvoje ukazovanje in zahteva, saj bi s tem nehala biti molitev. Vedno mora obsegati tudi predanost in daritev Bogu. To velja tudi za molitev v časnih zadevah³⁷. Molitev nima moči, da bi ovrгла božjo previdnost. Naše prošnje niso nasilje božjim zamislim, marveč skromno, podrejajoče se sodelovanje. Zato nikoli ne moremo prositi kake stvari ločeno od božje previdnosti in volje. Nad vsemi prošnjami stoji ponižni "zgodí se tvoja volja". Tako je tudi uslišana molitev podrejena večnemu zakonu, ki je prav božja volja³⁸.

S tem da Bog uslišuje molitev razumnih stvari, jim daje visoko dostojanstvo, a hkrati razodeva s tem svojo močrost in veličino, kakor lepo razlaga Akvinec: Za zemeljskega vladarja ni nečastno, ako ni diktator, marveč ima pri svojem vladanju namestnike, ki pri njegovem vladanju sodelujejo. Podobno se nam božje dostojanstvo še posebno pokaže, ko vidimo, da stvari priteguje k sodelovanju pri ~~udejstvovanju~~ ^{urednicevanju} svoje previdnosti s tem, da stvarjem nekatere dobrine podeljuje le zaradi njihove molitve³⁹. Stvari brez razuma sodelujejo z božjo previdnostjo z nujnim udejstvovanjem tega, kar jim je prirojeno, kolikor tudi to moremo imenovati sodelovanje; z razumom in svobodno voljo obdarjena bitja pa razen tega ^{na} ~~še~~ ^{na} dva načina: s svobodnimi dejanji in drugič z molitvijo, ki je poseben primer svobodnih dejanj, katerim z božje strani odgovori uslišanje.

Nauk Cerkve o prosilni molitvi, tudi o uspešnosti molitve za časne zadeve, torej nikakor ne nasprotuje neskončni božji popolnosti, tudi ne nespremenljivosti sklepov božje previdnosti. Nasprotno: ~~#~~ božja veličina se nam ~~o~~ ^o tem pokaže še v jasnejši luči. - In še eno! Če upoštevamo vse, kar smo rekli o vključenosti naših molitev v večne božje zamisli, in še dejstvo, da je Bog svojo voljo, naj za razne stvari v molitvi prosimo, položil v naš naravni čut in jo

tudi pozitivno izrazili v razodetju, nam obenem že postane jasno, da je tudi prosilna molitev za časne zadeve prava molitev (~~oziroma~~^{ali} vsaj more biti); saj je resnično dviganje našega duha k Bogu, ki je svoj neskončni razum in v svoje vsemogočno hotenje vključil tudi našo molitev kot delni in odvisni sovzrok pri vladanju sveta⁴⁰.

IV. Uslišanja in nespremenljivost prirodnih zakonov

V ugovorih zoper uspešnost molitve za časne zadeve se razen tega, kar je navedeno zgoraj, skriva tudi tale misel: Ako bi Bog poslušal naše, dostikrat tako zelo nasprotujoče si molitve, mnogokrat tudi predrzne, bi moral kar naprej delati čudeže in vsak trenutek razbijati stalnost prirodnih zakonov ter bi tako nasprotoval samemu sebi. Pomislek je v tesni zvezi s tistim, ki se nanaša na združljivost uslišanja z nespremenljivostjo božjih sklepov; zato je v bistvu rešen že zgoraj. Zaradi jasnosti pa bo koristno, če navedemo še nekatere stvari.

1. Bog gotovo nikoli ne uslišuje tako, da bi prišlo do absurdnosti. Dijaki na potovanju npr. prosijo za lepo vreme, kmetje istega kraja za dež. Otročje bi bilo misliti, da je Bog oboje dobesedno uslišal⁴¹. Pri takih prošnjah, ki so protislovne, nesmiselne, ki nasprotujejo božji časti in modrosti, ki so umnim stvarjem dejansko v škodo, nihče ne sme pričakovati uslišanja. Zato pa je rečeno: "Če torej vi, ki ste hudobni, znate dobre darove dajati svojim otrokom, koliko bolj bo vaš nebeški Oče dajal dobrih darov tem, ki ga prosijo"⁴².

2. Ugovor poudarja naravne zakone in njih nespremenljivost, ki ima osnovo v trdnosti in nespremenljivosti božjih zamisli o svetu. Toda pri tem pozablja ^{na}važen zakon, ki ga je tudi Bog sam od vekomaj postavil: molitev. Tudi molitev je zakon, ki ima mesto v veliki harmoniji sveta; tudi molitev je v volji Zakonodajalca kot sestavina zakona. Bog popolnoma pozna vse svoje stvari in je po tem spoznanju in vsemogočnosti uredil delovanje zakonov tako, da bodo mnoge njegove dobrote stvarjem zavisne od molitev kot svojih moralnih vzrokov. "Ob tej uri bom dal zdravje bolniku, bom dal dež, bom utrdil dušo v kreposti ... ker se bo ob tej uri opravljal pobožna in zaupna molitev." Bog ostane nespremenljiv,

čepprav je dober in usmiljen. Molitev ne moti njegovega vladanja, pa tudi ne prirodnih zakonov, ki se jih Bog pri tem vladanju redno poslužuje; molitev le popolnoma izpolni večne božje načrte, kakor je bilo povedano že zgoraj. Tisti, ki v zvezi z božjo nespremenljivostjo enostransko poudarjajo stalnost prirodnih zakonov, pozabljajo na božjo vsevednost, ki ima za predmet tudi molitev, zaradi katere bo prav po delovanju prirodnih zakonov marsikaj podelil stvar, kar bi jim ne, ako bi nihče ne molil. Zato pa je lahko določen prirodni pojav hkrati uslišanje molitve, kakor more določena prirodna nesreča biti hkrati tudi kazen za človeška zla dejanja⁴³.

Kako pa je mogoče, da molitev kot moralni vzrok vpliva na fizikalne zakone? Na to najdemo dober odgovor pri Alešu Ušeničniku, ko po Tomaževih načelih odgovarja na vprašanje, kako more prirodna katastrofa biti božja kazen. "Bog je predvidel tudi vsa dobra in zla dejanja ljudi; vedel je^x že tedaj, ko se je zaradi njegovega ukaza začelo snovati početno stanje vesoljstva, za vse molitve in kletve ljudi, za vse njihove dobročine in zločine. In kakor duh presega in obvlada materijo, tako mora moralni svet preseirati in obvladati fizični, materialni svet. Zato je Bog podvrgel tedaj materialni svet zahtevam moralnih činiteljev. Moralne činitelje je Bog sprejel kot prave vzroke v svoj svetovni načrt. Ker pa moralni vplivi ne morejo sami po sebi fizično vplivati na svet, zato je Bog sam ustalil harmonijo med moralnimi vzroki in fizičnimi učinki. Z ozirom na zahteve bodočih moralnih činiteljev je položil v početno stanje vesoljstva take fizične činitelje, ki bodo v času sami od sebe izvrševali to, kar bodo zahtevali moralni činitelji. - Tako imajo tudi človeške molitve in človeški dobročini, človeške kletve in človeški zločini, ki so nekaj moralnega, svojo vzročno moč. Človek moli. Molitve njegova sama po sebi ne more izpremeniti prirodnih zakonov. Bog jih more izpremeniti in jih včasih tudi izpremeni, a to je čudežno in potemtakem izredno. Toda da je uslišana molitev, ni treba, da se izpremene prirodni zakoni. Bog, ki je predvidel molitve ljudi, jih je tudi že uslišal v svoji večni zamisli o svetu. Zamislil je svet tako, da v času našim molitvam odgovarjajo zaželeni prirodni pojavi."⁴⁴

3. Ustavimo se še pri razlikovanju navadnih in čudežnih uslišanj.

a. Navadna uslišanja. - Zdravnik npr. moli: "Gospod, tega bolnika si zaupal meni, da ga ozdravim. A le ti si zdravje in življenje; zdravilo samo iz sebe more tako malo pomagati! Pomagaj mi ti, da bom dal taka zdravila, ki prinašajo zdravje! V tvoje roke polagam zdravje tega bolnika."⁴⁵ Kdo bo dejal, da Bog ne more take molitve uslišati, ne da bi bilo uslišanje na zunaj tako očitno, da bi lahko govorili o čudežu? Seveda mora človek, ko moli, redno tudi sodelovati pri tem, da bi zaproseno stvar dosegel, ne pa držati roke navzkriž. Tu vlada namreč isti zakon sodelovanja, kakor pri prošnjah za pomoč božje milosti v nadnaravnih rečeh. Božje delovanje ne napravi delovanja stvari za nepotrebno in ga ne poniža h golemu videzu. Bog deluje prav v delovanju stvari in v prirodnih zakonih, ki je njihovo delovanje uredil po svojem previdenju, upoštevajoč pri tem tudi molitev. - Prav tako ni treba takoj misliti na čudežni božji poseg, ako npr. prosimo za lepo vreme. Saj za čudež brez res važnega razloga tudi ni dopustno prositi. In ni že vsak božji poseg v naravo, s katerim preprečuje ali usmerja delovanje prirodnih sil, takoj čudež; sicer bi morali tudi človekovo usmerjanje naravnih sil in preprečevanje njihovega običajnega delovanja imenovati čudež. Za pojem čudeža namreč ni dovolj, da ga more proizvesti le Bog, marveč je tudi treba, da Bog ta učinek proizvede na način, ki se po svoji izrednosti razvidno loči od običajnega delovanja prirodnih zakonov in sil. Za takšno izredno poseganje božje vseмогоčnosti ali za očividno čudež navadno ne molimo, marveč največkrat le za preprosto uslišanje, pri katerem delujejo zgolj naravne sile, ki jih pa Bog zaradi predvidene molitve tako usmerja, da so v korist molitcu.

Nekateri mislijo, kakor da je priroda velikanski mehanizem, v katerem ^{molitev} ne more imeti mesta, razen če se izvrši čudež. Ko je deževje, molim, ko sem bolan, molim za zdravje: potreben je čudež - tako mislijo. To pa ni resnično. Pri uslišanju molitve je treba ^{predpostaviti} le to, da moralni ^{dejavnik} ~~sinatelj~~ molitve, ki ga je Bog od vekomaj previdel, sodeluje s fizičnim vzrokom, ki čisto naravno proizvede učinek. Čudež je dejanstvo, ki presega učinkovitost naravnih vzrokov in zahteva nastop božje vseмогоčnosti. V izrednih okoliščinah Bog tudi tega ne odreka našim molitvam, toda nikakor ni vsako uslišanje čudežno, čeprav se to ali ono zgodi prav zaradi molitve.⁴⁶ In zakaj ne bi Bog mogel po

svojem večnem sklepu v tok naravnih zakonov vključiti take činitelje, ki bodo neki naravni pojav usmerili v korist moličca? Saj more tudi človek s svojo svobodno voljo vplivati na potek bolezni celo že brez posebnih zdravil in zunanjih pripomočkov, vplivati s svojim duševnim razpoloženjem na določene spremembe v telesu. Zdravnik npr. prepove bolniku vsako vznemirjanje; če bi menil, da to nič ne vpliva na zdravje, bi naročilo ne imelo smisla. ~~#~~ To ~~več~~ analogijo ~~do~~ psihološkega področja uporablja že sv. Tomaž. Sicer mu gre pri tem za pojasnilo, kako so mogoči čudeži. A misel nam pomaga razumeti tudi navadna uslišanja. Vse stvari, pravi Akvinec, so bolj podložne Bogu, kakor pa je telo človekovo v oblasti njegove duše. Človeška duša je namreč kot forma telesa telesu ^{sorazmerna} proporcionirana. Bog pa presega vsako sorazmerje s stvarmi. Ako si človekova duša kaj predstavlja in se v njej zbudi ob tem močno čustvo, nastane včasih v telesu sprememba, ki vpliva na zdravje ali bolezen, ne da bi pri tem delovala telesna počela, ki bi po svojih lastnostih povzročila bolezen ali zdravje⁴⁷. - Pomislimo dalje, kako se tudi sicer v življenju tako lahko zgodi, da en sam pogled, ena sama beseda, tudi neizgovorjena, usmeri cel niz dogodkov v popolnoma drugačno smer, kakor bi jih sicer imeli⁴⁸. To more močno poseči celo v prirodni red, ne da bi se seveda njegovi zakoni le količkaj spremenili. Pa tudi ko človek s tehničnimi sredstvi obvladuje prirodo, jo obvladuje prav s tem, da v tok naravnih sil vključuje zgolj ^{dejavn} ~~si~~ ~~te~~ prirodni zakonov, tako da se sprožijo drugačni učinki, kakor če bi jih - da se tako izrazimo - prepustil samim sebi. Podobno tudi zdravnik vpliva na potek bolezni prav s pomočjo naravnih sil. Kdo bi mogel Bogu odrekati možnost ali primernost, da zaradi molitve spravi v gibanje npr. en sam atom in bo zaradi tega nastala drugačna krivulja dogajanj. Zlasti si je to lahko razlagati spričo novejšega naravoslovja, ki govori celo o neki nedeterminaciji elektronov v atomu in ki je vsaj enostransko mehanistično pojmovani determinizem zavrglo kot nekaj zastarelega⁴⁹.

Ugovor zoper uspešnost molitve je racionalist D. Strauss približno takole izrazil: Nihče ne moli za to, da bi bil sončni mrk preložen na poznejši čas, ker pač ve, da bo nastopil nujno takrat, kakor so zračunali astronomi; dež in suša in druge podobne stvari pa se prav tako ravnaajo po nujnih prirodnih zakonih, čeprav ti niso tako dobro preiskani; torej je nesmiselno, da bi se take naravne reči,

kakor je npr. vreme, bile predmet molitve. - Saj bi tudi res nihče za to molil, ako bi natanko poznal prirodne zakone, po katerih se ravna vreme ali zdravje. Treba je reči, da ta odgovor prezre veliko razliko, ki je med sončnim mrkom in vremenom. Preložitev sončnega mrka bi bila gotovo izreden čudež, za katerega nimamo nikakega razloga, da bi ga pričakovali. Zato tudi ne prosimo zanj in na splošno bi sploh ne smeli prositi. Določena sprememba vremena pa je mogoča brez takega izrednega božjega posega, ki bi vzbujal pozornost, torej brez čudeža; in zato iz pametnega razloga, ki ga lahko velikokrat imamo, smemo prositi za izboljšanje vremena in podobno. Če človek v svoji sobi more napraviti prepih - kdo bi mogel Bogu odrekati možnost, da dovede v določen kraj ta in ta zračni tok in tako spremeni vreme? Saj so že od nekdanj tudi ljudje sami skušali vplivati na vremenske prilike (kar glede sončnega mrka pač ne moremo reči). Zakaj bi tega ne mogel On, ki vse stvari in njihove sile nosi, ohranja in z njimi sodeluje? In sicer tudi brez čudeža, na neopazen način. Ali mar manj zmore od ljudi? Možnost uslišanja molitve v prirodnih stvareh more zanikati le tisti, ki misli, da je Bog svet samo ustvaril, potem pa ga prepustil samemu sebi, in da edini vpliv na svet more izhajati kvečjemu od človeka⁵⁰. - Pa tudi če bi mislili na čudežna uslišanja, bi pri zgolj astronomskih pojavih pač sploh ne mogli dobiti izrednega razloga, ki se zahteva za takšno izredno uslišanje. Saj si je kaj težko misliti, kako naj bi imela npr. preložitev luninega mrka tisti tesni odnos do človekovega življenja, vsaj indirektno tudi do poslednjega življenskega namena, kakor ga bolj ali manj najdemo prav pri vseh čudežih, ki nam jih navaja božje razodetje. Za preložitev mrka zato ne molimo, ker bi bila taka molitev neumestna in uslišanje neskladno z božjo modrostjo. Nekaj drugega je z vremenskimi prilikami in podobno. Vzrok za razliko med obojim ni v tem, da glede mrka vemo, kako bo z njim, medtem ko glede vremena tega ne vemo; vzrok za razliko je morda skrit v važnem načelu, ki ga gornji pomislek čisto prezre in ki ga je sv. Tomaž jedrnato povedal: "Za to je dovoljeno moliti, kar si je dovoljeno želeti"⁵¹. Če si pa po pameti česa ne moremo želeti, tudi uslišanja ne moremo pričakovati.

b. Čudežna uslišanja. - To omenjeno načelo velja tudi za čudežna uslišanja, ki so sicer že po svojem pojmu redka, ki pa jih tudi moramo priznati. Navadno se za tako uslišanje zahteva karizmatična vera, "fides miraculorum", ki je več

kakor običajna teološka vera⁵². Razen tega pa se tudi molitev, ki se snuje na karizmatični veri v čudežno uslišanje, mora nanašati /oziroma se že po sebi nanaša/ na predmet, ki je vreden Boga in dostojen človeka, ne pa na vse, karkoli bi človeku padlo v glavo. Dobro pripominja o tem protestant F. Bettex: "Čudež ni samovoljno božje igrankanje, marveč ima neki namen in zakon ter ne poteka brez reda, kakor pravljica, marveč po naravnih analogijah in načelih. Organski listi ne postanejo anorgansko zlato, Kristusove kaplje v Getsemani se ne spremenijo v diamante; človek se ne spremeni v žival; smokvino drevo ne zgore, marveč se posuši. Ne samo neverni, marveč žal tudi mnogi kristjani imajo glede čudeža nejasno predstavo, kakor da se norčuje iz vse naravoslovne znanosti in da ga je treba slepo verovati ... V resnici pa se ravna po še lepših, hkrati strožjih in prestejših zakonih."⁵³ V tem smislu bi o čudežu z modroslovcem A. Dondeynom mogli reči, da je hkrati izreden in reden dogodek. Izređen, ker presega to, kar more proizvesti narava po svojih lastnih zakonitostih, reden, ker se vedno pojavi le v verskem kontekstu, v zvezi z verskimi resnicami in v življenju po veri živečih, svetih ljudi⁵⁴. Čudež sicer presega naravne zakone in sile, a nesmiseln ni nikoli.

Ugovori zoper možnost čudežev in s tem čudežnih uslišanj molitve se razbijejo ob dejstvih, ki segajo prav v naš čas. "Nobenega dvoma ni, da Bog, stvarnik vesoljstva in ustanovitelj prirodnih zakonov, s svojo vsepresežno, neskončno močjo ni vezan na prirodni red, marveč da lahko poseže v tok prirodnih sil, kadar je všeč njegovi modrosti. Čudeže more tajiti le tisti, ki drzno meri Boga po sebi in stvarih, ki blodno meša božanstvo in stvarstvo, ki se ne more povzpeti nad čutni tvorni svet!" pravi Aleš Ušeničnik⁵⁵. Tajiti čudeže je navsezadnje isto kakor reči, da iznajditelj in konstruktor stroja ne more tega stroja v ničemer spremeniti in ga tudi ne držati v gibanju⁵⁶. Verovati v Boga in ne priznavati možnosti posameznih čudežnih uslišanj, se pravi verovati v ocean, a tajiti posamezno kapljico. Bog, ki je vsepopoln in vsemogočen, Bog, ki ljubi, naj bi svoje ljubezni ne mogel izpričati, naj bi ne mogel slišati in uslišati moje molitve, češ da bi to motilo tek svetovnega stroja, bodisi da gre za navadna ali za čudežna uslišanja!⁵⁷ Znaní konvertit dr. Alexis Carrel, nekdanji racionalist, pripominja k lurškim usli-

šanjem: "Molitev deluje ne samo na naše čustveno stanje, marveč tudi na fiziološke procese. Včasih ozdravi v nekaj trenutkih ali v nekaj dneh organske bolezni. Naj bodo ti pojavi še tako nerazumljivi, dolžni smo priznati njihovo realnost ... Tu smo na trdnih tleh. Človek potrebuje pomoči, moli, pomoč pride. Naj bo bodoča razlaga kakršnakoli, to bo ostalo večno."⁵⁸ Zdravnik dr. le Bec pa v svoji znanstveni knjigi o čudežih v Lurdu pravi ob koncu: Če znanost to taji, potem ruši tudi "credibilité en la science elle même", kajti "znanost je le sad pričevanja in izkustva drugih."⁵⁹

V. Molitev za časne zadeve in versko življenje

Če se vprašamo, kakšen pomen ima oziroma more imeti v verskem življenju molitev za časne zadeve, je treba upoštevati dve strani: negativno, možnost zlorabe in napačnega pojmovanja; in pozitivne strani.

1. Med drugim nam kaže primer farizejev v evangelijskih, kako lahko se zgodi, da človek v svojem razmerju do Boga začne iskati le časnih dobrin in prednosti in hoče navsezadnje Boga, svojega popolnega Gospoda, ponižati v "ministra za preskrbo, ki nima nič bolj mujnega opravila, kakor je to, da skrbi za individualno in dostikrat še zelo materialno blaginjo ljudi", kakor se izraža Brocmöller, ko opozarja na dejstvo, da površne pridige neredko povzročijo infantilne predstave o Bogu in njegovi previdnosti. In če se potem v dejanskem dogajanju Bog ne izkaže takšnega, lahko pridejo nevarni dvomi in odpadi od vere⁶⁰. Nasproti takemu pojmovanju božje previdnosti in molitve je treba poudarjati, da je božja previdnost v vladanje sveta vključila tudi drugotne vzroke, med katerimi je tudi človekov razum in ^{involontarna} prostovolja, ki naj v službi Bogu soodgovorno soizvršujeta vladanje sveta. Kakor pusti dober mojster svoje vajence in pomočnike, da to, kar so slabo napravili, sami popravijo, tako tudi nas božja previdnost noče od^ezvati od te odgovorne naloge; in moč religioznega življenja se kaže zlasti v pripravljenosti, da te naloge sprejmemo⁶¹. Človek naj se v molitvi duhovno postavi v tisti odnos do Boga, ki je skladen z bitnim človekovim stanjem. Kot božjim stvarjem nam na prvem mestu pripada latrevtična vsebina, božje čiščenje v adoraciji,

v hvalni in zahvalni molitvi, zaradi milostne deležnosti pri božjem življenju pa naj molitev postane zaupno občevanje z Bogom in naj nas napolni z osrečujočo zavestjo nadnaravne, tako rekoč družinske skupnosti z Bogom. Tudi prosilna molitev, zaupna prošnja za pomoč pri nalogah človeškega življenja, mora biti potopljena v to nalogo. Potem ne bo mogoča tožba, da "molitev ni nič pomagala", ker bo v ospredju stal Bog in ne človekove majhne ali tudi velike zadeve, in ker bomo resno vzeli resnico, da je božja slava prvi namen našega življenja⁶². Seveda se prav s prvim namenom najgloblje uresniči tudi drugi: naša sreča. - Pri svojih prošnjah smo res večkrat podobni beraču, ki prosi za košček kruha, a mu Bog namesto tega da popoln opoldanski obed⁶³. Sama po sebi bo prosilna molitev našla pravo mesto, da bomo razumeli, da je Bog - kakor pravi odlični nemški modroslovec A. Brunner - "tisto najbolj osebno bitje, ki se najmanj prilagaja našim kratkovidnim željam in pre-nagljenim težnjam, ki se nikoli ne da ponižati do tega, da bi bil le instance za množitev zemeljskega udobja"⁶⁴.

Saj je pač tudi O. Karrer v omenjeni knjigi hotel predvsem opozoriti na nekatere napačne in včasih za vero naravnost pogubne nazore glede molitve za časne zadeve. Le da je pri tem šel ^{v tem ali onem} predalec.

2. Ko smo upoštevali meje, ki jih prosilna molitev, posebej za časne zadeve, ne sme prekoračiti, se sedaj ozrimo še na njen pozitivni pomen v verskem življenju.

a. Pravilno pojmovana molitev za časne zadeve je praktično priznanje, da božja previdnost obsega in obvladuje ne samo vse nadnaravne, duhovne, marveč tudi vse naravne stvarnosti. Človek, ki v pravem duhu moli za časne zadeve, se nauči, "ločiti Boga od samotarskega deističnega Absoluta, ki bi bil ^{vaj} nad svetom brez zveze z bitjem in življenjem sveta, kakor tudi od panteističnega Absoluta, ki bi bil v svet zatopljen in le imanentna duša ali um ali volja ali temen nagon sveta"⁶⁵. V taki molitvi je obsežena vera, da zakoni narave niso nespremenljiva ovira, marveč pripravno orodje za božjo roko, ki vse vodi; da neskončna božja ^{dana} deluje v in po ustvarjenih silah in zakonih, a tudi iznad prirodnega reda; da pri Bogu od strani ustvarjenih zakonov ni nikakršnega moranja, "zakaj pri njem ni nič nemogoče" (1 Lk 1, 37), ker je božja previdnost močnejša kakor prirodne sile, ki jih je Bog sam ustvaril in jih vodi in ki z njimi moči svojega delovanja navzven ni izčrpal. - Preziranje

molitve za časne zadeve pa bi nasprotno prav lahko kar samo po sebi vodilo k naziranju tistih poganskih filozofov, ki so učili, da se najvišje božanstvo ukvarja le z nebeškimi rečmi, medtem ko vodstvo tega sveta prepušča nižjim bogovom, ali, kakor bi sedaj rekli, naravnim silam⁶⁷. Ali pa bi človek v naravi gledal in v njenih zakonih le neko slepo, otrplo in neuklonljivo nujnost, neprestopni nasip med stvarmi in Bogom.

b. S tako molitvijo priznavamo ne na abstrakten, teoretičen, marveč na praktičen način svojo popolno odvisnost od Boga, popolno božje gospod~~stvo~~stvo nad nami tudi v zemeljskih, časnih zadevah in prihajamo v zvezo z Bogom tudi na tem področju⁶⁸. Če W. Schmaus poudarja, da je adoracija korenina in zedinjujoča vez vseh drugih molitev, da prežarja in oblikuje vsako drugo molitev⁶⁹, velja to tudi za molitev, o kateri govorimo tukaj. *Kakor hitro* ~~Čin~~ je prošilna molitev res molitev, ne *na* morda kar zahteva po časnih dobrinah, ima hkrati tudi častilni značaj. *H* Kaj bi se pa zgodilo, ako bi nam Bog dal vsega, kar potrebujemo, ne da bi bilo treba kaj prositi, ne da bi bilo treba kdaj na ta način izraziti svojo odvisnost od Stvarnika, tudi v časnih zadevah? Kako velika nevarnost bi bila, če bi človeka svet čisto omrežil in bi pozabil na svojo dolžnost hvaležnosti in ljubezni in tudi na prvo dolžnost, ki je adoracija! Mnogokrat prav prošilna molitev preprečuje človekovo pogubno pozabljivost - da ne izgubi izpred oči božjega gospod~~stva~~stva in svoje odvisnosti, in ga nagiblje k izpolnjevanju osnovnih dolžnosti religioznega življenja. Saj prositi Boga že pomeni, adorirati ga in pripraviti svoje srce na hvaležnost, kakor pravi sv. Tomaž⁷⁰. Celo ob vseh potrebah, ki jih čutimo, in ob dobrotah, ki jih sprejemamo od Boga zaradi molitve, tako radi pozabljamo na svoje dolžnosti do njega, *Kaj* bi bilo, ako bi ne dobivali pobude v svojih potrebah in v priznavanju, da nam je Bog izpolnil naše prošnje!⁷¹ *Lepo* zopet pojasnjuje sv. Tomaž: Bog je hotel, da ga tudi za časne dobrine prosimo; ne sicer zato, da bi ga nekako obveščali o svojih potrebah, kakor da bi zanje ne vedel sam od sebe, tudi ne zato, kakor da bi *on* sam od sebe ne bil dovolj radodaren, pač pa zato, da bi se nam budila in ohranjevala zavest odvisnosti od njega kot svojega pomočnika in stvarnika vsega, kar potrebujemo; tako je božja previdnost imela z vključevanjem naše molitve v svoje zamisli o svetu in o človeku *globoko* zveličavne namene⁷².

Važnost molitve za časne zadeve se nam takoj pokaže,

(kakor hitro)

čim jo gledamo "v njeni zvezi s tistimi dejanji, ki so potrebna za njeno resničnost, lepoto in moč, predvsem v zvezi z brezpogojno daritvijo naše volje. V tej volji za darovanje je obsežen tudi pogoj, da je molitev gotovo uslišana; prošnja, ki je v njej porojena, si je lahko gotova svojega uspeha, čeprav - površno gledano - ta ali ona prošnja ostane neizpolnjena."⁷³

Prosilna molitev torej nikakor ne nasprotuje božji časti, pa tudi za človeka ne pomeni ponižanja, ako v časni stiski moli za pomoč. Pomen molitve zaradi časne stiske je v tem, da človek sploh moli. Konkretni povod je stiska; vendar dar pa se tu ne razodeva le človekova slabost in bojazljivost, marveč le padejo ob teh izrednih prilikah "zastori in maske, s katerimi se je človek skrival očem samega sebe, kot nevažna stvar in človek stoji tu tako rekoč v metafizični nagoti; sedaj spozna, da bi bil brez tolažbe, ako bi mu bila dostopna samo tista pomoč, na katero je doslej zidal; hkrati pa se odkrije, da sploh ni sam, marveč da niti ne more obstajati brez zveze z božjim življenjem." Stiska pomeni: Človek svoje biti in svojega bistva nima iz sebe - in to tudi čuti. Molitev pa pomeni: Človek ima svojo bit in bistvo od Boga - in to tudi prizna. Seveda more priti človek do teh resnic tudi ob doživetju velike sreče, lepote, pa tudi lastne krivde. V tem primeru imamo opraviti z molitvijo iz veselja, hvaležnosti, občudovanja, kesanja. Vsa ta čustva in spoznanja so človeka vredna, ker potekajo iz metafizičnega in religioznega človekovega stanja. Zato se tudi v stiski človek ne ponižuje, ko moli; in to tudi ne hromi njegove dejavnosti, kakor dokazujejo veliki ljudje, ki so bili hkrati veliki molilci. Celó to opažamo, da stiska večkrat bolj temeljito vodi k Bogu kakor pa stonjevanje občut življenja, ker ta pogosto pelje k ~~prekernemu~~ ^{prekernemu} uživanju ali k lahkomiselnosti. Vedno seveda tudi stiska ne vodi k Bogu, vendar prav velikokrat pripravi človeka do tega, da začne misliti na Boga, da na boleč način začuti svojo odvisnost, nezadostnost svoje narave, da za svojo bit in bistvo nima vzroka v samem sebi in da zato res hodi neprestano ob prepadu uničenja, nad katerim jo le Bog vzdržuje⁷⁴. Tako tudi molitev za časne dobrine postane resnično dviganje duha k Bogu in zveza z njim.

c. Končno je prosilna molitev že sama po sebi neko priznanje naravnih, časnih vrednot. - Dovoljeno je moliti ne samo za to, kar zadeva naš končni cilj, marveč tudi za

sredstva, po katerih se mu bližamo. Saj je dušni blagor pod istim nespremenljivim božjim zakonom kakor telesni blagor; in telesna dobrina zaradi tesne medsebojne zveze med dušo in telesom postane dušna dobrina⁷⁵. Molitev za časne dobrine nam ^{da je} pomaga ohraniti zavest, da krščanstvo ni nikakor ^{resen} enostranski spiritualizem. Saj si je Beseda privzela zemeljsko telo, da bi bilo orodje ^{obstojanja in} zveličanja; in Bog je že v raji dal naročilo za izpolnjevanje kulturne naloge na svetu, ko je vrt izročil človeku v obdelovanje. Kakorkoli človek dela na zemlji, vedno se udejstvuje ob stvarih in s stvarmi tega sveta; nobenega zgolj duhovnega dejanja ne more izvršiti. Tako v svojo dušno razgibanost privzema stvari tega sveta. Zato bi pa tudi bilo napačno, ako bi npr. v duhovnem življenju hoteli biti tako "spiritualistični", da bi rekli: post je mogoče v polni meri nadomestiti z "duhovnimi" dobrimi deli⁷⁶. Po ^{sv.} Tomažem nauku je za dušo bistveno, da je združena s telesom. Le del človeškega bitja je in ima zato svojo popolnost samo v združenju s telesom, tako da je bolj podobna Bogu, ako je združena s telesom, kakor pa če ni. Molitev za časne dobrine nam ^(sv. Concilio) pomaga razumeti ustvarjene reči kot božje darove, kot znamenja božje ljubezni do nas, čisto drugače torej kakor razne maniheistične težnje, ki so se večkrat v zgodovini krščanstva hotele uveljaviti nasproti pravemu krščanskemu naziranju, ki je bilo izraženo npr. v znanem stavku iz določbe proti Jakobitom: "Omnis natura, in quantum natura est, bona est"⁷⁸, torej res vrednota, čeprav relativna.

Prizetec +-----+

Res je treba v dušnem pastirstvu - in v teološkem razpravljanju - močno poudarjati, da ima prvo mesto častilna in zahvalno molitev. A bogoslovno razgledan dušni pastir nikakor ne bo v ljudeh ubijal tako važnega udejstvovanja religioznega življenja, kakor je prosilna molitev, četudi so njen predmet tudi časne zadeve⁷⁹. Jezuit Heredia v svoji znani, na več jezikov prevedeni knjigi o prošilni molitvi med drugim pokaže, kolikokrat se zgodi, da človek začne moliti za zemeljske darove, kmalu pa kakor nehote pride na molitev za duhovne zadeve; in ^{vedet se} začne s prošnjo sv. Male Terezije, konča pa pri Bogu, darovalcu vsega dobrega. K tej svetnici so že pred ^{rag} glasitvijo za blaženo molili med prvo svetovno vojno mnogi protestantski in celo brezverni vojaki; in neopazno se je prenekateri od molitve za časne, telesno varstvo dvignil k molitvi za zveličanje, od

ščedenja male svetnice do vere v Boga in v Kristusa⁸⁰. +)
 Tako ~~leže~~ upravičenost prosilne molitve za časne zadeve,
 katere smo pokazali, da s strani pojma božje previdno-
 sti in stalnosti prirodnih zakonov ni nikakega nasprotja
 zoper njeno smiselnost in uspešnost, ^{dobri} ^{na} ^{to} je potrdilo tudi
 v praktičnem verskem življenju. ^{U/S} tem pa ni razveljavlje-
 na ne ena beseda sv. očeta v okrožnici "mediator Dei":
 "Ne naveličajte se zabičevati vsem, da krščansko življe-
 nje ne obstoji v mnogih in raznoterih molitvah in nabožnih
 vajah, marveč v tem, da te molitve in vaje pospešujejo du-
 hovní napredek vernikov in zato resnično koristijo rasti
 vse Cerkve. Saj nas je večni Oče zato pred stvarjenjem sve-
 ta v njem [Kristusu] izvolil, da bi bili sveti in brez-
 madežni pred njim. Naše molitve torej in vse naše pobožno-
 sti morajo biti vse usmerjene k temu, da obrnejo in narav-
 najo vse naše duhovne ~~sil~~ ^{moč} na izvršitev tega najvišjega
 in najimennitnejšega božjega sklepa."⁸¹

O P O M B E

- Fr. Baader,*)
1. ~~nav. 1114~~ F. Bettex, Das Wunder, ⁶ Stuttgart 1907, 55.
 2. Prim. L. Monsabré O.P., Esposizione del dogma cattolico. Versione di Mons. G. Bonomelli. (Marietti) Torino-Roma 1941, IV, 25. - Glej tudi Tertulijan, Apol. = 17: ~~W. Ruppel's Journal, Ench. patr. 111, 275. Prim. Tomaž Akv. 1922^a; 1910^a.~~
 3. Gl. Monsabré, ~~in d. dela, IV, 110.~~
 4. Gl. W. Wilmers, Lehrbuch der Religion IV, ⁷ Münster i. W. 1912, 888.
 5. *Dr. Tomaž A., Sth. 22;* II 83^a 2.
 6. Denz 1234 sl. - Tudi janzenisti so širili zmote o prosilni molitvi (prim. Denz 1409); ~~na~~ sv. Alfonza Ligvorij-skega poudarjanje molitve kot sredstva za milost je imelo protijanzenistični značaj. Prim. o tem M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/2 ³⁴, München 1951, 342.
 7. Decr. S.Off. 18.3.1942, kakor je razvidno iz uradnega Indexa prepovedanih knjig. Knjige same mi ni bilo mogoče dobiti.

O. Karrer, Schicksal und Würde des Menschen,

8. ~~Verlag~~ (Benzinger & Co) Einsiedeln 1940.
9. ~~O. Karrer~~, Schicksal u. Würde des Menschen, 19 sl.
10. "Und solche Naturwünsche, zum Himmel gerufen, heissen dann Gebete". Prav tam 20.
11. Pr.t. 21 sl. Podčrtal je obe mesti O. Karrer.
12. Prim. K. Primm, Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939, 225 sl.: "Wie er ~~[Christus]~~, so stellt auch die junge Kirche die Eucharistiefeier vor allem unter die Gesinnung des Dankes gegen Gott; davon lieh sie auch ihren Namen. Dicht beim Dank liegt das Gotteslob. Es kommt früh zur Einführung des Trisagion."
13. Prim. Simon-Prado, Praelectiones biblicae⁴. NT I, *(Forino 1930)* n. 212.
14. N/pr. "Za priprošnja vseh svetnikov", prošnja nad darovi.
15. N/pr. prošnja nad darovi na vnebohod; prošnja pri "Za priprošnja vseh svetnikov."[#]
16. Gl. prošnja 3. predpostne nedelje, prošnja po obhajilu 4. postne nedelje, prošnja "prošnje maše".
17. N/pr. prva prošnja pred zauživanjem; prošnja po obhajilu 3. predpostne nedelje.
18. Tim 2,1. 2.
19. Gl. prošnja na god sv. Pavlina, 22.6.; ali prošnja po obhajilu na god sv. Cirila in Metoda, 5.7.
20. Besedo o "preziranju" zemeljskih dobrin moramo umeti tako, kakor ~~je~~ ^{je} treba razumeti v modrostnih knjigah ~~stare~~ ^{stare} zaveze: zemeljsko se imenuje ničevno v primerjavi z večnimi vrednotami, torej relativno. Prim. o tem dr. Jos. Liener, "Der Priester als Arzt" v Der Seelsorger 25 (1955) 448; ~~Seloten~~ ^{Seloten} članek 445-453.
21. *Catechismus Romanus*, Pars 4, c.4, l. 2.
22. *Pis. XII, okr. o skrivnostnem telesu Kristusovem*, n. 90: Ljubljanski šk. list 1943, 72.
- 22a. Seveda bi bilo zanimivo, raziskovati še nauk sv. pisma in cerkvenih očetov o molitvi za časne zadeve. A zado- stovati more že vpogled v liturgijo, kajti liturgija je "in und durch die Kirche gebetete, gelebte, mitgeteilte Bibel", kakor pravi Charles Moeller, profesor na louvain- ski univerzi. Gl. razpravo, ki je v "Lumen vitae" izšla v jan.-marec 1955 in jo je v nem. prevedla dr. Flora Piffl pod naslovom "Die Bibel und der moderne Mensch", v: ~~Der Seelsorger~~ 25 (1955) 453-463. Mesto o liturgiji je na str. 462.

St. Tomaž A., 2-2, 983 a. 2 c.)

23. 2-II, 83, 2 e. - Ad 2 pravi: "Oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit."

St. Tomaž A. (Cg)

24. *Contra gent.* 3, 96: "Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit."

St. Tomaž A.

25. *Cg* 3, 95. -

St. Tomaž A.

26. *Cg* 3, 94.

St. Tomaž A., 19: 23 a. 8)

27. ~~1: 23, 9~~; prim. tudi I, 103, 6; ~~19: 22, 3~~; Cg 3, 77.

12: 103 a. 6) a.

28. Gl. Garrigou-Lagrange, La providence, (Desclée de Brouwer) Paris 1932, 222 s.

Prim. v. Tomaž A.)

29. *Cg* 3, 96.

St. Tomaž A.)

30. *Cg* 3, 95.

31. Preg 30, 8.

32. Fridolin Utz, Bittet und ihr werdet empfangen, Freiburg i. Br.-Herder 1940, 53 s.

33. Utz, Bittet, 37; prim. tudi str. 78.

34. G.-Lagrange, Providence, 221 s. -

35. Nav.d. 226.

St. Tomaž A., 12: 96 a. 1; 12: 81 a. 1; 12: 79 a. 4.

36. I, 96, 1; I, 81, 1; I, 79, 4.

37. Utz, Bittet, 26.

38. Utz, Bittet, 54. - Sv. Krizostom pravi: "Annon enim praestare potest priusquam petamus? Verum propter hoc differt et expectat, ut occasionem accipiat qua iuste nos sua providentia dignos faciat." In Gen. homiliae 30, 5; RdJ 1154. - Pri vprašanju o uspešnosti molitve pridemo končno do vprašanja, ki ga skušata rešiti predvsem tomizem in molinizem. Kontroverza je nerešljiva. Najbolje je, če rečemo z dogmatikom Schmausom: Da bi vsestransko razumeli zvezo med svobodno voljo in milostjo, sodelovanje Boga in človeka, temu se moramo odpovedati; in sicer ta odpoved ni izrodek miselne utrujenosti ali nesposobnosti, marveč poteka iz uvida v božjo nedoumljivost, pa tudi v skrivnostnost človeške osebnosti. III/2, 342. *Vop. 6 nav.d. 342.*

L. Tomaz A.

39. ~~1q. 103~~^{a.} 6 ad 3; ~~1q. 22~~^{a.} 3 ad 1; Cg 3, 77.

Sv. Tomaz A.

40. Prim. ~~2-11~~²¹ q. 83^{a.} 3.

41. Prim. Joseph Schmidt SJ, Die Verheissungen des Heilandes über das Gebet, v: ZschrAszMyst 1929, 344-354, zlasti 345-348.

42. Mt 7,11. - Sv. Avguštin pravi: "Accipit quod petit, si non contra suam salutem sempiternam petit." De oratione 102,1. V Rouet-Dutilleul, Ench. ~~102~~¹⁰³.

43. Glede božjih "kazni" pravi Aleš Ušeničnik: "Kazen božja ... ni vedno in redno čudežna, ampak prirodni pojavi sami so mnogokrat orodje božje kaznovalne pravice. Katastrofe, ki so same po sebi zgolj prirodni pojavi, so obenem kazen božja za greh. - Alternativa, so li katastrofe prirodni pojavi ali kazni božje, ni torej nobena prava alternativa. Katastrofe so lahko oboje obenem - prirodni pojavi in kazni božje!" IS, IV, 141.

Ušeničnik

44. ~~fr. t.~~^{fr. t.}, 140. Prim. ~~CG 3877~~^{CG 3877}; 95; 96. - Gl. tudi Monsabré, n.d., 120 s.

45. Prim. C.M. de Heredia SJ, Eine Quelle der Kraft. Vom Bittgebet, das Berge versetzt. Nach der 3. Aufl. der spanischen Ausgabe ... übersetzt von Abt E. Fiderer O. Cist. War. (Verl. Tyrolia) Innsbruck-Wien-München 1952, ~~331~~ 331.

46. Prim. Monsabré, n.d., 122 s.

47. ~~CG 3~~^{CG 3}, 99.

48. Prim. Jos. Kreitmaier, Schicksal und Freiheit, v: Stimmen der Zeit 137 (1940) 171 s.; celotna razprava od 171-178. - M. Schmaus pravi: "Božja volja z ozirom na stvari ni le splošna, marveč zadeva vsako posamezno stvar v vsakem trenutku. Vedno nas vsak trenutek srečava kot ustvarjajoča in oblikujoča volja. V roki njegove ljubezni in vsemogočnosti je postalo tudi trpljenje orodje zveličanja in blagoslova ... Trpljenje ~~ni~~^{je} jamstvo, da Bog skrbi za človeka in ga ne prepušča izgnanosti... Bog človeka vzame resno ... ravna z njim kot z odraslim, ki se mora sam odločati." Kath. Dogmatik I^{3x4}, München 1948, 595 s.

49. Gl. o tem ~~Al~~ Ušeničnik, IS VIII, 223. - Nekateri naravoslovci so šli celo tako daleč, da jim je postalo problematično celo načelo kavzalnosti - seveda brez utemeljenega razloga. Gl. ^{9. str.} J. Janžekovič, "Ali je indeterminizem zrušil kavzalnost", v: Zbornik teološke fakultete 1 (1951) 89-103. - Seveda ni v elementarnih (subatomskih) delčkih realnega, ontološkega indeterminizma, ki bi bil proizveden le od slučaja. Kdor bi to trdil, bi v infratomski svet uvedel "pravi kaos, kraljestvo iracionalnosti, ki bi uničilo vsako izvestnost, vsako, tudi statistično nujnost in torej vsako mejo: vse bi bilo enako možno ... Nič več bi ne imelo smisla še vpraševati, "zakaj", in iskati razlago kateregakoli pojava", ~~kakor~~ pravi Selvaggi SJ, Le Leggi statistiche e il miracolo, v: M. Civiltà Catt. 1950, IV, 211; Navaja Dom. Tricerri OP, Dio nel pensiero dei grandi e dei dotti. 2.ed. Alba-Cuneo 1953, 454. - Glede medicinske znanosti velja nekaj podobnega. ^{Dr. J. Lossen, Mar.} "Es vollzieht sich eine starke Wendung vom rein kausal denkenden Materialismus der vergehenden Epoche zu einer teleologischen Auffassung. Wie die moderne Astrophysik im Makrokosmos, so beginnt die heutige medizinische Wissenschaft im Mikrokosmos hinter allen Erscheinungsformen und Gesetzen das Walten eines transzendenten Schöpfers zu ahnen." Dr. J. Lossen, Körperorgane und Körpersäfte, v: Stimmen der Zeit 134 (1938) 305-312. Navedene besede so ob koncu razprave. Naravoslovci so začeli razlikovati statične in dinamične prirodoslovne zakone. Čudež pomeni izjemo od obojih. Stvarno je vprašanje čudežev v istem položaju kakor pred nastankom atomske fizike, ~~kakor~~ pravi npr. Nikolaus Junk SJ, Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik, v: Stimmen der Zeit 137 (1940) 300 sl.; ves članek 295-301. Ad hominem pa je stvar dejansko pač olajšana.
50. Prim. Willmers, ^{v op. 4 n. d.} 888; 890.
51. ^{v. Tomajž, 1.} 2-~~2~~ Fig. 83 a. 6: "Hoc licet orare, quod licet desiderare." - Kristus čudežev nikoli ni delal zato, da bi stregel radovednosti ljudi.
52. Prim. J. Schmidt, ^{v.} ZschrAszMyst 1929, 352-354. Gl. tudi ^{v. Tomajž, 1.} Fig. 171 a. 5. F. Betten, ^{v op. 1 n. d.}
53. ~~Das Wunder~~ 66.
54. Gl. Jacques de Bivort de la Saudée, Essai sur Dieu, l'homme et l'univers, Paris 1953, 37-44.

A. Ušeničnik,

- 55. \checkmark IS, IV, 139.
- 56. Prim. Bettex, Wunder, 18 s.
- 57. Prim. ^{n.d.} ~~1874~~, 57.
- 58. \checkmark Reflexions sur la conduite de la vie, ^(Dlon) Paris ~~(Blon)~~ 1952, 85 ~~mille~~ 206 s. Še kot racionalist je prvič spremljal vlak z bolniki v Lurd in pri izročitvi te naloge rekel: "Čudež je absurd, a če bi prišlo v konkretnih pogojih do tega, da bi ugotovili njegovo izvestnost, ga je treba priznati." Gl. Tricerri, Dio nel pensiero ..., 359.
- 59. \checkmark ^{Dr. le Bec,} Raisons médicales de croire au miracle, (Bonne Presse) Paris 1954¹⁰. Knjigo je za l. 1949. umrlim dr. le Becom dopolnil dr. Leuret, ki je za dr. le Becom postal predsednik Zdravniškega sveta v Lurdu. Obravnavana so ozdravljenja zlasti iz zadnjih let. Če upoštevamo 80 let lurških dogodkov je bilo med ozdravljenimi okoli 1200 takih, ki jih ni mogoče razlagati naravno. Gl. uvod, XI.
- 60. Klemens Brockmüller SJ, Christentum am Morgen des Atomzeitalters, (Verl. Josef Knecht) Frankfurt am Main, 1954, 191; prim. tudi 197 in 47.
- 61. Prim. Brockmüller, ^{n.d.} 195 s.
- 62. Prim. Brockmüller, ^{n.d.} 199 s.
- 63. Christian Pesch, Prael. theol. IX, n. 341.
- 64. \checkmark ^{A. Brunner} Dasein und Gegenwart, v: Stimmen der Zeit 134 /1938/ 211-18.
- 65. ~~Alex~~ Ušeničnik, IS, IX, 183.
- 66. Prim. ^{Fr.} Hettinger, Apologie des Christentums I, Bd. 2, ^{Abt. 1,} ~~Abt. 2,~~ Fr. i. Br. 1875⁵, 171-173.
- 67. Prim. Bettex, Wunder, 55.
- 68. Prim. R. Storr v: LThK IV, 308-12.
- 69. \checkmark ^{M. Schmaus,} Katholische Dogm. II ³⁻⁴, ^{München 1949,} 356.
- 70. ^{L. Tomaz A.,} 2-~~2~~ ² 83 a, 2 ad 3.
- 71. Prim. Monsabré, n.d. IV, 115 s.
- 72. \checkmark ^{L. Tomaz A.,} 2-~~2~~ ² 83 a, 2 ad 1 et ad 3.
- 73. Utz, Bittet, 25; gl. tudi ^{L. Tomaz A.,} 2-~~2~~ ² 83 a, 2 ad 3.

74. Gl. Hans Eibl, Not lehrt beten, *W: Stimmen der Zeit* 137 (1940) 348 s.; *Celotna razprava* 347-350.

75. Prim. Monsabré, ^{n. d.} ~~122~~, 122.

76. Prim. Schmaus, ^{M. Kath. Dogm. III/2³⁻⁴} ~~III. Bd., 2 Tl.~~ München 1951, 380-85.

77. ^{S. Tomaž A.,} De pot. 5^a lo ad 5.

78. Denz 706. - Sv. Tomaž in Albert Veliki sta pokazala, da svetne vrednote niso v vseh ozirih le sredstvo; v podrejenosti pod zadnji cilj so te vrednote lahko (in dejansko so) vmesni cilj, finis intermediarius, in imajo neko lastno vrednost, čeprav niso poslednji cilj. Tako razumemo, da se človek sme truditi tudi za zemeljske dobrine kot za resnične vrednote, vda le ostane podrejenost pod zadnji cilj. Glej o tem Congar, Jalons pour une theologie du laicat, Paris 1954², 591 s.

79. Gl. tudi K. Adam, Jesus Christus, ^{Augsburg} 1933, 160 s.: "Ko moli človek, ako moli svetnik, tedaj je to predvsem Miserere mei, klicanje iz globin človeške onemoglosti in npravne krivde, molitev groze pred božjo skrivnostjo in njegovo bistveno svetostjo ... Čisto drugače čuti in moli Jezus ... Moli kot nekdo, ki ne pozna greha. Prav zato so tudi njegove molitve v velikem delu ne prošnje molitve, marveč hvalne in zahvalne molitve ..."

80. Gl. Heredia, ^{vop. 45 n. d.} ~~nav. d.~~ 276 s. - Vidimo torej kako se teologija in pastorizacija medsebojno oplajata, ali kakor pravi Y. Congar: "Cheminent ensemble et bénéficient l'une et l'autre du commerce qu'elles peuvent avoir." ~~Jalons pour une théologie du laicat, Paris~~ 1954², 82. Prim. tudi str. 557.

^(Pis. XII., okr. "Mediator Dei")
81. ~~num.~~ 183, po slov. prevodu, ki je v rokopisu.

Dr. Vinko Močnik

O TEMELJU SVAŠTVA

Prva tri stoletja Cerkev ni imela lastnih postav o zapreki svaštva, marveč se je naslonila na rimsko pravo, ki pa je poznalo svaštvo samo v prvem členu ravnega roda, to je med svekrom in sinovljo ali snaho, med taščo in hčernikom ali zetom, med očimom in pastorko ter med mačeho in pastorkom¹. Pod vplivom starozaveznega prava² je potem vsaj v začetku 4. stol.³ razširila zapreko na prvi člen stranskega roda tako moža kakor žene⁴, torej preko starozaveznega in rimskega prava⁵; konec 4. stol. jo je začela raztegovati na 2. člen istega roda⁶, a v naslednjih stoletjih je obveljalo načelo, da je zakon prepovedan med vsemi sokrvniki sozakonca, torej do 7. člena rimskega štetja /v 8. stol./, v 12. stol. pa, vkljub odporu Germanov, do 7. člena cerkvenega štetja; vendar zadnja člena po vsej priliki, kakor pri sokrvnosti, nista bila zapreki, ampak samo zabrani⁷. V istem stoletju je bilo svaštvo že četverno: a. prve vrste, med možem in sokrvniki žene in obratno, b. druge vrste, med zakoncem in svaki sozakonca, do 3. člena, c. tretje vrste, med zakoncem in svaki sozakonca druge vrste, do 2. člena⁸ in č. četrte vrste, med potomstvom žene iz drugega zakona in sokrvniki prvega moža⁹. Vsi člani so bili zapreke.

Temelj svaštva je bil zakon ne glede na izvršenost tja do konca 7. stol.¹⁰, vkljub Baziliju Velikemu na vzhodu in Avguštinu na zahodu, ki sta, opiraje se na sv. pismo¹¹, poudarjala pomen telesnega spoja za svaštveno razmerje; v 8. stol. so začeli območni zbori, predvsem frankovskega ozemlja, osnavljati svaštvo na spoju, dopustnem¹², potem pa tudi nedopustnem. Cerkvenopravna veda je dalje razvijala ta nazor, ki je bil v drugi polovici 12. stol. dokončno sprejet v občno pravo. Od tega časa dalje je bil torej temelj svaštva po cerkvenem pravu izključno spoj, popoln in ~~nepopoln~~, ne glede na zakon in svaštvo se je delilo na spodobno in nespodobno odtosno na zakonsko in nezakonsko, kakor je izhajalo iz dopustnega ali nedopustnega spoja, potem na predhodno in nastopno, kakor je nastalo pred sklenitvijo zakona ali šele po njej. V tem zadnjem primeru je mogel zakonec postati svak svojega lastnega sozakonca, ako je namreč spolno občeval z njegovimi

sokrvniki. Bilo pa je svaštvo naravna zveza določenih oseb ¹³.

V tako velikem obsegu se zadržek svaštva ni dal vzdržati; zato je Inocencij III. potrdil svaštvo samo prve vrste, tako spodobno kakor nespodobno, in ga v stranskem rodu omejil na 4. člen, medtem ko je v ravnem rodu verjetneje ¹⁴ segalo v nedogled. Glede nastopnega svaštva iz prešuštnega spoja s sokrvniki so zakonca je določil, da krivi zakonec zgubi po pravu samem za vedno pravico, zahtevati zakonsko dolžnost. Tridentinski zbor ¹⁵ je omejil samo nespodobno svaštvo na drugi člen, to je stranskega roda ¹⁶. Tako je bil zakon zbog svaštva po starem neveljaven v ravnem rodu v nedogled, v stranskem pa do 4. oziroma do 2. člena, naj je bil zakon pri spodobnem svaštvu veljaven ali neveljaven, sklenjen, tudi od obeh, v poštenu ali nepoštenu veri, ako je le imel videz in podobo zakona ¹⁷.

Pravni položaj svaštva v vzhodni ločeni cerkvi je približno isti, kakršen je bil v zahodni pred 12. stol., samo da je osnovano na zakonu in se člemi štejejo na dvojni način ¹⁸; v svaštvu so si zakonec s sokrvniki so zakonca, sokrvniki zakonca s sokrvniki so zakonca ¹⁹ in zakonec s svaki so zakonca, ako je bil letá vdovec ²⁰.

Zbornik cerkvenega prava je temelj svaštva popolnoma spremenil, odpravil je nespodobno svaštvo in cerkveno pravo spravil v sklad z rimskim in modernim državnim pravom.

Po sedaj veljavnem pravu izhaja svaštvo iz veljavnega zakona bodisi samo trdnega bodisi trdnega in izvršenega /Affinitas oritur ex matrimonio valido sive rato tantum sive rato et consummato; can 97 § 1/.

Potemtakem je za nastanek svaštva potrebno dvoje: a. zakon in b. njegova veljavnost. To nedvomno izhaja iz navedenega besedila can 97 § 1.

Zbornik določa torej najprej, da izhaja svaštvo iz z a k o n a ; s tem je popolnoma odpravil svaštvo, ki je do novega prava izviral iz vsakega spoja in samo iz spoja. Iz vsakega, t. j. dopustnega in nedopustnega, nečistovanjskega in prešuštnega; samo iz spoja, ker se zakon za nastanek svaštva prav nič ni upošteval; ako je namreč ostal neizvršen, iz njega ni izhajalo svaštvo, marveč javna spodobnost. Danes velja ravno obratno načelo: svaštvo izhaja iz vsakega zakona in samo iz zakona; iz vsakega, t. j. tudi iz samo trdnega. Z drugimi besedami: spoj, tudi zakonski, ni več temelj svaštva.

Drugič mora biti zakon, da iz njega izhaja svaštvo, objektivno veljaven, ne samo subjektivno; letá je sicer mnevan in kot tak ima neke učinke, posebej glede otrok, ki so zakonski, toda ni temelj in vzrok svaštva; kajti iz neveljavnega zakona, izvršenega ali neizvršenega, izhaja danes po can 1078 javna spodobnost. Vseeno je pri tem, ali je zakon stvarno ali formalno neveljaven, t. j. zaradi zapreke ali pomankljive privolitve ali zaradi pomankljive oblike. Ako ga kasneje proglasi sodišče za neveljavnega, po can 1134 od vsega začetka ni bilo veljavnega zakona in zato tudi ni bilo svaštva. Veljavnost ali neveljavnost se ravna izključno po cerkvenem pravu; posledica tega je, da samo posvetni zakon ne utemeljuje svaštva, ako je le eno stranko vezala katoliška poročna oblika.

Do tu soglašajo kanonisti; ko pa gre za vprašanje, kakšna vez je svaštvo in ali izhaja svaštvo samo iz krščanskega ali pa tudi iz polkrščanskega ali morebiti celo iz nekrščanskega zakona, se razhajajo.

Glede narave svaštva, ki je izhajalo iz spoja, so bili trije nazori²¹: Prvi je učil, da ne nastane svaštvo iz nikakega spoja, tudi ne zakonskega, naravno in neodvisno od pozitivne postave; vez je torej bila pozitivna, postavna, ne naravna. Drugi nazor je trdil ravno nasprotno, namreč da iz vsakega spoja naravno nastane svaštvo, torej neodvisno od pozitivnega prava; vez je bila potemtakem naravna ali naravnopravna. Tretji nazor je razlikoval med zakonskim in izvenzakonskim spojem; samo iz zakonskega spoja je izhajalo svaštvo po naravnem pravu. Toda Združnica sv. službe je dne 26. avg. 1891 izjavila: Svaštvo, ki nastane v nekrščanstvu po naravnem pravu, tako iz dopustnega kakor nedopustnega spoja, ni zapreka za zakone, ki se sklenejo v nekrščanstvu, postane pa zapreka za zakone, ki se sklenejo po krstu, po katerem nekristjani postanejo podložniki Cerkve in jih torej vežejo njene postave /Fontes IV str. 469/.

Podobno je s svaštvom novega sedaj veljajočega prava: po enih je naravna zveza oseb, po drugih svetsvena in zato pozitivna in pravna, po tretjih samo pozitivna in pravna, po četrth je čisto kanonična in postavna, temelji pa v naravnem pravcu. S temi nazori je tesno povezano drugo vprašanje, namreč ali iz nekrščanskega ali polkrščanskega zakona izhaja svaštvo.

Tisti, ki imajo svaštvo za svetsveno vez, nujno zanikajo izhajanje svaštva iz nesvetsvenega zakona,

kakršna sta nekrščanski in polkrščanski; da pa je svaštvo svetsstvena zveza, dokazujejo s can 97 § 1 v zvezi s can 1015. Takole sklepajo: can 97 § 1 določa, da izhaja svaštvo iz veljavnega zakona bodisi samo t r d n e g a bodisi t r d n e g a in izvršenega, a trden je zakon, po določbi can 1015 samo veljaven zakon med kristjani, ne pa postavni zakon med nekristjani. Torej, pravijo, izhaja svaštvo samo iz krščanskega zakona in temelji na svetsstvu²². Dokaz bi bil neoporečen, ako can 97 § 1 ne bi imel besedice veljaven pred besedico trden in ako bi se Zbornik vedno točno držal pojma, ki ga je sam opredelil.

Vsi ti imajo v mislih kanonično svaštvo, t. j. tako, ki ima cerkvenopravne učinke. Vsaj eni njih izrečno priznavajo, da iz nekrščanskega, logično dosledno potem tudi iz polkrščanskega zakona izhaja "naravnopravno svaštvo, t. j. pravno-nravno razmerje, ki ga moremo imenovati svaštvo naravnega prava"²³, neko sorodstvo²⁴, ki pa v cerkvenem pravu nima nikakega pomena, četudi se en ali oba svaka spreobrneta ali je bil za obstoja nekrščanskega ali polkrščanskega zakona eden kristjan²⁵.

Drugi dvomi jo, da li izhaja svaštvo iz nesvetsstvenega zakona. Tako n. pr. Leitner, ki piše: Gotovo izhaja svaštvo po Zborniku iz zakona dveh nekristjanov, ki sta se kasneje dala krstiti; postaven zakon je s krstom postal trden. V vseh drugih primerih pa je svaštvo dvomno, ker govori can 97 § 1 samo o trdnem zakonu in trdni zakon pomenja zakon med kristjani²⁶. Takisto dvomi jo Chelodi²⁷, Jeličić²⁸ in drugi.

Tretji menijo, da izhaja svaštvo iz nesvetsstvenega zakona le tedaj, če je bil v nekrščanstvu izvršen, sicer ne²⁹. Četrti ne delajo razlike med naravnim in kanoničnim svaštvom, marveč poznajo samo eno svaštvo, ki je med kristjani pa med kristjanom in nekristjanom tudi zapreka³⁰. Posebno mesto zavzema v tem vprašanju Oietti³¹; po njegovem mnenju izhaja sicer svaštvo iz vsakega, tudi nekrščanskega zakona, a ta zveza med nekristjani ni nekaj naravnega, ampak je nekaj čisto kanoničnega in postavnega, temelji pa v samem naravnem pravcu³².

Vprašanje je po vsem tem zelo sporno in zamrščeno: zaradi čisto različnih mnenj o njem gre po nekaterih za pravni dvom in je zato uporaben can 15: dvomen zadržek ni nikak zadržek³³. Vendar je treba pritegniti nazoru četrte skupine iz naslednjih razlogov: 1. ker se je Zbornik cerkvenega prava povrnil k temelju svaštva rimskega in modernega državnega prava; 2. ker po can 97 § 1 svaštvo

izhaja iz veljavnega zakona, ki se deli na samo trdnega in na trdnega in izvršenega³⁴; 3. ker je nemogoče, da bi polsvaštvo /ali javna spodobnost/ izhajalo iz polkrščanskega zakona³⁵, svaštvo pa ne; 4. ker viri, ki se nava-
jajo h can 97 § 1 in lo77 § 1, dokazujejo, da je svaštvo po starem pravu izhajalo iz vsakega spoja in da je bila naravna ali naravnopravna zveza oseb³⁶; 5. zaradi nedoslednosti pristašev nasprotnih nazorov³⁷ in 6. zaradi vzhodne Cerkve; po njenem pravu izhaja svaštvo iz veljavnega, četudi neizšenege zakona /ex matrimonio valido etsi non consummato; can 68 §1/.

Združnica svete službe je potrdila četrti nazor. Vprašanje je bilo: Ali svaštvo, nakopano v nekrščanstvu, postane zapreka za zakone, ki se sklenejo po krstu četudi samo ene stranke? Odgovor se glasi: Da. /Quaesitum est ab hac Suprema Sacra Congregatione an affinitas, in infidelitate contracta, impedimentum evadat pro matrimoniis, quae ineantur post baptismum, etsi unius partis tantum.

Feria IV. die 16. Ianuarii 1957

Em.mi ac Rev.mi DD Cardinales, rebus fidei ac morum tutandis praepositi, praehabito Consultorum voto, proposito dubio responderi decreverunt: Affirmative.

Feria autem V. die 24 eiusdem mensis et anni, SSmus D.N.D. Pius divina Providentia Papa XII., in audientia Em.mo ac Rev.mo Dno Cardinali Prosecretario S.Officii concessa, relatum sibi Em.morum Patrum resolutionem adprobavit atque publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S.Officii, die 31. Ianuarii 1957.

Arcturus De Jorio, Notarius

Temelj svaštva je potemtakem vsak zakon, krščanski, nekrščanski in polkrščanski, samo da je veljaven, kar se pa v zunanjem območju domneva; svaštvo ni svetsvena vez, tudi ni čisto pozitivna in pravna ali postavna, kajti taka med nekristjani sploh ne more nastati in potem tudi ne postati zapreka. Zato je neutemeljeno posebej govoriti o kanoničnem, postavnem svaštvu; to je vsaj dvoumno, ker vzbuja videz, da je kanonično svaštvo v svojem bistvu nekaj drugega kot naravno svaštvo. V starem pravu je bilo pravilno razlikovanje kanoničnega in civilnega svaštva, kajti temelj kanoničnega svaštva je bil čisto drug, namreč spoj ne glede na zakon; danes pa je ravno obratno, temelj svaštva je samo zakon ne glede na spoj.

Iz odgovora izhaja dalje, da samo svaštvo, v nekrščanstvu nakopano, postane zapreka; to pa ni čisto kanonična

in postavna vez, ki bi nastala iz cerkvene postave, kakor hoče Oietti³⁸, marveč je naravna ali naravnopravna vez; samo zato zadostuje za nastanek zapreke, da se eden spreobrne, ne zahteva se pa, kakor piše Oietti,³⁹ da se oba data krstiti. Svaštvo je odnos, ki zahteva dva subjekta; zato ali v nekrščanstvu nastane ta odnos ali ne nastane na osnovi nekrščanskega zakona; ako ne, ga tudi krst obeh ne more ustanoviti, kadar namreč zakona ni več.

Dalje: logično dosledni so tisti, ki razlikujejo svaštvo in zapreko, kajti zapreka podstavlja svaštvo ne pa obratno; je svaštvo, ki ni zapreka, namreč med nekristjani, po naravnem in še bolj po cerkvenem pravu, ki nekristjanov sploh ne veže. Ako je zapreka, more biti samo iz državnega prava. Zato so nedosledni tisti kanonisti, ki postavijo vprašanje: Ali izhaja svaštvo tudi iz postavnega zakona? potem pa govore samo o zapreki, kakor da bi bila zapreka in svaštvo eno in isto⁴⁰.

Nevzdržna je takisto trditev, da svaštvo, ki je nastalo iz neizvršenega nekrščanskega zakona, ne postane zapreka, kadar se eden ali oba spreobrmeta, pač pa svaštvo, ki je nastalo iz izvršenega nekrščanskega zakona. Spoj za nastanek svaštva nima danes nobenega pomena in je razlikovanje med izvršenostjo in neizvršenostjo brezpredmetno in nedosledno; kajti če je v nekrščanstvu nastalo svaštvo, to svaštvo postane zapreka, kakor hitro je eden svakov krščen.

Zbornik cerkvenega prava je spremenil samo temelj svaštva, ne pa njegovega bistva ali njegove narave; cerkvenopravno svaštvo je podstatno isto kot naravno ali naravnopravno.

O P O M B E

1. Dr. Viktor Korošec, Zgodovina in sistem rimskega zasebnega prava, Celje 1941, I/2 str. 276.
2. Primerjaj Esmein-Genestal, Le mariage en droit canonique / I / 1929, str. 415; Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, Paderborn 1893, str. 442.
3. Nekateri mislijo, da že prej, pred potekom 3. stoletja; tako Wernz, Ius decretalium IV /1904/ str. 655, Vidal, Aguirre, Cappello.

4. Elvirski zbor okrog 305 can 61; neocezarski 314 can 66 /Freisen n.d. str. 441/.
5. Wernz n.m.
6. Rimski zbor za Siricija /384-98/. Schönsteiner, Grundriss des kirchlichen Eherechts, Wien 1937, str. 431 sl.
7. S svaštvom se je glede štetja po rodu in členu in glede obsega zapreke v vsem ravnalo kakor s sokrvnostjo; odkar se je spremenil njegov temelj.
8. Svaštvo prve vrste izhaja iz enega, druge iz dveh, tretje pa iz treh zakonov.
9. O tem glej Gillmann, Arch.f.k.KR /1909/ str. 447-70.
10. Schönsteiner, n.d. str. 433; Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I /1953/ str. 367.
11. I Moz 2,24: erunt duo in carne una. I Kor 6,16.
12. Nekateri mislijo, da je Cerkev vedno osnavljala /dopustno/svaštvo na spoju; primerjaj Freisen n.d. str. 449.
13. SCSOff z dne 26.avg.1891 /Fontes IV str. 469/; Primerjaj SCSOff z dne 20.sept.1854 /Fontes IV str. 201/.
14. Feije, De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus, Lovanii 1893, str. 269; Knecht, Handbuch des katholischen Eherechts /1928/ str. 511. Drugi so mnenja, da se je omejitev nanašala tudi na ravni rod.
15. Sessio 24. De reformatione matrimonii caput 4.
16. Gasparri, De matrimonio I /1932/ str.441; Triebs, Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts, II /1927/ str. 401; Knecht n.d. str. 511. Praksa pa je, opiraje se na Pija V. Ad Romanum Pontificem z dne 28.nov.1566, štela zadržek v obeh rodovih do vključno 2. člena /Knecht, n.d. str.511; Schönsteiner, n.d. str. 436/.
17. Videza ali podobe zakona nima posvetni ali civilni zakon /Gasparri, n.d. str.41; Chelodi, Ius canonicum de matrimonio, Vicenza 1947, str. 120/.
18. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, str. 300-7.
19. To je svaštvo prve vrste ali dvorodno /ex digeneia/; zbližuje dve družini.

20. To je svaštvo druge vrste ali troročno /ex trigeneia/; zbližuje tri družine. - Več o svaštvu v vzhodni Cerkvi Zhishman n.d. str. 290-357.
21. Oietti, Commentarium in Codicem iuris canonici, Romae 1928, II, str. 69-71.
22. Schönsteiner n.d. str. 440, Cappello, De matrimonio /1950/ str. 508.
23. Schönsteiner n.d. 440-1.
24. Cappello n.d. str. 509: Aliud est loqui de aliqua propinquitate, quae oritur ex quocumque matrimonio, etiam infidelium ...
25. Cappello n.d. str. 508-10. Primerjaj tudi Schönsteiner n.d. str. 441.
26. Lehrbuch des katholischen Eherechts, Paderborn 1920, str. 159: Nach dem Codex entsteht die Schwägerschaft sicher aus einer Ehe zweier Ungetauften, welche sich später beide taufen liessen can 97 § 1; denn das matrimonium legitimum wurde durch die Taufe m.ratum. In allen anderen Fällen jedoch ist Schwägerschaft zweifelhaft, da can 97 § 1 nur vom m.ratum die Ehe von Getauften voraussetzt can 1015 § 1.
27. N.d. str. 118.
28. Kanonsko ženidbeno pravo katoličke Crkve, Sarajevo 1942, str. 182 glede polkrščanskega zakona, glede nekrščanskega pa je mnenja, da iz njega svaštvo ne izhaja.
29. Vlaming, Praelectiones iuris matrimonii, Bussum in Holandia 1919 I str. 335 sl.; Wernz-Aguirre, Ius matrimoniale, Romae 1946, str. 475.
30. Gasparri I str. 437 in 444; Triebs II str. 407 sl.; Knecht str. 516 sl.; Vlaming-Bender /1950/ str. 258.
31. N.d. in can 97; Ius Pontificium /1925/ str. 71 sl.
32. Commentarium str. 72: ... videtur dicendum affinitatem non considerari ut viculum quoddam naturale, sed ut vinculum mere c a n o n i c u m e t l e g i t i m u m in str. 80: ... statuere hic Codicem ex matrimonio valido, etiam inter infideles, exurgere vinculum aliquod, quod perpetuo durat, numquam exstinguitur. Hoc autem vinculum non est aliquid naturale, sed aliquid mere canonicum et legitimum, idest ex lege Ecclesiae ortum. V opombi 16 potem dodaja: Quod tamen fundatur in ipsa lege naturae,

Ut patet ex consensu omnium ferme populorum.

33. Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici II /1954/ str. 256: In tanta DD controversia, cum extra casum matrimonii inter duos fideles impedimentum dubium sit, vi can 15 nullum est.
34. Ex matrimonio valido sive rato tantum sive rato et consummato. Primerjaj Gasparri I str. 437 in 453; Vlaming-Bender str. 259-63.
35. Cappello n.d. str. 509 n.6 zanika to oziroma ima stvar za dvomno, a brez utemeljitve.
36. Zlasti SCSOff z dne 26. avg.1891 /Fontes IV str.469/.
37. N.pr. Cappello, Schönsteiner in drugi. Can 97 § 1 govori samo o nastanku svaštva, ne pa o zapreki svaštva.
38. Glej opombo 32.
39. Commentarium str. 80: ... ad hoc inter duos infideles ^{inf} resultet vinculum istud legale, necesse est ut ambo sint baptizati ...
40. Primerjaj Cappello n.d. str. 507: Num affinitas oritur quoque ex legitimo matrimonio. Potem pa nadaljuje: Certum est nullum exsitere impedimentum, quamdiu coniuges infideles manent ...

Dr. Jakob Aleksič

MRTVOMORSKI ROKOPISI -
SV. PISMO IN KRŠČANSTVO

Spomladi leta 1947 je v Judejski puščavi, ob Mrtvem morju, beduinski kozji pastir po naključju odkril votlino, v kateri je našel stare hebrejske rokopise. Tej najdbi je v naslednjih letih sledil cel plaz podobnih odkritij, t. j. na stotine literarnih fragmentov enake vrste in starosti. Vse te najdbe so danes znane pod imenom mrtvomorski rokopisi /Dead Sea Scrolls/.

Dejstvo je, da so mrtvomorski rokopisi zbudili in še vedno zbujejo nenavadno pozornost po svetu, med učenjaki raznih strok, med paleografi in arheologi, med orientalisti in biblicisti, med verskimi in kulturnimi zgodovinarji, pa tudi v širših slojih izobraženstva po vsem svetu. To zanimanje je razumljivo, če pomislimo, da pri teh starih rokopisih iz prvega, drugega in tretjega stoletja pred Kristusom ne gre samo za najstarejše svetopisemske tekste, marveč so se ob njih sprožila tudi vprašanja o zgodovinskem okolju prvega krščanstva, o njegovih värjih, da, o samem njegovem bistvu.

Znano je, da so mrtvomorski rokopisi zbudili ponekod med kristjani vtis in bojazen, da prinašajo zmedo v naše dosedanje predstave in pojme o razmerju med staro in novo zavezo in da nekako prevračajo naše dosedanje nazore o izvirnosti krščanstva z njegovimi novozaveznimi knjigami sv. pisma.

Namen te razprave je, pregledati z vidika biblične kritike glavne rezultate dosedanjega proučevanja mrtvomorskih rokopisov, da spoznamo, ali je taka bojazen upravičena.

V prvem delu bom podal kratek prikaz zgodovine odkritij in nekaj podatkov o Qumranu, to je sedežu redovne družine esenov, ki so bili avtorji in lastniki glavnega dela najdenih rokopisov. V drugem delu pa bom skušal odgovoriti na vprašanje, kaj so mrtvomorski rokopisi doslej prispevali k rešitvi vprašanj biblične kritike stare in nove zaveze.

I.

Kratka zgodovina odkritij mrtvomorskih rokopisov

1. Lov na votline z rokopisi

Votlina, v kateri je našel petnajstletni fant Mohamed ed-Dib rokopise, je oddaljena kakih dvanajst kilometrov južno od Jerihe, na zapadnem obrežju Mrtvega morja. V bližini votline, slab kilometer severno, ležijo obsežne ruševine Chirbet Qumran.

Vsak človek na Bližnjem vzhodu ve, da se stari rokopisi in drugi arheološki predmeti dačo dobro spraviti v denar. Ko so torej beduini v Judejski puščavi zvedeli za najdbo mladega Mohameda, in videli, kako so arheologi željno uprli svoje poglede proti votlini, v kateri je fant našel rokopise, in da so začeli takoj, kakor hitro so dopuščale takratne vojne razmere med Judi in Arabci, votlino skrbno raziskovati, so se pognali v tekmo z arheologi. Začel se je lov za novimi votlinami v divjem, od globokih hudournikov razritem puščavskem svetu ob Mrtvem morju. Ta tekma med arheologi in beduini je potekala nekako tako:

Meseca januarja in februarja 1949 sta se G.L.Harding, tedanji ravnatelj oddelka za starinoslovje v Jordamu, in p. R.de Vaux, rektor dominikanske Biblične šole v Jeruzalemu, strokovno preiskala votlino, v kateri je dve leti poprej Mohamed ed-Dib našel sedmero hebrejskih rokopisov, t.j. dva zvitka knjige preroka Izaija, zvitke besedila in komentarja knjige preroka Habakuka, zvitke hebrejskih hvalnic in troje drugih hebrejskih rokopisov dotlej nezna-ne vsebine. Harding in De Vaux sta v votlini našla mnogo razbitin keramičnih vrčev, v katerih so bili rokopisi shranjeni in veliko število drobnih rokopisnih odlomkov. Ta votlina je pozneje dobila strokovno označbo 1Q t.j. prva votlina v Qumranu.

Ker so arheologi takoj od začetka, ko so preiskali to prvo votlino, domnevali, da utegnejo bližnje ruševine Qumrana biti v kaki zvezi z najdenimi rokopisi, so se lotili raziskovanja le-teh. Izkopavanja so se vršila v letih 1951-1956, v petih odpravah, ki so trajale vsaka po več tednov. Že prvo izkopavanje je potrdilo domnevo učenjakov. Ugotovili

so tri periode v zgodovini qumranskih razvalin, ki so jih arheologi dotlej imeli za rimske razvaline. Najstarejša perioda je segala v drugo stoletje pr.Kr. Ko je bilo izvršenih vseh pet izkopanj, je bila slika precej drugačna. Ugotovili so, da je tu bila naselbina že v 8. in 7. stol. pr.Kr. /verjetno Ir ham-Melah, Slano mesto, cf. Joz 15,62/. V 2. stol. pr.Kr. se je začela druga doba Qumrana, to je esenska doba. L. 31 pr.Kr. so bile qumranske stavbe vsled potresa močno poškodovane in nato do konca stoletja nenaseljene. Ponovna naselitev se je izvršila pod kraljem Arhelajem /4.pr.Kr. - 6.po Kr./. Leta 68 po Kr., v začetku judovsko-rimske vojne, so Rimljani Qumran porušili. Ostala je tu rimska vojaška straža do konca 1. stoletja. Za časa druge judovske vstaje /132-135/ so ruševine uporabljali judovski uporniki. Po zadušeni vstaji je postala qumranska naselbina dokončno zapuščena.

/A Izkopanine v Qumranu po pokazale, da so rokopise, najdene v 1Q, skrili prebivalci qumranske naselbine tik pred l. 68, ko se je Deseta rimska legija pomikala po jordanski dolini proti Jerihi in Mrtvem morju. Arheologi so našli v prostorih poleg novcev in posode tudi sobo s pisalno mizo, tintnikom in pisalnim orodjem, skratka skriptorij, kjer so qumranci prepisovali svoje spise.

Ob koncu poletja 1951 so se pojavili v Jeruzalemu beduini z novimi fragmenti starih hebrejskih in grških rokopisov. Našli so jih v štirih votlinah v vadiju Murabaat, 18 km južno od Qumrana. Sledilo je izkopavanje arheologov, pod vodstvom R. de Vauxa, od januarja do marca 1952. Najdbe so segale nazaj od 4. tisočletja pr.Kr. do grško-rimske dobe po Kr. Tudi biblijske in izvenbiblijske spise so našli, v hebrejskem, aramejskem, grškem in latinskem jeziku.

/O Februarja 1952 so beduini odkrili drugo votlino pri Qumranu /2Q/. Sledil je sredi marca istega leta arheološko raziskovanje qumranske okolice v širino osmih kilometrov. V več ko 25 votlinah so ugotovili znake, da so bile naseljene v istem času ko 1Q in 2Q. V eni izmed njih, to je v tretji /3Q/, so našli poleg kožnih rokopisov dva bakrena zvitka. Šele l.1956 so jih mogli odpreti, na univerzi v Manchestru v Angliji.

Poleti 1952 so beduini odkrili odlomke stare in nove zaveze in še nekaj drugih dokumentov v grškem, palestinsko-aramejskem in arabskem jeziku, v kraju Chirbet Mird, 14 km jugovzhodno od Jeruzalema. Zopet so sledila izkopavanja,

od februarja do aprila 1953, tokrat pod vodstvom belgijskih arheologov. Od 22. do 29. septembra 1952 pa so bile načrtno raziskane nove votline pri Qumranu: 4Q, 5Q, 6Q. Votlina 4Q je dala naravnost bogat plen, namreč okrog štiristo rokopisov, med katerimi so zastopani odlomki skoraj vseh svetopisemskih knjig stare zaveze.

Decembra 1954 so našli dvojezični zvitek v neki luknji skalovja blizu votlin v Murabaatu. Leta 1955, v času, ko so se vršila izkopavanja v Qumranu, so opazili v bližini, na robu laporaste terase, sledove več votlin, ki so se podrle in sesule v grapo, vendar je v njih ostalo nekaj odlomkov rokopisov /7Q - 10Q/. Končno so beduini v začetku 1956 odkrili, dva km severno od Qumrana, novo votlino. Arheologi so jo do kraja odprli. Arheološko obilje, ki so ga v tej votlini /11Q/ našli, se da primerjati onemu, ki je bilo najdeno v prvi in četrti votlini. Med drugim je bil tu najden zvitek psalmov, tretja Mojzesova knjiga in knjiga Jobova v aramejščini.

Končno naj omenim, da so marca 1956 odkrili nekaj km južno od Qumrana ostanke stavbe, ki še čaka, da jo arheologi vzamejo v delo.

Ali bodo beduini iznenadili učenjake z novimi odkritji, seveda ni mogoče reči. Vsekako še niso nehali laziti okrog po puščavi in pripravljati pot pravim lovcem na starine - poklicnim arheologom.

2. Vprašanje lastništva in objave rokopisov

Sedemletni lov na votline v Judejski puščavi je torej vrgel brez dvoma bogat plen. V enajstih votlinah so našli skupaj šeststo rokopisov. Približno četrtnina so svetopisemski teksti. Zastopane so vse knjige hebrejske biblije, torej protokanonične, razen Esterine knjige. Nekatero knjige so bile najdene v več izvodih. Med devterokanoničnimi sta zastopani Tobijeva knjiga in Sirahova knjiga, in to v svojih izvirnih jezikih.

Ostali spisi - tri četrtine - so izvenbiblijske vsebine. Vendar so tudi to verski spisi: zbirke citatov, florilegiji in komentarji bibličnih knjig, potem apokrifni spisi, ki smo jih doslej poznali le v prevodih in odlomkih ali

sploh ne, sedaj jih imamo v izvorniku. Tu so apokalipse, hvalnice in liturgični teksti. Izredno važni so končno spisi o organizaciji, disciplini in duhu družbe v Qumranu, tako njihovo Pravilo, iz katerega je razvidno, da so bili prebivalci Qumrana pravcata samostanska družina s strogo askezo in disciplino.

Ta bogati plen je bilo treba razdeliti in izročiti v "potrošnjo". Toda kdo naj bo lastnik rokopisov? Kdo bo skrbel za njihovo objavo in natis? Učenjaki po svetu nestrpnost čakajo, da pridejo rokopisi v javnost.

Vprašanje lastništva se je tako rešilo. Veliki teksti iz prve votline so postali last izraelske države. Kakor znano, je štiri izmed teh kupil od beduinov sirski nadškof v Jeruzalemu, Mar Atanazij Samuel, tri pa hebrejski profesor E.L.Sukenik za svojo univerzo. Nadškof Atanazij je svoje rokopise hotel prodati Amerikancem, in je v to svrhu, po odhodu Britancev iz Palestine maja 1948, odpotoval z rokopisi v Ameriko. Vendar se mu kupčija ni posrečila. Končno jih je v Ameriki kupila izraelska država. Tako so zdaj vsi rokopisi iz prve votline njena last. Sedaj so že tudi vsi objavljeni.

Vsi drugi mrtvomorski rokopisi, razen nekaj posameznih, ki so se po tihotapski poti izmuznili iz Palestine, so začasno zbrani v Jeruzalemu, na ozemlju jordanske države. Zakaj pravim začasno? Večina teh rokopisov je razkosana in razdrobljena v stotere in tisočere fragmente. Bilo je neobhodno potrebno, da se zbero na enem kraju, vsaj dotlej, da jih sortirajo, očistijo, uredijo in objavijo. To je zamudno in težavno delo. Potrebni so posebni strokovni postopki, pri katerih se uporabljajo pincete, ščetke, nožiči; krhke in deformirane fragmente je treba zmečkati, da postanejo raztezni in jih je mogoče dati pod steklo. Včasih je treba uporabiti kemična sredstva, da zbledela ali drugače zabrisana pisava postane čitljiva itd. Potem je treba tekste prefotografirati in katalogizirati po jezikih in vsebini. Pomnimo, da so nekateri fragmenti zelo majhni, obsegajo komaj nekaj besed ali tudi samo črk. Vse to delo, če naj bo uspešno in ekspeditivno, zahteva, da so vsi odlomki zbrani na enem kraju vsaj začasno. In ker so bili najdeni na ozemlju, ki pripada jordanski državi, in je ta vložila petnajst tisoč funtov šterlingov za kritje stroškov pri izkopavanjih, je glavna masa rokopisov ostala, kakor rečeno, na jordanski strani, in je shranjena v Palestinskem muzeju v Jeruzalemu, dokler ne bodo objavljeni.

Razen jordanske države so namreč prispevale v denarju ali strokovnih močeh tudi druge ustanove, tako univerze v Montrealu, Manchesteru, Čikagu, Heidelbergu, potem Vatikan in Narodna knjižnica v Parizu. Vse te ustanove so si pridobile del lastninske pravice. Glavni lastnik rokopisov bo torej jordanska država, tujim ustanovam pa se bodo po objavi izročili tisti fragmenti, do katerih so si pridobili lastninsko pravico.

Obilica rokopisov je zahtevala, da so za njihovo proučevanje sestavili posebno delovno skupino strokovnjakov. Osnovana je na mednarodni in interkonfesionalni podlagi. V njej sta dva Francoza /R. de Vaux, rektor Biblične šole v Jeruzalemu, in J. Starcky, član francoskega Nacionalnega Centra za znanstvena raziskavanja/, dva Angleža /J.M. Allegro, asistent na univerzi v Manchesteru, in J. Strugnell, iz oksfordskega Jesus College-a/, dva Američana /P.W.Skehan, profesor na katoliški univerzi v Wašingtonu, in T.M. Cross, evangeličan iz McCormick Theological Seminary-a/, en Nemeč, /C.H. Hunzinger, iz univerze Göttingen/ in en Poljak /J.T. Milik, duhovnik, eden prvih specialistov za mrtvomorske rokopise, dodeljen Nacionalnemu Centru za znanstvena raziskovanja v Parizu.

Mrtvomorski rokopisi so napisani v osmih jezikih: biblični hebrejščini, v hebrejščini Mišne, palestinski aramejščini, nabatejščini, krščansko-palestinski aramejščini, grščini, latinščini in arabščini. Večina qumranskih rokopisov je spisana v tako imenovani novoklasični hebrejščini, se pravi, avtorji teh spisov posnemajo jezik in slog svetopisemskih knjig.

Vsi rokopisi iz qumranske votline bodo izšli - razen že objavljenih iz prve votline - v kolekciji "Discoveries in the Judaean Desert" - Oxford. R. de Vaux predvideva, da bo kolekcija štela kakih deset zvezkov. Druga zbirka po posvečena rokopisom iz votlin v Murabaatu.

3. Redovna družina v Qumranu

Izkopavanja v Qumranu v letih 1951 - 1956 so bila za proučevanje mrtvomorskih rokopisov zelo važna. Vsemu obilnemu gradivu, ki je prišlo na dan iz enajstih votlin,

raztresenih v bližini qumranskih ruševin, so postavila ta izkopavanja trdno in zanesljivo arheološko in zgodovinsko hrbtnico. Noben resen strokovnjak danes več ne dvomi o avtentičnosti rokopisov, ki so jih našli v teh votlinah. S tem je dana znanstvena osnova za njihovo nadaljno proučevanje.

Prvo in najvažnejše vprašanje v tej smeri je vprašanje, kdo so bili prebivalci naselja v Qumranu, ki so imeli v posesti toliko knjig verske vsebine? Kdo so bili ti marljivi, literarno izobraženi ljudje, ki so v tej zares puščavski, za življenje kaj malo primerni pokrajini študirali, ustvarjali samostojna dela in prepisovali knjige sv. pisma?

Arheološki podatki qumranskih izkopavin in rokopisi nam dajejo ključ za rešitev tega vprašanja. Prebivalci Qumrana so morali biti judovska verska skupnost, slična poznejšim krščanskim redovnim družbam. Qumranska naselbina se je sestajala iz več stavb z mnogimi prostori, v katerih so bile nameščene delavnice, skladišča, velika skupna kuhinja, pekarna, skupna obednica. Naselbino so oskrbovale z vodo številne cisterne, ki jih je napajal poseben vodovod iz vadija Qumrana. Ureditev vodnih rezervoarjev - vseh so našteali dvanajst - kaže, da jim niso služili samo za oskrbo pitne in kuhinjske vode, marveč tudi za kopanje in obredna očiščevanja. Nekaj kilometrov južno od centralnih poslopij, pri Ain Feški, kjer je več solikastih, vendar za rastlinstvo uporabnih vrelcev, so imeli nekakšno kmetijo ali farmo. Poleg naselja se je razprostiralo pokopališče, našteali so nekaj čez tisoč grobov, urejenih po enotnih predpisih, silno enostavnih, brez vsakih priložkov mrtvim. Okostnjaki so skoraj samo moški, le nekaj otroških in ženskih je vmes. To bi kazalo, da so bili prebivalci Qumrana redno ali povečini celibaterji, in le izjemoma oženjeni.

Po vsem sodeč, je morala qumranska družba šteti vsaj okrog sto članov. Le malo njih je stanovalo v qumranskih stavbah, večinoma so bivali pod šotori in v votlinah, raztresenih po skalnatem pobočju, ki se je raztezalo v dolžino kakih osmih kilometrov od severa proti jugu, tako, da je bil Qumran približno v sredi. Ni dvoma, da je bil Qumran centrala celotnega naselja. Tu so se zbirali k skupnim zborovanjem, k skupni molitvi in skupnim obedom.

Splošno prevladuje danes med izvedenci mišljenje, da je treba qumranske prebivalce šteti k esenom. Izmed vseh znanih verskih strank in verskih gibanj okrog Jezusovega

časa je esenizem najbliže verski družbi, ki nam jo predstavljajo qumranske izkopenine in qumranski dokumenti, zlasti dokument 1Q5 /t.j. Serek ha-jahad, Pravilo skupnosti, iz prve votline/. Za to govore zlasti trije razlogi: Prvič, eseni in qumranci so prebivali v istem predelu Judejske puščave ob Mrtvem morju. Rimski zgodovinar Plinij /+ 79 po Kr./ piše v svoji knjigi "Historia naturalis", da so eseni prebivali "zapadno od Mrtvega morja, nekoliko vstran od obrežja, severno od mesta Engadi" /V, 17/. Roland de Vaux pripominja k temu: "Ko berem Plinija v tej stvari, imam vtis, da opisuje Chirbet Qumran". Seveda je treba navesti še Flavija Jožefa, judovskega zgodovinarja iz 1. stol. po Kr., ki pravi, da so eseni bili raztreseni v več krajih po Palestini /De bello Jud., II, 8,2/. Drugič, eseni in qumranci so živeli v skupnosti: skupaj so bivali, skupaj so delali, skupno je bilo njihovo imetje, skupaj so jedli, skupaj molili. Organizacija in disciplina je pri obeh skoraj ista. Tretjič, esenski kot qumranski redovniki so intenzivno študirali Mojzesovo postavo in njihovi verski vzori in njihovi obredi so bili v glavnem isti, oboji so poudarjali zlasti askezo, disciplino in obredno čistost.

Ti razlogi nagibajo strokovnjake k zaključku, da je bila qumranska naselbina dejansko osrednje esensko ali vsaj esenom sorodno žarišče. Vendar je treba priznati, da so tudi razlike med tem, kako opisujejo esene sodobniki, t.j. Plinij, Filon in Jožef Flavij, in med sliko, ki jo dobimo iz qumranskih dokumentov. To je bil tudi vzrok, zakaj so nekateri strokovnjaki, med njimi tudi R. de Vaux, v začetku dvomili in celo zanikali, da bi qumranci bili eseni. Danes se razlike tolmačijo tako: Morda so Plinij, Filon in Jožef Flavij poznali esene bolj iz drugotnih in ne povsem prvih virov; morda so pri svojem opisovanju imeli - vsaj Jožef Flavij - pred očmi kako drugo skupino esenov, ne ravno qumranskih; ali pa morda opisujejo drug razvojni štadij esenskega gibanja, kakor odseva iz qumranskih spisov.

Naj bo že temu kakor koli, kompetentni izvedenci so danes mišljenja, da smemo qumrance šteti v okvir esenskega gibanja. Med Jeriho in Engadijem ni nobenih drugih pomembnih sledov starih naselbin razen qumranske. Upoštevajoč druge navedene razloge, se ni mogoče izogniti zaključku, da so bili člani qumranske družbe - eseni.

Kdo so bili eseni? Ime samo je etimološko nejasno. Nekateri mislijo, da pomeni morda "zdravnike", podobno kot ime njim sorodnih "terapeutov". Stvarno jih danes spravljajo v zvezo z asidejci makabejskih časov. Ko je duhovnik Matatija s svojimi sinovi, makabejskimi brati, okrog leta 165 pr.Kr. zbežal v gore in začel osvobodilno vojno zoper selevkidske okupatorje, so se mu med prvimi pridružili - tako beremo v 1. knjigi Makabejcev - "Asidejci, hrabri možje v Izraelu, in vsi, ki so bili vneti za postavo" /2,42%. Tudi če eseni niso povsem istovetni z asidejci, so vsekako izšli iz gibanja, ki so ga začeli asidejci. Podpirali so Makabejce, dokler so ti ostali zvesti svojemu prvotnemu cilju, to je osvoboditvi vere in templja. Ko pa so po tem doseženem cilju prešli k političnim zavojevanjem, so se eseni od njih odvrnili. To je bila skupina postavi zvestih duhovnikov, "Sadokovih sinov", njim na čelu močna religiozna osebnost, v qumranskih spisih imenovana "pravični učitelj" ali "učitelj pravičnosti". O njem so bili njegovi somišljeniki prepričani, da je od Boga navdihnjen razlagalec sv.pisma. Ta skupina ljudi je napravila secesijo in odšla v Judejsko puščavo, po vsej priliki v qumransko pokrajino. Zdi se, da jih k temu ni nagnilo samo nesoglasje in razcep z Makabejci, marveč tudi pozitivno versko prepričanje, ki so si ga zgradili na temelju svoje razlage sv. pisma. Osnova njihove eksegeze je bilo doslovno tolmačenje besed preroka Izaija: "Pripravite v puščavi pot Gospodu" /40,3/. To jih je pripeljalo v Qumran, strogo asketično, to je spokorno življenje, molitev, študij in premišljevanje Mojzesove postave, to je bila posledaj vsebina njihovega življenja v Judejski puščavi. In to tudi po njihovem mišljenju izpolnitev prerokovega naročila, in s tem tudi priprava na prihod "Gospoda".

Njihovo Pravilo /1QS/, ki se je našlo v prvi votlini, ureja njihovo redovno disciplino v qumranski skupnosti. Družba je bila urejena hierarhično: na čelu duhovniki, potem leviti, nato laiki. Za vstop oziroma sprejem v družbo je bil predpisan dveletni noviciat. Obred vstopa in sprejema po dovršenem noviciatu so imenovali "nova zaveza". V njihovih očeh je bila to tista "nova zaveza", ki jo je napovedal prerok Jeremija, rekoč: "Glej, pridejo dnevi", govori Gospod, "ko sklenem s hišo Izraelovo in s hišo Judovo novo zavezo" /31,31/. Sploh so si razlagali sv.pismo "po svoje", t.j. v duhu tako imenovanih midrašev: v

preroških spisih so brali napovedi za svoj čas, za svoje gibanje in usodo. To jih je vodilo do prepričanja, da so ravno oni sveti "ostanek" Izraelov, da so samo oni "izvoljeni" in "otroci luči", vsi drugi Izraelovi sinovi, ločeni od njih, še bolj pa seveda pogani, so "otroci teme".

Vendar se mi zdi, da bo imel prav J.T. Milik, ko naglašaja, da esenizem v svoji več ko dvestoletni zgodovini - od 150 pr.Kr. do 68 po Kr. - ni bil vedno isti, ampak je šel skozi več razvojnih faz. Ko Milik primerja stara zgodovinska poročila Plinija, Filona in Jožefa Flavija, kaj pišejo o esenih, s podatki, ki nam jih dajejo o njih qumranski dokumenti, prihaja do zaključka, da je treba v zgodovini esenizma razlikovati štiri periode. Prvič, esenizem strogega kova: okrog 150 do 134 pr.Kr.. To je doba secesije in prvih let bivanja v Qumranu pod vodstvom "učitelja pravičnosti". Drugič, esenizem s farizejsko primesjo: 134 do 40 pr. Kr.. To je doba, ko so farizeji imeli povečini hude boje s Hasmonejci. Qumranska naselbina je zato dobivala obilen dotok iz njihovih vrst, družba je številčno in gospodarsko rasla, vendar je to bilo na škodo redovnemu duhu. Tretjič, esenizem pod Herodom Velikim: 40 do 4 pr. Kr.. Eseni so bili hudo nasprotni makabejskim naslednikom, to je Hasmonejcem, ki so se polastili velikodušniške oblasti in sklepali zveze s pogani. Zato so simpatično sprejeli - tako poroča Jožef Flavij - Idumejca Heroda, in ta je bil s svoje strani esenom vedno naklonjen. Četrtoč, esenizem pod znamenjem in vplivom zelotizma: 4 pr. Kr. do 68 po Kr. Po smrti Heroda Velikega, ki si nikoli ni pridobil srca judovskega ljudstva, se je odpor proti njegovi dinastiji polagoma spremenil v odpor proti Rimljanom, ki so ga držali. Pripravljala se je polagoma vstaja in vojna zoper "Klitijce", kakor nazivajo qumranski spisi Rimljane¹. Zeloti, to je "gorečniki", so bili posebno fanatični antirimljani. Ta protirimski duh je pronical tudi v Qumran, med esene. Duh zelotizma jih je potegnil v vojni metež in prinesel uničenje Qumrana. In to je pomenilo njih lastni konec.

Da esenizem ni prebolel in preživel te katastrofe, ampak je podlegel pod rimskimi udarci, dokazuje le, da njegova eksegeza sv. pisma, v kateri je nase obračal Jeremijevo prerokbo o "novi zavezi", ni bila pravilna. Po drugi judovsko-rimski vojni /132-135 po Kr./ se je kot skupnost in organizacija končno razšel. Večina esenov, kolikor jih ni med obema vojnama vsrkal vase uradni judaizem, je

prešla ali h kristjanom ali se je vkvasila v nastajajoči gnosticizem.

4. Qumranska knjižnica

Rekel sem že, da so qumranske votline dale skupaj nad šeststo rokopisov. Večinoma so to fragmenti. Med njimi je komaj kakih deset popolnih tekstov. Votline, v katerih so bili najdeni ti rokopisi, so bile večinoma eremitaže, celice. Puščavnik ali redovnik, ki je prebival v taki votlini, je imel pri sebi nekaj rokopisnih zvitkov, morda do deset. Vsaj dve izmed qumranskih votlin, to je prva in četrta, pa sta bili pravi shrambi ali skrivališči rokopisov, kamor so qumranci spravili v času nevarnosti skupno knjižnico qumranske družbe.

Qumranske rokopise lahko razdelimo na tri skupine. To so: a. svetopisemski spisi, b. apokrifni spisi stare zaveze, c. spisi qumranske družbe.

a. Svetopisemski spisi. Zastopanih je vseh 39 proto-kanoničnih knjig stare zaveze, razen Esterine knjige. Nekatere, kot Devteronomij, Izaija, mali preroki in psalmi, se nahajajo v več kot deset izvodih. Najstarejši rokopis je iz konca tretjega stoletja pr.Kr., to je rokopis Samuelove knjige /4Q^{samb}/. Zdi se, da so qumranci najmarljiveje brali: od pentatevha Devteronomij, izmed preroških knjig Izaija in Daniela, izmed pesniških oziroma poučnih knjig pa psalme in Jobovo knjigo.

Zanimivo je, da se v qumranski zbirki svetopisemskih knjig nahajajo tudi devterokanonične knjige. Res je, sicer, da samo dve, Tobija in Sirah, pa vendar. Kakor znano, uradni judovski zakon ob koncu 1. stoletja po Kr. nima devterokanoničnih knjig. Zbor judovskih rabinov v Jamni ji okrog 1. 80 po Kr. ne priznava več sedmero knjig stare zaveze, ki jih ima najstarejši grški prevod, septuaginta, iz 3. in 2. stoletja, in zatem katoliški kanon.

b. Apokrifni spisi stare zaveze. Apokrifne spise imenujemo katoličani tiste anonimne spise iz zadnjih dveh stoletij pred Kristusom in prvih dveh po njem, ki posnemajo inspirirane svetopisemske knjige, katerih pa Cerkev nikoli ni odobrila in sprejela v svoj kanon.

Qumranska knjižnica obsega nekaj takih spisov, ki se naslanjajo na staro zavezo. To so: Knjiga jubilejev, Henohova knjiga, Testament dvanajst apostolov, in več drugih manjših in nepoznanih, tako aramejski apokrif, ki se naslanja na prvih petnajst poglavij Geneze, psevdojeremijski spis, Jozuetove hvalnice, Amramovo videnje, Videnje Mojzesovega in Aronovega očeta, aramejski apokrif o duhovniški družini. Med strokovnjaki zbuja pozornost droben aramejski zvitok, z naslovom "Nabonidova molitev". O tem več pozneje.

c. Spisi qumranske družbe. Qumranski eseni so bili avtorji nekaterih dragocenih spisov, ki so jih v teh letih našli v votlinah okrog njihovega nekdanjega samostana.

Najprej bi omenil "Damaščanski dokument". Ta spis pravzaprav niso odkrili šele sedaj, ampak že leta 1896 v genizi karitske sinagoge v Kairu. Kmalu nato je bil tudi objavljen. Ker se v tem spisu omenja emigracija ali selitev neke ločine v Damask, so spisu tedaj dali ime "Damaščanski dokument". Sedaj pa so našli, v šesti qumranski votlini, fragmente tega spisa. Učenjaki so kmalu ugotovili, da je spis v najtesnejši zvezi s Qumranom in da je delo esenov. To je danes eden najvažnejših virov za proučevanje qumranske družbe, se pravi esenov. Po vsebini se deli v dva dela: Prvi del riše božji odrešitveni načrt v zgodovini, v drugem delu pa je podrobno opisano življenje članov "nove zaveze", ki so emigrirali v Bližino Damaska. Rekli smo že, da so se tudi qumranci imenovali člani "nove zaveze".

Drugi važni spis qumranskih esenov je njihovo Pravilo /1QS/, ki sem ga že označil, natančneje pa opisal v Bogoslovnem zborniku, 1955. Dalje "Pravilnik o vojni" /1QM/. Vsebuje pravila ali taktiko svete vojne otrok luči proti otrokom teme. Nekateri mislijo, da iz tega spisa najbolje odseva duh in mišljenje esenov. Dragocene Hvalnice /1QH/, to je zbirka esenskih psalmov. Mišmarot so imenovali učenjaki skupek rokopisov, ki obsega razne liturgične tekste. Končno, posebno važni spis: to je "pešer" h knjigi preroka Habakuka /1QpHab/. Pešer pomeni posebno vrsto komentarja. Več pozneje.

To je na kratko zgodovinski pregled qumranskih mrtvomorskih rokopisov. Sedaj lahko preidemo k drugemu delu, to je k proučevanju njihove vsebine.

II.

Mrtvomorski rokopisi in biblična kritika

Biblična kritika je načrtno ali metodično raziskovanje svetopisemskega teksta, z namenom, da si ustvarimo pravilno sodbo o svetem pismu, to je, da spoznamo njegov pravi smisel in njegovo važnost za življenje. Ni mogoče sv. pisma pravilno razlagati brez metodične kritike. Kaj je kritika? To je sodba /krisis od krino: ločim, razstavljam, razlikujem, presojam/ ali, kakor pravijo Francozi, l'art de juger, umetnost ali veščina presojanja. Da bo naša sodba vešča in zato pravilna, objektivna, moramo stvar prej metodično ali načrtno preiskati, raziskati. Preiskava /examen/ je pogoj pravilne sodbe, sodba ali kritika je pogoj pravilne razlage.

Dolgo časa smo se v katoliški bibličistiki izogibali in nekako bali izraza "biblična kritika", ker so protestantski "biblični kritiki" po večini pluli pod zastavo racionalizma in je bila često kritika v njihovih rokah orodje in orožje zoper vero. Danes pa so se tudi katoličani naučili rabiti to orodje in orožje v boju za odkrivanje resnice v sv. pismu. V njihovih rokah je biblična kritika načrtno, metodično raziskavanje svetopisemskega besedila, da odkrijejo smisel sv. pisma in njegovo življensko vrednost.

Ločimo štiri glavna torišča biblične kritike: tekstno, literarno, zgodovinsko in teološko. Vendar to niso štirje povsem ločeni raziskovalni krogi, temveč se med seboj v marsičem prepletajo in posegajo drug v drugega. Vkljub temu jih ločimo, ker veljajo za vsako torišče posebna načela in kriteriji, po katerih se predmetna tvarina raziskuje in presoja. Za tekstno, literarno in zgodovinsko kritiko so odločilna "racionalna" načela, ki preiskujejo sveto pismo z njegove človeške strani, kolikor je človeško delo, teološka kritika pa se mora držati pravil hermenevtike; ta se opira ne le na racionalne, marveč tudi na "katoliške" ali dogmatične kriterije, ki sledijo iz vere, da je glavni avtor sv. pisma Bog, človek pa le orodni avtor.

Poglejmo torej na kratko, kaj so prispevali mrtvomorski rokopisi posameznim področjem biblične kritike.

1. Rokopisi in tekstna kritika

1/. Nalogo in važnost svetopisemske tekstne kritike je očrtal Pij XII. v okrožnici o proučevanju sv. pisma l. 1943, kjer piše: "Naloga tekstne kritike je, da sveto besedilo kolikor mogoče postavi v prvotno stanje, ga očisti napak, ki mu jih je povzročila slabost prepisovalcev, ter po možnosti odpravi dostavke in vrzeli, zamenjave besednega reda, ponavljanje besed in vsakovrstne druge pogreške, ki se navadno vrinejo v spise, če so več stoletij prehajali iz rok v roke".²

Papež pripominja nato, da je "Cerkev od prvih stoletij do današnjih dni delo tekstne kritike cenila". Tekstna kritika potemtakem ni nekaj, kar je v Cerkvi šele od včeraj. Zgodovina svetopisemskega teksta nam kaže, da so jo za Judi v stari zavezi gojili tudi kristjani že prva stoletja po Kr., od časov velikega Origena in cerkvenih očetov skozi vsa stoletja krščanstva do danes.

In vendar vse tozadevno delo stoletij še vedno ni pripeljalo do cilja tekstne kritike, namreč, postaviti svetopisemski tekst v njegovo "prvotno stanje", kakor je izšel iz rok svetih pisateljev. Zato se tudi papež v navedenem odstavku previdno izraža, češ, da je tekstna kritika sveto besedilo postavi v prvotno stanje "kolikor mogoče". Dobro se zaveda, kako težavna je ta naloga.

1/d
Zakaj se tekstna kritika sploh poganja za tem ciljem? Iz katoliškega nauka o inspiraciji vemo, da je sv. pismo od Boga navdihnjena knjiga in torej božje delo - po svojem izvirnem, prvotnem besedilu. Poznejši prepisi izvirnika in prevodi tega prvotnega svetega besedila se beležijo njegove navdihnjenosti, kolikor se skladajo z izvirnim besedilom ali avtografom. Izvirno besedilo sv. pisma stare zaveze je bilo napisano po večini v hebrejskem jeziku, knjige nove zaveze pa v grškem. Vendar izvirnih tekstov, niti hebrejskih niti grških, že davno ni več. Imamo samo poznejše prepise in prevode, prepise prepisov in prevode prevodov. Zgodovinski in psihološki činitelji so povzročili, da se je v teku stoletij pri prepisovanju svetopisemskega besedila vrnilo vanj na stotine in tisoče raznih napak in inačič.

Odgovornost za čistost nauka nalaga Cerкви skrb, da se napake iz teksta kolikor mogoče odpravijo.

2/. Tekstna kritika uporablja pri svojem delu dvojno metodo. To je pot zunanje in pot notranje kritike. Zunanja kritika zbira in raziskuje stare svetopisemske rokopise v izvornikih in najstarejših prevodih, jih med seboj primerja in skuša ugotoviti izvorno besedilo. Notranja kritika nastopi v onih primerih, ko se ni lahko odločiti za to ali ono izmed več inačic. Notranja kritika jih tehta med seboj in glede na ožji in širši kontekst knjige.

Sad tega prizadevanja so potem tako imenovane kritične izdaje svetopisemskega besedila. To velja tudi za izvorno hebrejsko besedilo, enako kot za najstarejši grški prevod /septuaginto/ in avtentični latinski prevod ali vulgato. Vrednost teh "kritičnih" izdaj zavisi od stopnje, do katere so se približale arhetipu ali prvotnemu stanju besedila.

3/. Kakšen je torej pomen in prispevek mrtvomorskih rokopisov za tekstno kritiko sv. pisma?

a. Najstarejši hebrejski rokopisi, ki smo jih doslej imeli, segajo komaj v deveto in deseto stoletje po Kr.. Skozi tisoč let so namreč Judje, ki so edini rabili hebrejski tekst stare zaveze /Cerkev je uporabljala septuaginto in vulgato/, stare, doslužene rokopise spravljali v tako imenovane genize ali shrambe. Ko so tako shrambo pri sinagogi napolnili s starimi, obrabljenimi zvitki, so jih slovesno odnesli na pokopališče in tam pokopali. To so storili iz spoštovanja do svetih knjig. Seveda so se tako stari rokopisi uničili.

Učenjaki torej glede starih hebrejskih rokopisov niso imeli kaj primerjati. Ohranjeni hebrejski rokopisi, iz časa po 9. stoletju imajo vsi enotno masoretsko besedilo in se skoraj do pičice skladajo. Zato so se morali nasloniti na najstarejše prevode, grške, aramejske, sirske, latinske. Ti prevodi imajo za podlago hebrejsko besedilo, to je rokopise, ki so bili verjetno starejši, kakor hebrejski tekst, ohranjen v masoretskih biblijah. Toda prevod je prevod, in nikoli se ni mogoče popolnoma zanesti, ali se prevedeno besedilo res ujema v polni meri z izvornikom. Zatorej so kritiki pritegnili še tretje tekstno-kritično sredstvo, to je pot notranje kritike, ki dela popravke na

podlagi notranjih kriterijev. Toda ti popravki so čisto kaj nezanesljivi, ker temelje bolj ali manj na domnevah.

Zdaj bomo razumeli, kako se je z najdbo mrtvomorskih rokopisov položaj spremenil. Z mrtvomorskimi rokopisi so dobili učenjaki na svojo mizo hebrejske in aramejske svetopisemske tekste iz prvega, drugega in tretjega stoletja pred Kristusom. Torej izvirne tekste, ki so za dobrih tisoč let starejši, kakor je leningrajski kodeks iz leta 916 po Kr., ki je doslej veljal kot najstarejši, zanesljivo datirani masoretski tekst. Neznatni papyrus Nash, ki obsega nekaj vrst, in je iz 2. stol. po Kr., komaj da šteje.

Jasno je torej, da najdba mrtvomorskih rokopisov za biblično tekstno kritiko mnogo pomeni.

b. Kaj so ti teksti pokazali? Kakšna je njihova tekstnokritična vrednost? Ali so potrdili masoretsko besedilo?

Z veseljem moremo reči, da so nam mrtvomorski hebrejski in aramejski rokopisi odprli pogled na stanje hebrejskega in aramejskega besedila, kakršno je bilo v prvih dveh stoletjih pred Kristusom. Pri tem se je pokazalo, da masoretsko hebrejsko besedilo, ki ga imamo v današnjih kritičnih hebrejskih biblijah, sega po svojem današnjem kritičnem sestavu vsaj do 2. stoletja pr.Kr.. Med svetopisemskim tekstom mrtvomorskih rokopisov in tekstom današnjih hebrejskih biblijah ni bistvenih razlik.

Kristjani smo bili vedno prepričani, da je svetopisemski tekst bistveno ali dogmatično nepokvarjen. Vendar nas veseli, da moremo zdaj to tudi znanstveno dokazati. Ko je Jezus prišel v Nazaretu sobotni dan v shodnico in so mu dali knjigo preroka Izaija /prim. Lk 4,16-18/, je bilo besedilo zvitka, ki ga je držal v rokah, že vsaj sto let v bistvu enako temu, ki ga imamo mi v današnjih hebrejskih biblijah. Dokaz temu sta oba qumranska rokopisa knjige preroka Izaija. Eden obsega popoln tekst Izaijeve knjige, drugi pa je okrnjen in ima le odlomke poglavij 10 do 66. Tekst tega drugega rokopisa ima lepšo pisavo. Je bliže masoretskemu tekstu kakor tekst prvega; ima le lažje inačice pravopisnega in slovniškega značaja. To sta torej dva različna teksta ali recenziji, in vendar se bistveno ne razlikujeta niti med seboj, niti v primeri z masoretskim tekstom.

O drugih svetopisemskih knjigah v mrtvomorskih najdbah ni tako velikih tekstov kakor sta oba Izaijeva, ampak krajši odlomki. Toda njih število gre v tisoče in se nanašajo skoraj na vse starozavezne knjige. Skupaj sestavljajo nekakšno tekstnokritično mrežo za vso staro zavezo. Tekstni kritiki pravijo, da je ta okolnost v nekem oziru za tekstno kritiko ugodnejša, kakor če bi imeli celotne rokopise ene ali dveh knjig.

V prvi qumranski votlini so leta 1948 našli med drugim krajše odlomke tretje Mojzesove knjige, napisane s starohebrejskimi črkami. Izvedenci sodijo, da so to najstarejši doslej znani starozavezni teksti. Vendar ne segajo čez 3. stoletje pr. Kr.. Vedeti moramo, da so rabili v qumranski dobi tri tipe pisave: starohebrejsko /feničansko/, hebrejsko kvadratno, in končno, mešanico kvadratne in kurzivne pisave. Važnejše ko to pa je dejstvo, da se omenjeni odlomki iz 3. Mojzesove knjige skoraj popolnoma skladata u ustreznimi masoretskimi teksti.

Skratka, "vkljub vsem menjavam, ki so spremljale transmisijsko svetopisemskega besedila" vzklika M. Burrows, "se je bistvena resnica in volja božja, kakor je razodeta v sv. pismu, ohranila brez potvorbe".³

Seveda pa bi bilo napačno iz tega sklepati, da je v stoletjih pred Kristusom obstajal popolnoma enoten hebrejski tekst sv. pisma. Razlike med prvim in drugim rokopisom Izaijeve knjige iz prve qumranske votline kažejo, da so bili hebrejski teksti sv. pisma, ki so krožili v raznih judovskih občinah verskih, bolj ali manj neustaljeni. Do tega zaključka so prišli izvedenci že prej, na podlagi proučevanja septuaginte in drugih najstarejših prevodov. Vendar niso mogli v vsakem primeru z gotovostjo ugotoviti, ali je razlika nastala zaradi tega, ker se je zmotil prevajalec. Sedaj se bo to lažje ugotovilo.

Vsekako ima svetopisemska kritika teksta danes, po odkritju mrtvomorskih rokopisov, tri sredstva ali tri lestvice, po katerih se vzpenja k svojemu cilju, to je k "prvotnemu stanju" svetopisemskega besedila ali arhetipu stare zaveze. To je, prvič, masoretski tekst, o katerem sedaj smemo reči, da zanesljivo predstavlja hebrejsko besedilo nazaj do 2. stol. pr. Kr.; drugič, grški prevod septuaginte, ki je nastal v 3. in 2. stol. pr. Kr., in o katerem so se tudi našli odlomki v mrtvomorskih najdbah;

tretjič, qumranski teksti, ki zaradi svoje starosti predstavljajo starejšo tradicijo, kakor se moreta z njo ponášati masoretski tekst in septuaginta.

2. Rokopisi in literarna kritika

Literarno kritiko sv. pisma imenujemo tisti del biblične kritike, ki raziskuje jezikovno stran svetopisemskega besedila, sestavo ali kompozicijo spisa, literarne oblike in njegovo poreklo.

"Katoliškemu eksegetu, ki bi hotel sv. pismo umevati in ga razlagati, so že cerkveni očetje, predvsem Avguštin, zelo priporočali, naj se uči starih jezikov in se zateka k izvornim tekstom". Tako Pij XII. v okrožnici "Divino afflante Spiritu". Jezik sv. pisma je hebrejski, aramejski in grški. To so trije instrumenti, tri glasbila, s katerimi so svetopisemski pisatelji izražali navdihnjeno božjo besedo. Jezik pa ni mrtev instrument, in jezikovna pravila niso pravila matematike. Jezik se razvija in spreminja. Tudi hebrejščina časovno različnih knjig sv. pisma ni ista. Jezik svetopisemskih avtorjev iz dobe po ujetništvu je drugačen ko klasična hebrejščina preroka Izaija.

Mrtvomorski rokopisi so pisani v hebrejskem jeziku, tako rokopisi Izaijeve knjige, odlomki pentatevha in drugih knjig; pisani so v aramejskem jeziku, na primer odlomki iz Daniela, Tobija; pisani so v grškem jeziku, na primer odlomki iz malih prerokov in knjige Modrosti. Prav tako so pisani v hebrejskem, aramejskem in grškem jeziku rokopisi izvenbiblijskih spisov, to je apokrifnih in qumranskih, razna pisma, pogodbe in zgodovinske listine.

Vsi ti dokumenti, ki so prišli z mrtvomorskimi rokopisi na dan, pomenijo bogato zakladnico za primerjalni študij biblične hebrejščine, aramejščine in grščine.

Med drugimi prvinami biblične literarne kritike se danes pripisuje posebna važnost literarnim vrstam. Vzrok temu so izsledki orientalske arheologije, orientalistike in zgodovine starih vzhodnih narodov vobče. Papež Pij XII. je v prej omenjeni okrožnici posvetil vprašanju bibličnih literarnih vrst dvakrat toliko prostora kakor

kakor vprašanju tekstne kritike. "Nujno je treba, da se ekseget nekako v duhu povrne v tista davna stoletja Vzhoda, da s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved razloči in spozna, katere literarne vrste, kakor pravijo, so pisatelji one starodavne dobe hoteli uporabljati in jih v resnici uporabljali. Stari vzhodni narodi namreč svojih misli niso vedno izražali z istimi oblikami in na isti način, kakor dandanes mi, marveč na način, ki je bil med ljudmi v njihovem času in na njihovem kraju v navadi".⁴

Kaj je literarna vrsta? To je način mišljenja in izražanja, urejen po pravilih, veljavnih v določenem okolju in času. Sv. pismo je bilo napisano po ljudeh in za ljudi. Človeški avtorji sv. pisma so se držali splošnih oblik mišljenja in izražanja, ki jih je predpisovala navada časa in okolja, v katerem so živeli. Oblike, v katerih razni ljudje raznih časov izražajo svoje misli, svoje hotenje in svoja čustva, so mnogotere in spremenljive, podobno, kakor oblike v modi oblačenja. Zato ni dovolj, da poznamo besedni zaklad in slovniška pravila svetopisemskih jezikov. Vsaka misel hagiografa je zgrajena v neki splošni strukturi, ki jo pogojuje in določajo razumski, psihološki in socialni činitelji. Kajti vsako pravo literarno delo je v bistvu dialog med avtorjem spisa in družbo njegovega časa. Zato literarne oblike niso samo svojevoljni proizvodi avtorjevi, marveč socialni pojavi, in kot taki znamenja zgodovinskih, kulturnih in socialnih razvojnih sprememb.

Iz tega pa sledi, da je treba študirati in poznati "zgodovino, arheologijo, etnologijo in druge vede", če hočemo ta znamenja brati, ali, kakor pravi Pij XII., če naj "razločimo in spoznamo, katere literarne vrste so pisatelji one starodavne dobe ... uporabljali". Teh literarnih vrst "ekseget ne more kar vnaprej določiti, ampak samo po natančnem preiskovanju starih vzhodnih slovstev". Literarne oblike, ki so jih uporabljali pisatelji določene zgodovinske dobe, prav spoznamo in razumemo le, če smo se seznanili z duhom tistega časa, z njegovim mišljenjem, razmerami in problemi.

To velja za vse stare vzhodne narode in njihova slovstva, torej tudi za Izraelce. Izvoljeno ljudstvo ni živelo nekje izolirano od zgodovine in geografije, ampak na ozemlju, po katerem so se prelivali zgodovinski tokovi mnogih

visoko civiliziranih starih narodov. Tem tokovom je bil Izrael izpostavljen več ko tisoč let, ko je nastajala njegova svetopisemska literatura.

Danes so nam znana in dostopna slovstva starih vzhodnih narodov tako imenovanega "rodovitnega polmesca", ki obsega ozemlje Mezopotamije, Sirije, Palestine in Egipta. Literarne vrste staromezopotamskega in staroegiptskega slovstva so bile mnogovrstne. To so mitološki, epični, legendistični, pravni in zgodovinski teksti; dalje liturgični ali obredni in molitveni ter magistični teksti; potem poučna in modrostna literatura; žalne in svetne pesmi, dialogi, pisma, satire itd.⁵

Odkar so bibliclistom znane te in druge literarne oblike v slovstvih starega Vzhoda, jim je mogoče, da sistematično proučujejo in ugotavljajo tudi literarno strukturo sv. pisma, njegove literarne vrste. Ta študij danes še ni dokončan in ne dokončen. Zato bibliclisti pozdravljajo vsak prispevek, ki jim v tej smeri pomaga pri njihovi nalogi.

In mrtvomorski rokopisi jim brez dvoma pomagajo. Opozorim naj le na svojevrstno literarno obliko, ki je nastala v dobi po ujetništvu in ki je za razlago poznejših knjig sv. pisma kaj važna. To je tako imenovani midraš.

Po svojih koreninah sega midraš nazaj v dobo po Ezdru. Ljudstvo stare zaveze, se pravi, vodilni med vernimi in pobožnimi, so začeli mnogo preišljevat i Mojzesovo postavo in preroke. Eksegeza, ki je iz tega preišljevanja zrasla, ni bila znanstvena eksegeza v našem, modernem pomenu besede, ampak praktična, usmerjena na vprašanje: Kako je treba božjo besedo kot normo in pravilo vere in morale udejestviti v življenju. Tu pa je nastalo vprašanje: kaj svete knjige pravzaprav predpisujejo, kaj učijo? To raziskuje midraš /od glagola daraš - iskal je/. Midraš ne raziskuje sv. pisma z namenom, da odkrije in ugotovi, kdo je knjigo napisal, in v kakih okoliščinah, ampak hoče dognati, kaj zahteva božja beseda, zapisana v sv. pismu, od človeka sedaj, kaj pomeni v tem času. Midraš išče v svetopisemskem tekstu njegovo življensko vrednost, išče v njem smisel, ki ima aktualen odnos do problemov razlagalčevega časa.

Po svoji obliki se deli midraš v tri vrste: a. Halaka /halak - šel je/, to je midraš, ki skuša izluščiti v Mojzesovi postavi pravne napotke za ravnanje. b. Haggada

/higgid - učil je/ ima za cilj pouk in razvedrilo na versko-moralni in liturgični podlagi. c. Pešer / razlaga/ - izraz, ki ga srečamo v qumranskih spisih - je oblika midraša, ki obravnava preroške tekste sv. pisma. Pešer hoče božjo besedo aktualizirati, s tem, da pojasnjuje, kako se je božja beseda uresničila. v dogodkih bližnje preteklosti in se uresničuje v sedanjosti, da se iz tega spozna, kaj bo sledilo zatem.

Zgled tovrstnega midraša je qumranski komentar h knjigi preroka Habakuka /strokovna označba 1QpHab, t. j. rokopis iz qumranske votline št. 1, ki vsebuje pešer h knjigi preroka Habakuka/. Pešer Habakuka razlaga prvi dve poglavji knjige tega preroka. Habakuk je živel v drugi polovici sedmega stoletja pr. Kr. Njegova knjiga - ima samo tri poglavja - nas vodi v čas, ko je vladal v Babilonu kralj Nabuhodonosor /605-562 pr. Kr./. Knjiga je dialog med prerokom in Bogom o problemu božje previdnosti oziroma pravičnosti v življenju narodov in njihovih voditeljev.

Prerok se v začetku knjige pritožuje Bogu zaradi notranjega nasilja, to je brezpravnosti v Judeji /1, 2-4/. Sledi božji odgovor preroku: prišla bo kazen nad Judejo - kaldejska invazija /1,5-11/. Prerok se drugač pritožuje - sedaj pa zaradi zunanjega, to je kaldejskega nasilja: Kaldejci samovoljno segajo preko meja pravične kazni /1,12-17/. Božji odgovor se glasi: "Pravični bo živel iz vere" /2,4/, t. j. po svoji zvestobi Bogu, v tem ko bo kaldejski zavojevalec, ki se je napihnil, uničen /2,1-4/. Sledi petkratni "gorje" zoper Kaldejce /2,5-20/. Tretje poglavje /3,1-18/ opeva končno božjo zmago.

1/3
Qumranski razlagalec aktualizira Habakukovo prerokbo tako, da jo postavlja v svoj čas in dodeljuje svojim sodobnikom vloge, ki jih je prerok Habakuk namenil antagonistom judovsko-kaldejskega spopada. Vrsto za vrsto navaja tekst preroka in dostavlja svoj komentar; na primer:

Habakuk: "Glejte, obujam Kaldejce, srdito in naglo ljudstvo ..." /1,6/. Komentar: "To pomeni Kitijce, hitre in hrabre bojavnike, ki mečejo s prestola kralje in jih podvrgujejo Kitijcem. Polaste se mnogih dežel in ne verujejo v božje odredbe ... Prihajajo po lahkih poteh, rušijo in plenijo zemeljska mesta, ker je rečeno, "da se polasčajo bivališč, ki niso njihova" /Hab 1,6b/. - Habakuk: "In Gospod je odgovoril in mi dejal: "Napiši vide-nje in razločno začrkaj na plošče, da bo z lahkoto bral,

kdor bo bral" /2,2/. Komentar: "To pomeni učitelja pravičnosti, kateremu je Bog razodel vse skrivnosti besed svojih služabnikov prerokov". - Habakuk: "Ali ne začno takrat vsi zoper njega zabavljice? In poreko: Gorje mu, kdor zase kupiči, kar ni njegovo!" /2,6/. Komentar: "To pomeni brezbožnega duhovnika, ki je v začetku svoje službe nosil ime po pravici. Ko pa je začel kraljevati nad Izraelom, se je njegovo srce napihnilo, in zapustil je Boga in izdal božje zakone zavoljo bogastva. Prilaščal si je bogastvo narodov in kupičil napake in krivice; zagrešil je gnusobo v umazaniji nečistosti".⁶

Kdo je bil "učitelj pravičnosti", že vemo: duhovni voditelj in verjetno ustanovitelj gumranske družbe. "Brezbožni duhovnik" /ha-kohen ha-raša/ je bil njegov nasprotnik in preganjalec. Precej verjetna domneva ga istoveti z Jonatanom /160-142 pr.Kr./, naslednikom Juda Makabejca.⁷

Novejši bibličisti opozarjajo, da proučevanje midraša ni brez koristi za eksegezo sv. pisma. Midraš rad poudarja božji izvor sv. pisma. Sv. pismo je božja beseda. Zato je jasno, da ima absolutno, za vse čase aktualno vrednost in da torej vsebuje na nek način odgovor na vprašanja in probleme vsakega časa. Zaradi tega midrašistu oseba hagiografa kot takega ni važna, in rad strne več spisov sv. pisma pod imenom enega avtorja: postava je Mojzesova, psalmi so Davidovi, modrost je Salomonova. Pač pa ima čut za to, da vidi enotnost in kontinuiteto v sv. pismu. Zato vsak tekst soočujes celoto božjega razodetja, kakor ga pozna iz sv. pisma in zgodovine.

To nam pomaga bolje razumeti starozaveznega človeka v perzijski in helenistični dobi, in njegov odnos do sv. pisma. V tej dobi pa je nastala večina knjig stare zaveze. Mrtvomorski rokopisi torej niso brez pomena za literarno kritiko sv. pisma.

3. Rokopisi in zgodovinska kritika

Sv. pismo ni knjiga zasebnega avtorja, namenjena ozkemu krogu ljudi, ampak slovstveno delo globoko socialnega značaja, ki je pod posebnim božjim vplivom raslo v določene

NEM zemljepisnem, gospodarskem, političnem in kulturnem okolju, in ima svoj jezik, svoje literarne forme, svoj način mišljenja in svoje poglede na svet in človeka.

Ekseget, ki hoče to delo razumeti in pravilno razlagati, se mora prej poglobiti v njegovo zgodovinsko okolje in pretehtati njegovo zgodovinsko sredino, dejstva in dogodke, ki jih navaja, in njegov nauk, ki ga podaja. Zgodovinska metoda v eksegezi zahteva, da se vsak sveto-posemski tekst, ako ga hočemo pravilno razložiti, postavi v njegovo zgodovinsko okolje. Danes je to tem bolj potrebno, ker sv. pismo ni več podobno osamjeni gori na mezopotamski ravnini, ampak je kakor sinajska gora, ki jo obdajajo od vseh strani druge visoke gore. Hočem reči, sv. pismo je slovstvo med slovstvi starega Vzhoda in zato odprto in dostopno za primerjalni kritični študij.

Osrednje vprašanje zgodovinske kritike sv. pisma je oseba in okolje hagiografa. "Razlagalec naj se z vso skrbjo, ne da bi pustil v nemar kako odkritje, ki so ga prinesla novejša raziskavanja, potrudi, da dožene, kakšen je bil značaj in kakšne so bile življenske prilike svetega pisatelja, v kateri dobi je deloval, katere pisane ali ustne vire je uporabljal in kakšen je način njegovega pripovedovanja" /Pij XII., *Divino afflante Spiritu*, EB 557/. To je brez dvoma mnogo težja naloga, kakor se na prvi pogled zdi. Toda ni je mogoče obiti.

Ker pisatelj sv. pisma ni samo eden, ampak jih je več in so živeli v razdobju mnogih stoletij, moramo te "življenske prilike" svetih pisateljev motriti na temelju in v povezavi gospodarskega, socialnega in političnega razvoja ter v okviru časovnih miselnih in religioznih tokov. Za razumevanje knjige ni vseeno, ali je njen avtor živel v času splošnega narodnega blagostanja ali pomanjkanja ali kričeče socialne in ekonomske neenakosti, ali se je narod čutil politično neodvisnega in svobodnega, ali pa je bil v svoji svobodi ogrožen ali zaslužjen. Tudi ni vseeno, kakšno mišljenje je prevladovalo takrat v vodilnih plasteh ljudstva in kakšno med drugimi sloji. V tem oziru se je obličje izraeleske dežele in njegovega ljudstva vsako stoletje spremenilo.

Papež Pij XII. izraža v omenjeni okrožnici upanje, "da bo tudi naš čas mogel nekaj prispevati k temu, da se

bodo svete knjige še temeljiteje in natančneje razlagale" /EB 555/. Kot razlog za to navaja: "Razlagalci prejšnjih stoletij so namreč mnoge stvari, zlasti take, ki spadajo v zgodovino, komaj kaj ali nezadostno razložili, ker so jim manjkali skoraj vsi podatki, ki so potrebni, da bi jih mogli bolj natančno pojasniti" /ibid/. S tem istočasno ugotavlja, da današnjemu eksegetu ustreznih podatkov za zgodovinsko kritiko sv. pisma ne primanjkuje. Res je orientalska arheologija zadnjih sto let spravila na dan toliko gradiva, da je naše zgodovinsko obzorje bibličnih časov močno razširila in poglobila.

Kaj so prispevali mrtvomorski rokopisi za zgodovinsko biblično Kritiko? Ko sta Brownlee in Trever leta 1948 poslala iz Jeruzalema vodilnemu ameriškemu orientalistu in arheologu, W.F. Albrightu, prve posnetke qumranskih rokopisov, da bi povedal o njih svoje strokovno mnenje, je ta odgovoril, da je ta "najdba največje odkritje rokopisov v modernih časih".

V dveh glavnih ozirih so mrtvomorski rokopisi za zgodovinsko kritiko sv. pisma nad vse pomenljivi, Prvič, ker so osvetlili zgodovino hebrejske biblije v njeni predmasoretski dobi, drugič, ker so vrgli novo luč na neposredno zgodovinsko in versko ozadje pokrajine in dobe, v kateri se je rodila nova zaveza.

a. K prvi točki bi razen tega, kar sem omenil že v zvezi s tekstno in literarno kritiko, dodal še to, da mrtvomorski rokopisi pomagajo določiti čas nastanka nekaterih knjig sv. pisma stare zaveze. Navedel sem besede Pija XII., s katerimi poudarja, kako važno je, da razlagalec dožene, "v kateri dobi je deloval" ta in oni sveti pisatelj, se pravi, v kateri dobi je nastala ta in ona svetopisemska knjiga. Vemo pa iz introdukcije, da je to za marsikatero svetopisemsko knjigo stare zaveze še vedno zavito v meglo negotovosti. Mrtvomorski rokopisi nam pomagajo to meglo tu in tam nekoliko razredčiti. Dva zgleda.

V četrti qumranski votlini so našli štiri rokopisne odlomke knjige Ekleziasta ali Pridigarja. Paleografski izvid teh odlomkov je pokazal, da so rokopisi nastali okrog 150 pr. Kr., in da sam nastanek knjige sega nazaj v 3. stoletje pr. Kr. S tem se je omajala podmena tistih bibličnih kritikov, ki so stavili nastanek Pridigarja v konec 2. stoletja ali še bliže.

Iz iste četrte votline izvira tudi začetek aramejskega zvitka ki ima napis "Nabonidova molitev". Molitev se glasi: "Besede molitve, ki jo je molil Nabonid, asirski in babilonski kralj, veliki kralj, ki ga je zadela v mestu Teima, po določbi Boga Najvišjega huda bolezen. Udarila me je huda bolezen / šn' - izraz za Jobovo bolezen/, za dobo sedmih let in bil sem odstranjen daleč od ljudi. Toda ko sem se izpovedal svojih grehov in svojih napak, mi je Bog poslal preroka. To je bil eden izmed judovskih izgancev v Babilonu. Dal je pojasnilo in pismeno določil, da dam čast in veliko slavo Bogu Najvišjemu. Tudi je pisal: Ko te je udarila huda bolezen, v mestu Teima, po odredbi Boga Najvišjega, skozi sedem let, si molil bogove, narejene iz srebra in zlata, iz bronca, železa, lesa, kamna, ila itd." J.T. Milik misli, da je ta zgodba, ki vsebuje zgodovinske prvine /Nabonid, poslednji novobabilonski kralj, in njegovo sedemletno bivanje v oazi Teima/, bila podlaga in vir avtorju Danielove knjige, ko je opisal bolezen "Nabuhodonoscrjevo".

Kakor znano, je bilo vprašanje nastanka Danielove knjige dolgo zavito v kar gosto meglo. Zdaj pa se vedno bolj uveljavlja hipoteza, da je ta knjiga v sedanji obliki nastala v 2. stol. pr. Kr., to je v makabejski dobi, in da je po svoji literarni obliki hagadični, t. j. poučni midraš, v katerem je avtor uporabil nekatere starejše, zgodovinske prvine. To domnevo utrjuje navedena qumranska Nabonidova molitev.

b. Historična kritika nam odpira pogled v skrite globine preteklosti. Kritika pomeni raziskovanje in presojanje. Za to so potrebni pisani dokumenti. Kjer manjkajo zgodovinske listine, tam stvarna kritika ni mogoča in se poraja bolj ali manj subjektivno domnevanje.

Izredni pomen in važnost mrtvomorskih rokopisov je v tem, da so dali zgodovinarjem in biblicistom na razpolago množstvo izvirnih pisanih dokumentov za določeno zgodovinsko razdobje, to je za čas, ko je stara zaveza nehala pisati od Boga navdihnjene svete knjige, do časa, ko so začeli nastajati spisi sv. pisma nove zaveze. To razdobje je trajalo več ko sto let in je bilo gotovo najvažnejše v celotni zgodovini sv. pisma.

Ker za to dobo nimamo svetopisemskih knjig, smo navezani na poročila svetih pisateljev. Poglavitno delo v tem

oziru je "Judovska vojna" Flavija Jožefa iz prvega stoletja po Kr. Flavij Jožef je v tem delu dejanski opisal judovsko zgodovino od makabejske vstaje /166 pr.Kr./ do konca prve judovsko-rimske vojne, ki je končala z razdejanjem Jeruzalema in templja. To je brez dvoma dragocen vir, iz katerega črpamo podatke za dobo, ki nas tukaj zanima. Knjiga slučajno zajema isto razdobje, v katerem je nastala, delovala in končala družba esenov v Qumranu.

Vendar "Judovska vojna" ne more nadomestiti izvirnih judovskih dokumentov iz te dobe. Teh pa doslej ni bilo. Ne zato, ker vobče niso obstajali, ampak zato, ker so judovski voditelji v dobi po razdejanju templja v prvi judovsko-rimski vojni kodificirali pravila za življenje in vero, določili - in omejili - kanon starozaveznih svetopisemskih knjig, vse drugo obstoječe slovstvo, ki se ni skladalo z linijo judaizma te dobe, pa so deloma zatrli, deloma obsodili v molk in pozabo. Zgodovinarji naših stoletij so se vedno zavedali, da je bila v judovstvu pred razdejanjem templja mnogo večja dejavnost, razčlenjenost in raznolikost kakor potem. Jožef Flavij opisuje v "Judovski vojni" delovanje raznih judovskih verskih in političnih gibanj in strank, posebno farizejev, saducejev in esenov, Ni dvoma, da je nastalo v dobi Makabejcev do razdejanja templja mnogo apokrifnih spisov. To slovstvo bi bilo neposredni vir za spoznavanje verskih in političnih skupin v judovstvu. Tako pa nam poročajo o njih pisatelji, ki tem skupinam niso bili naklonjeni, in ki so njihove spise, kolikor so se ohranili, bolj ali manj po svoje prikrojevali. Kristjani na primer so nekatere apokrifne spise ali njihove prevode deloma "pokristjanili".

Posledice tega in takega procesa so bile škodljive za biblično kritiko. Ker se je po razdejanju templja ohranilo samo uradno judovsko slovstvo, ki je stalo na črti farizejske tradicije, je nastal videz, da zija prepad med judovstvom zadnje dobe pred Kristusom in samim prvodobnim krščanstvom. Ta videz prepada se je potem prenesel tudi na odnos med staro in novo zavezo.

Škodljivost te napačne zgodovinske perspektive se je pokazala v jasni luči v naših dneh, namreč z odkritjem mrtvomorskih rokopisov. Qumranski rokopisi so literarni proizvod verske judovske skupine, ki je živela in delovala v dobi pred razdejanjem templja; živela in delovala je v času, ko je že prenehala starozavezna inspirirana slovstvena dejavnost in ko se še ni začela novozavezna svetopisemska dejavnost. Zdaj pa začudeni ugotavljamo, da veje iz spisov te qumranske skupine neko ozračje, ki je v mnogočem nena-

vadno blizu evangeljskim pojmom in idealom. Qumranski spisi odgrinjajo novo podobo o razmerju med staro in novo zavezo, ki je doslej nismo bili vajeni. Ti spisi razodevajo presenetljive zamisli o odrešenju, o njegovem smislu in sredstvih; njihov slovar je podoben krščanskemu; njihovo življenje in organizacija ni daleč od življenja in organizacije prve krščanske cerkve; njihova pobožnost je globoka in iskrena.

To odkritje je spravilo današnje Jude v zadrego, nekatere kristjane pa v zmedo. Jude v zadrego zato, ker vidijo, da so njihovi predniki iztrgali tako lep list iz svoje zgodovine in ga vrgli v pozabo, kristjane pa v zmedo, ker se jim zdi, da sij iz Qumrana zmanjšuje svetlobo s krščanske Golgote. Toda judovska zadrega je morda razumljiva in utemeljena, nikakor pa ni utemeljena zmeda nekaterih kristjanov. Posluhnimo, kaj pravi komparativna teološka kritika.

4. Rokopisi in teološka kritika

Teološka kritika sv. pisma je kritika svetopisemskega smisla. V sv. pismu ločimo dvojni smisel: dobesedni in tipični ali duhovni. Okrožnica "Divino afflante Spiritu" zahteva: Glavna skrb razlagalca mora biti, da "jasno spozna in razloži, kateri je tako imenovani dobesedni pomen svetopisemskih besed". Cilj tega prizadevanja je, spoznati, kakšen je teološki nauk posameznih knjig ali mest v stvarih vere in npravnosti". Dalje pa iz sv. pisma tudi "ni izključen vsak duhovni pomen. Ker se je namreč v stari zavezi povedalo ali zgodilo, je Bog v svoji neskončni modrosti tako uredil in razporedil, da so pretekle stvari na duhoven način pomenjale to, kar se bo v novi zavezi milosti uresničilo. Kakor je torej ekseget dolžan poiskati in razložiti tako imenovani dobesedni pomen besed, ki ga je sveti pisatelj nameraval in izrazil, tako mora tudi duhovnega, če je le gotovo, da prihaja od Boga" / EB 550-553/.

Sv. pismo, tako stare kot nove zaveze, je knjiga božjega razodetja. Med staro in novo zavezo ni prepada. To je eno in isto drevo božje besede. Stara zaveza so korenine in deblo, nova zaveza je cvet in sad. Stara zaveza je več

nego zgolj sv. pismo stare zaveze, enako kot je nova zaveza več nego zgolj sv. pismo nove zaveze. Stara zaveza je obsegala vse izvoljeno ljudstvo, kakor nova zaveza zajema vso Cerkev. Stara zaveza je priprava na odrešenje, nova zaveza je njegovo uresničenje in nadaljevanje. Če pa je bila stara zaveza priprava na novo zavezo, ta priprava ni prenehala v trenutku, ko so prenehale nastajati inspirirane knjige stare zaveze. Priprava na odrešenje se je nadaljevala v ljudeh in po ljudeh, tudi po njihovih spisih, čeprav ti spisi niso prišli v seznam ali kanon inspiriranih knjig.

Te resnice in to stanje stvari moramo imeti pred očmi, ko se lotevamo teološke kritike mrtvomorskih spisov. Tedaj nas ne bodo vznemirili, marveč bodo le poglobili našo vero v Jezusa Kristusa in njegovo Cerkev.

Qumranska družba in Janez Krstnik

Ko prebiramo qumranske spise in jih primerjamo z evangelijski, se najprej ustavimo pri osebi Janeza Krstnika, ki ga v vseh evangelijskih srečamo na začetku Jezusovega javnega delovanja.

Če gledamo Janeza Krstnika z zornega kota qumranskih spisov, se nam prvi trenutek zazdi, kakor da je ta nenavadni, skrivnostni mož prišel iz Qumrana. Kraj njegovega delovanja, kjer je oznanjeval pokoro in krščeval, je bil "v judejski puščavi" /Mt 3,1/. Ako pogledamo na zemljevid, kamor stavi izročilo Janezovo krščevanje, vidimo, da je to blizu Jordanovega izliva v Mrtvo morje, kakih deset kilometrov severovzhodno od Qumrana. Qumran je bil ob času Janezovega nastopa naseljen. Tu so živeli mnogi ljudje, prav tako trdo, spokorno življenje, kakor Janez Krstnik. Težko si je misliti, da bi Janez, h kateremu so ljudje prihajali iz vseh krajev Svete dežele, ne vedel za qumranske askete in ne imel z njimi nobenih stikov.

Kako je sploh prišel Janez Krstnik v to "judejsko puščavo?" Janez je bil iz duhovniške družine. Njegov oče,

Zaharija, je bil duhovnik iz Abijeve vrste, in njegova mati Elizabeta izmed Aronovih hčera /Lk 1,5/. Starša sta Janeza že kot otroka poslala v vzgojo nekam - v puščavo: "Otrok pa je rasel in se krepil v duhu; in bil je v puščavi do dneva, ko se je prikazal v Izraelu" /Lk 1,80/. Poglejmo v Qumran. To je bila izrazito duhovniška ustanova. Vodili so jo duhovniki, "Sadokovi sinovi", kakor je bil Zaharija, Janezov oče. Qumranski asketi so sprejemali kandidate v dveletni noviciat. Ker so bili sami večinoma brez družin, je pač verjetno, da so sprejemali v vzgojo že tudi dečke. Ali ni morda tudi Janez preživel kaj časa pri njih? Ali ga nista starša dala morda qumranskim duhovnikom v vzgojo, in je bil pri njih "v puščavi"?

Janez Krstnik je začel svojo spokorniško propoved v puščavi z besedami preroka Izaija, ki pravi: "Glas vpijočega v puščavi: Pripravite pot Gospodovo, izravnajte njegove steze" /Mt 3. : Iz 40,3/. Prav te besede iz knjige preroka Izaija pa so bile tudi temelj in program qumranske skupnosti. "Sadokovi sinovi" so se zato naselili v puščavi, da bi izpolnili to prerokovo naročilo; njihovo življenje je bilo posvečeno molitvi in študiju postave /1 QS VIII, 13-15/.

K Janezu Krstniku je prihajal "Jeruzalem in vsa Judeja in vsa pokrajina ob Jordanu; spovedovali so se svojih grehov ter se mu dajali krstiti v Jordanu" /Mt 3,5/. Pri njem "je vse ljudstvo prejemale krst" /Lk 3,21/. Tudi v Qumranu je bila neka vrsta krščevanja v navadi. Pri odkopavanju qumranskih ruševin so našli številne cisterne, več, kakor bi jih bilo treba za samo oskrbo pitne in kuhinjske vode. Toda v njihovih spisih beremo, da se je kandidat ob vstopu v zavezo qumranske družbe "očistil v vodah, določenih za očiščevanje od nečistosti", in da so tudi sicer gojili mnoga obredna očiščevanja z vodo /1QSIV, 14/.

To so glavne sličnosti med Janezom Krstnikom in qumranci. Razni avtorji, ki o tem razpravljajo, naštevajo še več drugih, ki pa v bistvu ne spremene slike.

Kako razložiti te sličnosti? Mislím, da ne bo posebnih težav.

Prvič. Tako Janez Krstnik kakor qumranci spadajo v staro zavezo. Stara zaveza pa je priprava na novo zavezo. Janez in qumranski menihi so si bili edini v tem, da se je treba na "Gospodov" prihod pripraviti s spreobrnjenjem

srca, z molitvijo in pokoro. To je vedelo in razumelo tudi verno izraelsko ljudstvo. Janez Krstnik in možje v Qumranu so bili iz duhovniških družin, v katerih so bile starozavezne preroške tradicije žive. Zato je razumljivo, da so imeli mnoge podobne nazore v svojem mesijanskem pričakovanju, brez ozira na to, ali je Janez Krstnik poznal qumransko teologijo ali ne.

Drugič. Gotovo je, da kraj Janezove pridige in krščenja ni bil daleč oddaljen od Qumrana. Ali je Krstnik preživel svojo mladost v qumranski skupnosti in v njej dobil svojo asketično vzgojo, ni mogoče z gotovostjo reči, vendar je možno in skoraj verjetno.

Tretjič. Popolnoma pa je izključeno, da bi bil Janez Krstnik nastopil svojo službo spokornega pridigarja in Mesijevega predhodnika ob Jordanu kot eksponent ali pooblaščen zastopnik qumranske družbe. Iz evangeljskih poročil je videti, da je "Bog govoril Janezu, Zaharijevemu sinu, v puščavi" /Lk 3,2/, torej, da je imel od Boga svoje poslanstvo, in da je to poslanstvo prejel v svoji moški dobi, ko je sam zase živel v puščavi, "v petnajstem letu vladanja cesarja Tiberija, ko je bil Poncij Pilat upravitelj v Judeji ..." /Lk 3,1/.

Četrto. Čeprav je imel Janez Krstnik marsikaj skupnega s qumranskimi eseni, vendar se od njih bistveno razlikuje. Janez Krstnik ni bil esen. Okrog sebe je zbiral svoje lastne učence, različne od esenov /Jn 3,25/. Njegova pridiga se obrača na vse ljudstvo. "K njemu je prihajal Jeruzalem in vsa Judeja in vsa pokrajina ob Jordanu" /Mt 3,25/. Prihajali so k njemu vsi stanovi, izobraženi in preprosti, cestinarji in vojaki. To je popolnoma v nasprotju z duhom in predpisom qumranske družbe in njenega Pravila. Qumranska družba je bila zaprta skupnost asketov. Njihovo pravilo je velevalo: "Vse otroke luči ljubiti ... a sovražiti vse otroke teme ..." /1QS/1. Otroci luči pa so bili po njihovem prepričanju samo oni, člani "nove zaveze".

Razlika je torej očitna in bistvena. To ni samo razlika, to je nasprotje. Qumranci delijo ljudi v dve vrsti: izvoljene in zavržene; ene je treba ljubiti, druge sovražiti. Janez Krstnik pa ne dela razlik med ljudmi. Ne označuje sovraštva in nikogar vnaprej ne izključuje iz božjega kraljestva. Tudi farizeje, ki jih sicer ostro prijema,

poziva k pokori: "Obrodite vreden sad pokore" /Lk 3,8/. S tem jim že tudi pove, da še niso od Boga zavrženi. Pove pa tudi, da se ne strinja s Qumranskim Pravilom, ki pravi: "Vse ljubiti, kar je /Bog/ izvolil, a sovražiti vse, kar je zavržel" /1QS1/.

Qumranska družba in Jezus Kristus

a. Glavni vzrok, zakaj vlada v svetu tako zanimanje za rokopise, ki so jih našli v prvi qumranski votlini, je nedvomno v tem, ker so sprožili vprašanja o neposrednem zgodovinskem ozadju krščanstva.

Qumranski spisi kažejo, da so imeli eseni v svojem "učitelju pravičnosti" ali "pravičnem učitelju" / more ha-cedeq/ izredno osebnost, osebnost formata starih pre-rokov. To samo na sebi ne bi moglo biti nič razburljivega. Toda eden izmed najuglednejših orientalistov, A. Dupont-Sommer, je proglasil qumranskega učitelja pravičnosti za Jezusov model in pralik. Da, postavil ga je takorekoč na isto raven z Jezusom. "Galilejski učitelj, tak, kakor nam ga slikajo spisi nove zaveze, je videti v mnogih ozirih čudovita reinkarnacija učitelja pravičnosti".¹⁰ To je zapisal sorbonski profesor leta 1950. V poznejših spisih je to svojo trditev sicer nekoliko ublažil, vendar je njegova paralela med "učiteljem pravičnosti" in "galilejskim učiteljem" šla v svet, in drugi so poskrbeli za njeno popularizacijo. Pozneje mu je sledil še drug priznani učenjak, M. Allegro, član mednarodne ekipe za proučevanje mrtvomorskih rokopisov /prim. str. 4/, ki je svoje misli o tem priobčil februarja 1956 v londonskem "Time-Magazine-u" in zatem v knjigi "The Dead Sea Scrolls". M. Allegro zbuja vtis, kakor da je Jezusovo življenje samo legenda, ki jo je inspiriral zgled qumranskega "učitelja pravičnosti".

Seveda so taki nazori zbudili pozornost, in tudi plodna tla, pri ljudeh, ki si take hrane žele. Pri vsem tem je stvar nekoliko zapletena zaradi tega, ker tekst Habakukovega komentarija, ki tukaj prihaja odločilno v poštev, tekstno-kritično ni neoporečen, se pravi, tu in tam je okrnjen in nekateri izrazi imajo več pomenov in se lahko tolmačijo različno. In zdi se, da prav na take tekste zidata Dupont-Sommer in Allegro svoje podmene.

Qumranski komentar k 2,7-8 Habakuka ima na primer tale okrnjen tekst razlage: "To pomeni duhovnika, ki se je uprl...kaznovan je bil z obsodbo brezbožnosti in maščevali so se nad njegovim telesom mesa". Dupont-Sommer je na to pomanjkljivo qumransko besedilo zgradil svojo teologijo učlovečenja učitelja pravičnosti. "To mesto očitvidno namiguje na trpljenje učitelja pravičnosti. Bil je sojen, obsojen, kaznovan; očitvidno je to bilo božje bitje, ki se je "učlovečilo" zato, da živi in umrje po načinu ljudi". Po Dupont-Sommerovi razlagi je torej subjekt stavka učitelj pravičnosti, ne brezbožni učitelj, kakor razumejo drugi strokovnjaki. In rečenica "telo mesa" po njegovi razlagi pomeni, da je bil učitelj pravičnosti božje bitje, dasiravno po mnenju drugih ta izraz ne vsebuje niti sledu pomena o kakem "božjem bitju", ampak pomeni navadno človeško telo /prim. Sir 23,17 grški tekst - Kol 1,22/.

Komentar k Hab 2,15 pravi: "To pomeni brezbožnega duhovnika, ki je preganjal učitelja pravičnosti v navalu svoje jeze v kraju njegovega eksila. V času praznika počitka, na spravn dan, se jim je pokazal, da bi jih pogoltnil /ali: zapeljal/ in jih spravil k padcu na dan posta, ob njihovem sobotnem počitku". Verjetna razlaga tega teksta je ta /M.S. Talmon/: Brezbožni duhovnik, po vsej priliki veliki duhovnik v Jeruzalemu, je prišel uradno v Qumran. Šlo je za vprašanja liturgičnega koledarja, glede katerega so bili qumranci navzkriž z Jeruzalemom. Spomnimo se, kako so Judje pošiljali odposlanstvo duhovnikov k Janezu Krstniku, da bi dobili od njega pojasnilo o sebi.¹¹

Dupont-Sommer pa misli, da se gornji tekst komentarja nanaša na učitelja pravičnosti in da govori o njegovem vstajenju ali prikazanju po smrti, da bi kaznoval Jeruzalem zaradi njegovih zločinov. Pri tem se opira na izraz "se jim je pokazal" /YPI/, ki ga prevaja: "se jim je prikazal", češ, izraz ypj se rabi v stari zavezi za Jahvejeve teofanije. To je sicer res, a prav tako je res, da se rabi tudi za ljudi, v pomenu: pojaviti se, pokazati se /Sir 12,15/.

lan. Ker ni v okviru tega sestavka ni mogoče iti v podrobno analizo zadevnih qumranskih tekstov, naj navedem strnjeno, kompetentno sodbo, ki jo je o tem napisal p.Roland

de Vaux, rektor Biblične šole v Jeruzalemu, vodilni francoski specialist, ki je vodil arheološka izkopavanja v Qumranu in votlinah, in stoji na čelu mednarodne ekipe učenjakov v Jeruzalemu, ki ji je poverjeno proučevanje in objava mrtvomorskih rokopisov /prim. str. 4/.

4 v R. de Vaux je /novemberski številki mesečnika "La Table Ronde", leta 1956, priobčil članek o mrtvomorskih rokopisih /str. 73-84/, v katerem piše med drugim: "Mrtvomorski rokopisi nam nadomeščajo celo slovstvo v hebrejskem in aramejskem jeziku, ki je v celoti izginilo, ali se je ohranilo le v prevodih, a katerih izvor ali točnost se ne da preveriti. Odkrivajo nam versko gibanje v judaizmu, o katerem smo komaj slutili. In zgodovina tega gibanja, ki ji sledimo približno od 100 pr. Kr. do 68 po Kr., daje okvir epohi, v kateri je živel Jezus, v kateri se je oznanjal evangelij in v kateri je bila ustanovljena Cerkev. Tako smo prisiljeni, da primerjamo qumranske tekste z novozaveznimi, da primerjamo qumransko versko družbo s prvobitno Cerkvijo. Hitro so se pri tem pokazale sličnosti v izražanju, v naukih, v obredih in disciplini. Vzporedili so Učitelja pravičnosti z Jezusom. Napovedali so - prehitro - "revolucijo" v študiju o začetkih krščanstva, in zopet povzeli Renanovo krilatiko: "Krščanstvo je oblika esenizma, ki je uspela". Tako so napravili sliko, ki je varljiva, ker pretirava podobnosti in zanemarja nasprotja, ki so važnejša.

Takoj, ko je bil objavljen Komentar Habakuka /1QpHab/, prvi qumranski biblični komentar, je avtor, ki ima v Franciji in tujini širok krog poslušalstva /op.: Dupont-Sommer, profesor na Sorboni/ in ga zasluži zaradi svoje pristojnosti kot zgodovinar in filolog, predstavil Učitelja pravičnosti kot anticipacijo Jezusa /une réplique anticiée de Jésus/: on bi naj bil trpel in družba je pričakovala njegovo vrnitev, vrnitev Mesija-Odrešenika. Prav pred kratkim pa je mlad avtor, tokrat v Angliji /Allegro!/, hotel izvesti iz teh tekstov, da je bil Učitelj pravičnosti "križan", in da so njegovi učenci upali v njegovo "vstajenje". To so dozdevki, zgrajeni na nekaterih mestih besedila, ki so bila bodisi napačno prečitana bodisi napačno tolmačena. V tekstih, ki so bili doslej objavljeni, te domneve niso z ničemer utemeljene, in dostaviti moram, da tudi z ničemer v tekstih, ki se trenutno proučujejo.

Učitelj pravičnosti je bil v opoziciji z jeruzalemsko duhovščino, preganjal ga je brezbožni duhovnik, vendar to preganjanje ni imelo značaja "pasijona", smrti, ki bi pri-skrbela izveličanje njegovi skupini. Noben tekst ne namiguje, ne od blizu ne oddaleč, na njegovo "križanje". Niti to ni gotovo, da bi bil umrl nasilne smrti. In če so pričakovali njegovo "vstajenje", je to bilo kvečjemu tako, kakor se pričakuje vstajenje mrtvih vobče, dobrih kot hudobnih, brezbožnega duhovnika kot učitelja pravičnosti. Ta je bil, kakor Jezus, duhovni učitelj in razlagalec sv. pisma. In tu se podobnost neha. Nikoli se ni izdajal za Mesija; bil je del množice, ki potrebuje odrešenja. Nikoli ga niso smatrali, živega ali mrtvega, za Mesija, v katerega bi upala njegova družba. V Qumranu ni nič osredotočeno na Učitelja pravičnosti, kar bi sličilo na "evangelij". Zahtevala se je zvestoba njegovemu nauku, vera v njegovo poslanstvo svetopisemskega razlagalca, toda njegova oseba sama na sebi ni bila predmet vere. To je absolutno nasprotje z vero v Jezusa, ki jo terja evangelij. To, kar je qumranska družba pričakovala nejasno, temno /obscurement/, se v krščanstvu daje kot realizirano: nikdar ne bi bilo krščanske Cerkve, če bi Jezusovi učenci ne bili verovali, da se je njihov učitelj proglasil kot Mesija, da je to s čudeži dokazal, da je umrl za njihovo odrešenje in da je od mrtvih vstal.

Noben resen učenjak ne dopušča, ne pred ne po qumranskih odkritjih, da je bil Jezus esen".

Tako R. de Vaux. To je gotovo tehtna in upravičena zavrnitev fantazij o qumranskem učitelju pravičnosti. Toda bilo bi napačno, če bi mislili, da je vprašanje s tem rešeno. Teme in stavki, kakor "učitelj pravičnosti in Jezus", "qumranska družba in prvodobno krščanstvo", "qumranski spisi in novozavezno sv. pismo", stoje pred nami kot gora. Učitelj pravičnosti velja gotovo kot problem. Njegova osebnost je že sama na sebi izreden pojav, "čudovito religiozno osebnost", ga imenuje Jean Daniélou, profesor zgodovine krščanskih začetkov na Katoliškem institutu v Parizu. "Bil je predmet razodetja, da so prišli časi, ki so jih napovedali preroki in da je Mesija blizu"; "inavguriral je novo tolmačenje ali eksegezo sv. pisma"; z njim je "vstal med zadnjimi velikimi preroki stare zaveze in Janezom Krstnikom nov člen priprave na Krstnika"¹². Med qumranskimi spisi je tudi zbirka psalmov ali hvalnic /1QH/. O teh psalmih

4 tak sodijo izvedenci, da je njihov avtor učitelj pravičnosti. Ko jih Jean Carmignac analizira, pravi na koncu: "Ob branju teh spevov nas prešinja globoko občudovanje. Dušo, v kateri je gorel/duhovni plamen, je treba uvrstiti med najplemenitejše figure stare zaveze. Kakor preroki, kakor psalmisti, se dviga ta duša v resničnem zaupnem prijateljstvu z Bogom. Potopila se je v njegovo veličino, modrost, močnosť, usmiljenje in se razplamtela v iskreni ljubezni božjega veličanstva."¹⁵

b. Vendar nas učitelja pravičnosti iz Qumrana ni treba biti strah. Gotovo je to bil krasen cvet, zrasel na vrhu qumranskega esenizma. Toda njegova нравstvena višina ni plod esenizma, ampak plod sv. pisma stare zaveze, dokaz, kako visoko stopnjo popolnosti lahko doseže človek, ki zajema duhovno hrano v premišljevanju sv. pisma stare zaveze. Esenizem je le eno izmed mnogih verskih gibanj stare zaveze, in je prav tako relativno, kakor vsa druga. V mnogih stvareh so bili eseni bolj ozkosrčni ko farizeji. Kristus je vprašal nekoč Jude: "Komu izmed vas bo padel sin ali vol v vodnjak in ga ne bo izvlekel takoj sobotni dan?" /Lk 14.4/. Vsi so se s tem strinjali, tudi farizeji. Qumransko Pravilo pa določa: "Ako žival pade v vodnjak, naj je nihče ne izvleče sobotni dan" /XI, 12/. Da, tudi ako človek pade ta dan v vodnjak, "naj mu nikdo ne daje lestve ali vrvi, da bi prišel ven" /XI, 16/.

Nehote osupnemo. Kje je tu primat ljubezni? Toda razpoke segajo globlje. Ko so Jezusovi učenci sobotni dan smukali klasje, so se farizeji spotikali, češ: "Tvoji učenci delajo, kar ni dovoljeno delati v soboto" /Mt 12,2/. Jezus pa jih opozori na prvenstvo ljubezni, rekoč: "Če bi vedeli, kaj se pravi "Usmiljenja hočem in ne daritve", bi ne bili obsodili nedolžnih" /Mt 12,8/. Nato pa pristavi: "Sin človekov je gospod tudi sobote" /Mt 12,8/. To bi bilo nezaslišano za esene. Pač pa bi se strinjali s farizeji, ko so ti govorili Jezusovim učencem: "Zakaj jè vaš učenik s cestninarji in grešniki?" /Mt 9,11/. V hiši farizeja je prišla očitna grešnica z alabastrno posodico dišečega olja in Jezusa mazilila; farizej je rekel sam pri sebi: "Ko bi bil on prerok, bi vedel, kdo in kakšna je ženska, ki se ga dotika: da je grešnica" /Lk 7,36 sl./. Koliko bolj bi se nad Jezusom spotikali qumranski eseni! Nič bolj zoprnega bi jim ne bilo na Jezusu, kakor to, da se družijo z grešniki, da jè s cestninarji in pogani. Da se je mogel

kdo z njimi udeležiti kosila, je moral imeti dveletni noviciat in se obredno očistiti. Koliko manj so imeli eseni smisla za usmiljenje do grešnikov. Pač so teoretično tudi oni, kakor vsi Judje, dopuščali odpuščanje grehov in spreobrnjenje grešnikov. Toda v resnici so človekovo prosto voljo skrčili na najnižjo stopnjo in praktično izvajali strog dualizem: med dobrimi in slabimi, med otroci luči in otroci teme ni poravnave. Bog sam je določil človekov delež v tem ali onem taboru. Qumranska regula pravi: "Dozdaj se borita v srcu ljudi duh resnice in duh pokvarjenosti. Ljudje hodijo v modrosti ali nespameti: kakršna je mera človekove dediščine na resnici in pravičnosti, bo sovražil krivico; ako pa je podedoval mesto na strani krivice, bo postal hudoben in bo sovražil resnico" /1QS IV, 24-25/.

Qumranska teologija je dualistična. Proučevanje mrtvomorskih rokopisov jasno odkriva, da so v tem dualizmu kliče poznejšega gnosticizma, s katerim je krščanstvo imelo toliko opravka. Qumranska teologija je iz svojega dualizma izvajala dolžnost, da je treba "otroke teme" sovražiti. S tem se je oddaljila celo od stare zaveze, ki sicer ni oznanjala ljubezni do sovražnikov, a tudi ne dolžnosti sovražiti jih. Qumransko pravilo pa zahteva: "ljubiti kar je Bog izvolil, in sovražiti vse, kar je zavrgel" /I, 3-4/. Ker so otroci teme zavrženi, so vredni samo še sovraštva.

Kaj pa pravi Jezus? "Slišali ste, da je bilo rečeno: 'Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika'. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo in obrekujejo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih; zakaj on vелеva svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim" /Mt5,43-45/. V stari zavezi ni bilo zapovedi: "sovraži svojega sovražnika". Pač pa so to učili qumranski eseni. V govoru na gori je Jezus ta njihov nauk dejanski zavrgel, čeravno jih izrecno ne imenuje.

Med esenizmom, ki postavlja dolžnost sovraštva do sovražnikov, in krščanstvom, ki postavlja dolžnost ljubezni do njih, ni samo divergenca ali raznosmernost, ampak pravo nasprotje. Esenizem je v svojem bistvu sekta stare zaveze, nič več. Zato je absurdno, staviti njenega "učitelja pravičnosti" na isto stopnjo ali raven z "galilejskim učiteljem" - Jezusom Nazareškim, ki je, na križu višič, za svoje sovražnike molil. Qumranskemu esenizmu je bila krščanska ideja odrešenja vsega človeštva prav tako tuja, kakor resnica o Sveti Trojici in resnica o učlovečenju druge božje osebe.

Qumran in četrti evangelist

Zanimivo je, da v sinoptičnih evangelijih ni mnogo jezikovnih in stvarnih paralel s qumranskimi spisi, pač pa jih je mnogo v listih apostola Pavla in še več v spisih četrtega evangelista. To velja zlasti za tista mesta v Janezovem evangeliju, ki so jih kritiki radi označevali kot "helenistična".

a. Qumranska teologija je dualistična, sem dejal. To je dualizem, ki uči, da si delita vlado na svetu dve sili: sila dobrega in sila hudega. Vendar to nista dve večni počeli, kakor v mehanizmu. Po qumranskem pojmovanju sta obe sili podrejeni oblasti božje previdnosti. Qumranski dualizem je monoteističen. "Bog je ustvaril človeka, da vlada na zemlji. Določil mu je dva duha, da ga vodita, do časa, ko ga obišče; to sta duh resnice in džh pokvarjenosti. Iz studenca resnice prihajajo rodovi resnice in iz vrelca teme rodovi krivice. V rokah Kneza luči je vladarstvo nad otroci pravičnosti: oni bodo hodili po potih luči. V rokah Angela teme je vse vladarstvo nad otroci zmote: ti bodo hodili po potih teme. Angelu teme gredo vse zmote pravičnih; vsi njihovi grehi, vse njihovih krivice, njihove napa-ke in njihova zadolžena dela so storjena v njegovi moči, po božji skrivnosti, do njegovega časa; in vse njihove bri-
kosti, in trenutki njihovih preizkušenj so učinek njegovega preganjanja. Vsi duhovi njegovega tabora skušajo spraviti do padca otroke luči. Toda Izraelov Bog, s svojim angelom resnice prihaja na pomoč vsem otrokom luči. On je ustvaril duhove luči in teme. Na njih je utemeljil vse delo in na njihova pota vso službo ... Enega od obeh duhov Bog ljubi vso večnost in vsa njegova dela mu bodo vekomaj všeč. Na-črti drugega so mu odvratni in njegova pota sovraži za ved-no" /1QS III, 18-26/.

Kakor je videti, vlada v tej teologiji nekak duali-
stični determinizem. Toda, če bi sledili tem mislim nazaj v starozavezne svetopisemske knjige, morda ne bi bilo tež-ko ugotoviti, da so qumranski teologi svoj dualizem zasno-vali na napačni eksegezi svetopisemskih tekstov, zlasti Geneze. To se jim je utegnulo zgoditi že pri zgodbi o Kaj-mu in Abelu.

manikreizmu
/ u
/ n

Po njihovem mnenju loči otroke luči in teme prepad sovraštva in boja. Zato qumransko Pravilo določa, da je treba "sovražiti vse otroke teme, vsakega po deležu kazni, s katero bo od Boga kaznovan" /1QS I, 10/. Iz tega nasprotja in sovraštva, ki divja med otroci luči in otroci teme, izhaja dvoje poti, po katerih se kretajo vsi ljudje, kakšen duh pač koga vodi. V istem Pravilu qumranske družbe so naštetih duhovni darovi, ki jih duh resnice deli njim, ki hodijo po njegovi poti /IV, 2-9/, naštetih pa so tudi znaki tistih, ki jim vlada angel teme /IV, 9-11/

b. Naj zadostuje teh nekaj potez qumranskega dualizma, da ga vzporedimo s teologijo četrtega evangelija. Pri tem ni treba mnogo truda, da dokažemo, kako globoka je razlika med evangelijem, ki ga v svoji knjigi oznanja četrti evangelist in tem qumranskim naukom. V qumranski teologiji ni slutnje o resnici, da "je Bog svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel vsak večno življenje" /Jn 3,16/. Zato v qumranski teologiji tudi ni zapovedi ljubezni, ki bi naj vse ljudi obsegala in vse obvezovala.

Teologija četrtega evangelija je Izraz Jezusovega božjega nauka, qumranska teologija je nauk starozavezne sekte, ki je zatajila starozavezni svetopisemski univerzalizem.

c. Toda, ko smo to ugotovili, moramo priznati, da je način mišljenja in slog v četrtem evangeliju presenetljivo podoben načinu mišljenja in slogu, ki ga srečamo v qumranskih spisih. V ospredju Janezovega evangelija so iste bistvene misli: vera, resnica, sodba in ljubezen, kakor v qumranskih spisih. Sv. Janez se izraža podobno kakor qumranski teologi, dasi pove nekaj drugega.

V qumranskem Pravilu beremo na koncu v pesniški hvalnici na Boga stavke: "Vse je po njegovem spoznanju nastalo - vse, kar obstoji, je delo njegove misli in brez njega ni nič nastalo" /XI,11/. Qumranski teolog se naslanja na svetopisemske tekste stare zaveze o božji modrosti v stvarjenju /prim Modr 7-8; Preg 8; Sir 24/. Bog je stvarnik vseh reči, vse je iz nič ustvaril, vse je delo njegove modrosti. Sv. Janez pa v svojem prologu govori o stvarjenju po božji Besedi: "Vse je po njej nastalo - in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega" /Jn 1,3/. Ali je sv. Janez poznal qumransko formulacijo? Verjetno, da jo je poznal in jo porabil za to, da z njo izrazi krščansko resnico o drugi božji osebi, večni Besedi, ki je bila pri Bogu in po kateri je vse nastalo, kar je nastalega.

Qumranski teologi radi uporabljajo metaforo o luči in temi, da z njo simbolizirajo dobro in hudo ter boj med dobrim in hudim. V njihovi zapuščini so našli cel spis, ki vsebuje pravilnik o "boju otrok luči z otroci teme" /1QM/. Isto metaforo o luči in temi uporablja prav pogosto tudi sv. Janez za antitezo med dobrim in hudim. Ta antiteza gre skozi vse njegove spise. Kakor pravijo qumranci o Belialovih četah, da "so v temi vsa njihova dela" /1QM/, podobno sv. Janez: "Prišla je luč na svet, pa so ljudje vzljubili bolj temo ko luč, zakaj njih dela so bila hudobna" /Jn 3,19/.

Toda ista metafora je pri obeh vendarle sredstvo za različne stvari. Drugače gledajo na boj med lučjo in temo, qumranci, drugače evangelist Janez. Pri Janezu je Jezus sam luč. "Jaz sem prišel na svet kot luč, da nobeden, kdor v mene veruje, ne ostane v temi" /Jn 12,46/. Jezus je "vladarja tega sveta obsodil" /16,11/, premagal in izgnal /Jn 12,31/. Zato ni razloga, da bi kristjani svet sovražili, čeprav "jih je svet sovražil, ker niso od sveta" /17,14/. Zakaj Kristus za njih prosi Očeta, "da bi jih varoval hudega" in jih "posvetil z resnico" /17,11 - 17/. S tem se je odprla pot krščanski ljubezni.

Tudi qumranski teologi često naglašajo bratsko ljubezen, s podobnimi izrazi, kakor evangelist Janez. Toda to je pri njih samo ena stran medalje. Na drugi strani te medalje pa stoji zapisano: "Večno sovrašтво možem pogube" t.j. teme /1QS IX, 22/. Ni jim znana Jezusova "nova zapoved", kakor Janezu: "Novo zapoved vam pišem ... ker tema izginja in resnična luč že sveti, kdor pravi, da je v luči, pa svojega brata sovraži, je še zdaj v temi" /1 Jn 2,8-10/. Ali ne meri Janez Evangelist s temi besedami na qumranske esene?

d. Med qumranskimi in Janezovimi spisi je še cela vrsta drugih paralel. Obširno študijo o tem je napisal F.M. Braun, O.P. v "Revue Biblique" /1955, str.5-44/. Teologi in biblicisti ne dvomi, da je avtor četrtega evangelija ne samo poznal ta ali oni spis qumranskih esenov, marveč da je zelo dobro poznal esenizem, in imel osebne stike bodisi z aktivnimi ali vsaj bivšimi eseni. J. Carmignac postavlja hipotezo, da je mladi nadarjeni in ognjevit Janez, predno se je pridružil Jezusu, iskal v različnih verskih gibanjih svojega časa odgovor na svoja verska vpraša-

nja, ne da bi ga našel. Tako se je zaporedoma mudil pri esenih, pri saducejih /prim. njegove zveze z velikim duhovnikom, Jn 18,15/, morda tudi pri farizejih /te pozneje posebno ostro napada, najbrž so ga razočarali/, dokler ni postal učenec Janeza Krstnika, ki ga je potem opozoril na Jezusa. F.M. Braun pa misli, da se je evangelist seznanil z ljudmi in idejami qumranske družbe najprej po Janezu Krstniku, ki se je verjetno sam šolal pri esenih. Ko je Janez evangelist hodil z Jezusom, je utegnil priti v dotiko s člani ali prijatelji številnih majhnih esenskih skupin, ki so bile raztresene po judovskem ozemlju. Pozneje, v Efezu in Antiohiji, je imel priliko, da je prišel v stik s pokristjanjenimi bivšimi judovskimi duhovniki, ki so bili prežeti s qumranskimi idejami ali so bili morda, pred razdejanjem Qumrana, celo sami člani qumranske družbe, ki pa so se potem izselili v Sirijo in Malo Azijo.

e. Kaj dokazuje ta vzporedba med qumranskimi spisi in četrtim evangeliem? Prvič, da ozadje četrtega evangelija ni grško-helenistično, kakor so mnogi dolga desetletja mislili, ampak judovsko-palestinsko. Drugič, da so qumranski spisi s svojim besednim zakladom in s svojo literarno obliko vplivali na sv. Janeza evangelista, na njegov jezik in slog. Pomagali so mu pripraviti čudovito lepo posodo za vsebino božje besede v njegovih spisih.

Qumranska družba je stala na tleh stare zaveze, ki je po svojem bistvu priprava na novo zavezo. Tudi po njej je božja previdnost pripravljala novo zavezo.

Qumran in Apostolska dela

Primerjava med spisi qumranskih esenov in Apostolskimi deli nam odkriva paralele, ki se jim čudimo. Res smo iz spisov Flavija Jožefa in Filona že nekaj vedeli o življenju esenov, o njihovih idealih in njihovi organizaciji, vendar so nam šele mrtvomorski rokopisi pokazali esensko ločino v njihovi praktični luči.

a. V nasprotju s saduceji in farizeji so eseni bili homogena religiozna organizacija, ne samo bolj ali manj rahlo povezana verska stranka. Eseni v Qumranu so bili

družba s podrobno organizacijsko povezavo in poglavarji, ki so imeli veliko in jasno določeno avtoriteto. Imenovali so svojo družbo "jahad" t.j. edinstvo, združenje, skupnost /coniunctio, communitas/. Glavni qumranski spis, nekak disciplinski zakonik družbe, se imenuje Serek ha-jahad, to je red skupnosti, torej nekakšna Regula ali Pravilo.

Beseda in pojem "jahad" se sklada z grško besedo koionia, ki so jo zase uporabljali prvi kristjani, in jo čisto srečavamo v Apostolskih delih in listih /Apd 2,42; 2 Kor 8,4; Fil 1,5/. Toda važnejše kot izraz je njegova vsebina. Ne da se zanikati, da organizacija prve krščanske Cerkve posnema organizacijo qumranske družbe. Ni dvoma, da je Jezus vzel za osnovo Cerkve "esenski tip" organizacije. Treba je samo primerjati qumranski Serek ha-jahad s teksti v evangelijih in Apostolskih delih /prim. 1QS V, 1-7; 20-26 : Apd 2,42; 1, 23-26; 6, 1-6; Mt 16,18-19; Lk 22,32/.

b. Medsebojni odnosi članov v qumranski družbi - čeprav je bila strogo hierarhično razčlenjena /cf. 1QS VI, 3-23/ - so temeljili na ideji bratstva in skupnosti imetja. Kdor je hotel vstopiti v "novo zavezo" qumranske družbe, se je moral s prisego zavezati, da prinese v družbo "vse svoje znanje, sposobnosti in premoženje" /1QS I, 11/. Zato jim ni bilo treba na potovanje ničesar jemati s seboj. Vsaka esenska skupina je sprejela potujočega brata in ga oskrbela.

Podobno je bilo v prvi Cerkvi. Vendar pri kristjanih "oddaja" premoženja ni bila obvezna, ampak prostovoljna. Toda ideal je bil isti: "Množica teh, ki so verovali, je bila enega duha in srca; tudi nihče ni govoril, da je kaj tega, kar je imel, njegovega, ampak jim je bilo vse skupno" /Apd 4,32/. Jezus je stavil ta ideal svojim učencem pred oči že tedaj, ko jih je poslal prvič "na prakso". Rekel jim je: "Ne jemljite si ne zlata ne srebra ne bakra v svoje pasove, ne torbe ne dveh sukenj ne obuval ne palice. Zakaj delavec je vreden svoje hrane. V katerokoli mesto ali vas pridete, poizvedite, kdo je tam vreden, in ondi ostanite, dokler ne odpotujete" /Mt 10, 9-12/. Kakor da bi jim hotel reči: "Vzemite si esene za zgled!" Saj je bila qumranska družba esenov v času, ko je Kristus to govoril, že stara in znana ustanova med Judi.

c. Leta 1946 so felahi v južnem Egiptu, v vasi Nag

Hammadi, odkopali lonec, v katerem je bilo trinajst papirusnih kodeksov. Kodeksi so bili napisani v koptskem jeziku, dobro ohranjeni, lepo in čitljivo spisani. Vsebinska je obsegala nič manj ko 44 gnostičnih knjig. Knjige so koptski prevodi grških izvirkov. Z njimi so učenjaki dobili v roke gnostično literaturo, in s tem vpogled v gnosticizem drugega in tretjega stoletja po Kr., ki so ga doslej poznali samo iz odlomkov in izvlečkov, ohranjenih v spisih cerkvenih pisateljev, Ireneja, Hipolita, Epifanija in drugih.

Žal še vsi spisi te sijajne najdbe niso objavljeni in dostopni. Kolikor pa so že znani, obetajo važna znanstvena spoznanja. Pri roki imam knjigo G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* /Zürich, 1951/. Vse kaže, da vodijo sledovi te literature oziroma gibanja, ki mu pripadajo, k palestinskim esenom in torej tudi v Qumran.

V Apostolskih delih beremo, da so se po prvem preganjanju jeruzalemske cerkve kristjani "razkropili po judejskih in samarijskih krajih" /Apd 8,1/. Tako je prišel Filip v Samarijo in tam oznanjal Kristusa. "Množice so ga kakor ena duša pazljivo poslušale" /8,6/. Bil pa je tam "neki mož, po imenu Simon". Tudi njega je "poslušalo vse, malo in veliko, češ, "On je božja moč, ki se imenuje velika" /8,9-10/. Apostolska dela pravijo o njem, da "je bil poprej v mestu vražar" /magus/ in je samarijsko ljudstvo begal, trdeč, da je on kaj posebnega" /8,9/.

Znano je, da velja ta Simon Magus za početnika ali "očeta gnosticizma" /Irenej, Adv. haer., I, 29/. Spričo tega, kar vemo danes o qumranskih spisih in njihovih avtorjih, to je esenih, in kar vemo o gnostični literaturi, ki so jo našli v Nag Hammadiju, postavlja J. Daniëlou vprašanje: "Ali smo upravičeni verovati, da je Simon imel stike z eseni? In odgovarja: "Da, kajti Simon je bil učenec Dositeja, ki je bil, kakor vse kaže, esen. Predstavljajo nam ga kot "Sadokovega sina". Bival je v Kokbi pri Damasku, kjer je bilo bivališče sadokitiv, ki so bili izgnani v Damask /B.Z. Surie, Histoire de la communauté juive de Damask. Eretz Israel, 1956, str.111-118/. Bil je asket. Poznal je Janeza Krstnika. Nase je obračal tekst 5 Mojz 18,13 o preroku, ki ga je napovedal Mojzes, ki ga navaja diakon Štefan /Apd 7,37/ in ki o njem poroča qumranski spis Testimonia /Qc I, p.121: A.M.Wilson, Simon, Dositheus and the DSS/. Pozneje se je Simon ločil od Dositeja, da bi

ustanovil novo ločino - helencev /les Héléniens/. Ta izraz je zelo podoben besedi "helenisti" /Helléniens/, ki pomeni esene, bodisi judovske ali pokristjanjene. Torej je zelo mogoče, da /gnosticism, preko Simona in pod iranskimi vplivi, iz pretiravanja esenskega dualizma. Ako pa je temu tako, stojimo pred rešitvijo ene izmed velikih zagonek v zgodovini religij".¹⁴

Tako Daniélou. Dozdaj je bil pojav gnosticizma res nepojasnen. Mnenja so šla narazen. Nekateri so trdili, da je njegov izvor in podlaga v platonističnem dualizmu, drugi so bili mnenja, da izvira iz staroegiptskih in iranskih religiozних misli. A ni zadovoljevala ne ena ne druga razlaga. Qumranski rokopisi zdaj odkrivajajo, da je obstajal v judovstvu samem, to je v esenizmu, izrazit dualizem, ki je učil, da si delita na svetu vlado dva nasprotnika, dva duhova, Knez luči in Angel teme; ki je učil, da sta dve vrsti ljudi, izvoljeni in zavrženi, otroci luči in otroci teme. Ta dualizem bo za gnozo tako značilen, kakor je za novoplatonizem monizem, in za krščanstvo monoteizem.

Zato morda ni slučaj, da se metafora o luči in temi, ki jo srečujemo v qumranskih spisih in za njimi v četrtem evangeliju, tako često ponavlja tudi v gnostični literaturi. Najdemo jo že pri Basilidu /140/, ki piše: "Dva principa stvari sta, s katerima je zvezano dobro in hudo. To se pravi: v začetku je bila luč in tema, obstoječa sama iz sebe in nerojena" /Quispel, o.c. 40/. Eden izmed najstarejših gnostičnih spisov, ki so jih našli 1946 v Egiptu, je spis "Apokryphon Johannis", ki je bil vir mnogim poznejšim gnostičnim spisom. Vsebuje skrivno razodetje od mrtvih vstalega Jezusa učencu, "ki ga je ljubil", t.j. apostolu Janezu. O Kristusovem življenju na zemlji ne govori in strozavežno prazgodovino tolmači v proti judovskem duhu. Značilno pa se v spisu ponavlja metafora o luči.

Zdi se torej, da nas avtor Apostolskih del, s svojim poročilom o Simonu, "ki je bil v mestu magus", obvešča, kdo je bil tisti, ki je Qumranski dualizem povezal z magijo, bodisi judovsko bodisi pogansko. Morda se je ravno iz te mistične zaroke "Simona in Helene" /prim. Quispel, str. 45-70/ rodila tista gnoza, ki je postala "svetovna religija" in ki se je pod streho manihejzma razprostirala od Atlantskega oceana do Pacifika.

Vendar je treba reči, da se bo šele po objavi vseh

gnostičnih spisov, zlasti važnega "Razodetja Adama Setu", moglo natančno ugotoviti pravo razmerje med judovstvom, krščanstvom in gnozo. Quispel piše, "da v gnostičnem sistemu "simoncev", ki ga je očrtal Hippolytus, ni vidna ločitev med judovskim in gnostičnem Bogom. Iz tega se da sklepati, da je imela simonska gnoza starejši in prvotnejši značaj, kakor vsi drugi nam znani gnostični sistemi. In v tem smislu bo res, kar priča tradicija, da je bil Simon Magus - očak gnoze" /str. 60/.

To samo utrjuje hipotezo o stikih Simona z esenizmom.

Qumran in sv. apostol Pavel

Človek bi mislil, da med listi apostola Pavla in qumranskimi spisi ne bo lahko najti analogij, saj vemo, da je imel sv. Pavel, iz Tarza v Mali Aziji, farizejsko vzgojo. In vendar temu ni tako. Nasprotno, Pavlova soteriologija ali nauk o odrešenju ima mnogo analogij v qumranski teologiji.

a. V listih sv. Pavla često srečamo besedo "skrivnost" ali misterij. V listu Efežanom piše apostol, da je Bog "razodel skrivnost svoje volje po svojem sklepu" /1,8/, in da je bila njemu, apostolu, dana milost, da poganom pojasni, "kakšnem je načrt skrivnosti, od vekov skrite v Bogu" /3,9; Rim 16,25; Kol 1,26; 1 Kor 2,7/. Podobno qumranski psalmist v Hvalnicah: "Dal si mi zvedeti svoje čudovite skrivnosti" /1QH I,21/. Pravilo govori o "skrivnosti spoznanja" božjih sklepov, ki jih je bilo dano spoznati samo družbi v Qumranu, oziroma učitelju pravičnosti, kateremu je Bog "razodel vse skrivnosti besed svojih služabnikov, prerokov" /1QpHab/; v istem komentarju je rečeno: "Vsi časi bodo prišli do svojega konca, kakor jim je določeno v skrivnostih njegove modrosti".

b. Kakor qumranski teologi, tako tudi apostol Pavel v svojih listih rad uporablja metaforo o luči in temi, o dnevu in noči, da z njo ponazoruje nasprotje med dobrim in hudim. "Nekdaj ste bili tema, zdaj pa ste luč v Gospodu. Kakor otroci luči hodite ... in se nerodovitnih del teme ne udeležujte" /Ef 5,7-8/. "Noč se je pomaknila, in dan se je približal. Odložimo torej dela teme in si nadenimo orožje svetlobe" /Rim 13,12/. Na dualizem v qumranskih

spisih spominja Pavlovo nasprotje med mesom in duhom, med zemeljskim in nebeškim, med Kristusom in Belialom. "Kakšno zvezo ima luč s temo? Kakšno soglasje je soglasje med Kristusom in Belialom? /2 Kor 6,16/. Samo tukaj rabi nova zaveza izraz "Belial", ki smo ga srečali v qumranskem Pravilu /1QS I, 24/. Sv. Pavel govori o boju, ki ga mora kristjan bojevati "zoper svetovne gospodovavce te teme, zoper hudobne duhove v podnebnju" /Ef 6,12/, podobno, kakor pojmuje qumranski teolog "Belialovo gospodstvo" /1QS II,19/ pod čigar oblastjo delujejo "duhovi teme" /III,25/. Sv. Pavel poziva vernike, da opašajo svoja ledja z resnico in se obdajo z oklepom pravice in si nadenejo ščit vere, s katerim bodo mogli "ugasniti vse ognjene puščice hudega duha" /Ef 6,16/, qumranski psalmist s svoje strani govori o "puščicah brezna" /1QH III,27/, ki so jih hudobneži namerili proti njemu.

c. Sv. Pavel ne da mnogo na človekovo pravičnost in ji ne zaupa. "Zato se z deli postave ne bo opravičil noben človek" /Rim 3,20; Gal 2,16/. Podobno že qumranski teolog: "Vem, da človek nima pravičnosti, ne sin človekov vedenja, ki bi ne zaslužilo graje. Bogu Najvišjemu pripadajo vsa dela pravičnosti /1QH/. Misel, da je samo Bog pravičen in da človek s svojo pravičnostjo ne vzdrži pred božjo sodbo, je bila znana že sv. pismu stare zaveze. Toda qumranska teologija gre dalje, in se zelo približa Pavlovi misli: "Ako grešim, je božja ljubezen vedno moje rešenje; če se spotaknem po krivdi svojega grešnega mesa, bo odpuščenje, ki mi ga Bog podeli v svoji pravičnosti, trajalo večno. Po svojem usmiljenju me je sebi približal, in iz njegove dobrotljivosti poteka moje opravičenje /1QS XI, 104/. Tu je jasno povedano, da človek ne more doseči iz sebe, iz svojih del, opravičenja, ampak je to dar božji /prim.Rim 3,21-26/.

d. A kakor sv. Pavel, veže tudi qumranski teolog rešenje od greha na vero. Toda tu je obenem velika razlika med njima. Midrašist Habakuka govori o veri v učitelja pravičnosti, sv. Pavel o veri v Jezusa Kristusa. K besedam preroka Habakuka: "Pravični bo živel iz vere" /2,4/ daje midrašist svoj komentar: "To pomeni vse tiste, ki izpolnjujejo postavo v hiši Judovi, ki jo bo Jahve rešil obsodbe zaradi njihovih preizkušenj in zaradi njihove vere v učitelja pravičnosti" /1QpHab VIII,1/. Kakor vidimo, zahteva qumranski tekst za opravičenje dvoje: izpolnitev postave in vero v učitelja pravičnosti. Pri Pavlu se opravičenje

doseže le po veri v Kristusa: "Zdaj se je pa brez postave razodela božja pravičnost ... božja pravičnost po veri v Jezusa Kristusa za vse in nad vsemi, kateri verujejo"/Rim 3, 21-22/. Delo odrešenja je izvršil Jezus Kristus, kate-rega" je Bog postavil kot spravo po veri v njegovi krvi" /Rim 3,25/. O kakem odrešitvenem delu učitelja pravičnosti qumranski teksti ničesar ne vedo.

e. Zanimiva bi bila primerjava med qumranskimi spisi in Pavlovimi listi tudi glede drugih vprašanj, tako glede izvolitve in predestinacije, glede nove zaveze, božjega kraljestva, ljubezni do sovražnikov, daritve itd. Kritična analiza bi nam pokazala, da analogija med qumranskimi spisi in Pavlovimi listi ne segajo v samo bistvo krščanstva. Vendar nas vkljub temu presenečajo, in upravičeno se vprašujemo, od kod toliko podrobnosti in sorodnosti, kdaj in kako se je apostol Pavel seznanil z esenizmom? Kajti očitno si je sposodil iz njihovega slovarja mnoge izraze, pojme in konstrukcije, in jih porabil pri oznanjevanju evangelija in spisovanju svojih listov. Ali ni imel tudi osebnih stikov z eseni?

Poglejmo v Apostolska dela. Sv. Pavel se je spreobrnil pred Damaskom /9, 1-19/. Tam je že našel kristjane. Kdo so bili ti ljudje? Domneva se, da so bili vsaj nekateri med njimi bivši eseni. Iz Damaščanskega dokumenta vemo, da so eseni v času preganjanja njihovega učitelja pravičnosti bili izgani v Damask, od koder se pozneje verjetno niso vsi vrnili. Prvi krščanski misijonarji, ki so prišli iz Palestine v Damask, so se verjetno obrnili najprej do Judov in tako prišli v stik tudi z judovskimi eseni. Morda pa so že krščanski misijonarji, ki so prišli iz Samarije v Damask, bili pokristjanjeni eseni. Avtor apostolskih del poroča v šestem poglavju, da je v dneh diakona Štefana "število učencev v Jeruzalemu silno naraščalo", in da je bilo "tudi veliko število duhovnikov veri poslušnih" /6,7/. J. Daniélou misli, da so ti duhovniki tvorili skupino, ki so jo nazivali "heleniste", ne zaradi tega, ker bi bili grško govoreči ljudje, ampak zato, ker so "drugače živeli" kot drugi. Tudi diakon Štefan je bil iz te skupine. Izvedenci, ki so analizirali Štefanov govor /Apd 7, 2-53/, primerjajoč ga s qumranskimi spisi, pravijo, da so v Štefanovem govoru presenetljive stične točke z esenskimi spisi, to je z Damaščanskim dokumentom. Zato Daniélou domneva, da so "helenisti" v Apostolskih delih /6,1/ istovetni s spreobrnjenimi eseni. Ko so se iz Jeruzalema razkro-

pili /Apd 8,4/, so oznanjali blagovest najprej v Samariji, odtod pa so šli dalje v Sirijo in zlasti v Damask. Verjetno so tam še našli nekaj sadokitov, ki so ostali ondi iz časa izgnanstva s svojo kolonijo, in so katere med njimi pridobili za Kristusov evangelij.

Prav lahko je torej mogoče, da so Pavlu po njegovi spreobrnitvi pred Damaskom dali prvi pouk v evangeliju spreobrnjeni bivši eseni /Cf. J. Daniélou, o.c. 94/. In kakor so apostolu narodov ostali vtisi njegovega čudežnega spreobrnjenja pred Damaskom za vse življenje neizbrisni in odločilni, tako so se mu morda tudi njegovi takratni razgovori s pokristjanjenimi eseni vtisnili trajno v spomin; ker je v teh razgovorih prejemal osnovne krščanske resnice v bolj ali manj esenski jezikovni in literarni obliki, pač ne bi bilo nič čudnega, če je te oblike vzljubil, ~~ki~~ ¹¹¹ ~~ki~~ pietetno ohranil in porabil pri lastnem apostolskem delu.

Zaključki

Ne moremo še delati končnih zaključkov iz proučevanja mrtvomorskih rokopisov, iz enostavnega razloga, ker doslej še niso bili vsi niti objavljeni niti proučeni. Wendar se po mnenju strokovnjakov že da v določenih smereh marsikaj sklepati. Na splošno smemo reči, da je pomen mrtvomorskih rokopisov za študij sv. pisma stare in nove zaveze velik predvsem zato, ker nam ti rokopisi odpirajo nove poglede na odnos med staro in novo zavezo, ali, če hočemo, med judovstvom in krščanstvom. V sledeče odstavke bi strnil misli o tem:

Prvič: Mrtvomorski rokopisi so naše dosedanje predstave o razmerju med staro in novo zavezo popravili. Doslej smo si predstavljali, da je v prvem stoletju po Kristusu stalo na judovski strani nasproti krščanstvu troje oziroma četvero "strank": farizeji, saduceji, herodovci in eseni. Pri tem smo bili prepričani, da je krščanstvo prvega stoletja imelo najmanj opravka z eseni. O njih smo vedeli sploh samo to, kar nam poročajo Filon, Jožef Flavij in Plinij starejši. Ker se v novozaveznih spisih eseni nikjer ne omenjajo, druge stranke pa često, smo mislili, da kristjani prvega stoletja, z Jezusom in apostoli vred, niso imeli

z eseni nikakih stikov ali ničesar, kar bi mogli imenovati dialog ali medsebojno ocenjevanje, odobravanje ali zavračanje stališč. Zdelo se nam je, da je imel Jezus in apostoli opravka samo z uradnim judovstvom, in strankami, ki so bile sestavni del judovstva; to pa so bili farizeji, saduceji in herodovci.

Mrtvomorski rokopisi so nam odkrili, da je bil poleg uradnega judovstva še en faktor, s katerim je nastajajoče krščanstvo imelo tih, a globok dvogovor. To so bili eseni. Esenizem je bil krščanstvu v mnogočem bliže nego uradno judovstvo, na drugi strani pa morda bolj oddaljen in bolj nevaren. Toda, ker ni bil napadalen, do odprtega zunanjega boja med njim in mladim krščanstvom ni prišlo. Zato evangelijski ne omenjajo esenov in ti ne omenjajo, kolikor doslej znano, kristjanov.

Vkljub temu ni dvoma, da se je naša slika o odnosih med judovstvom in krščanstvom močno spremenila. Postala je bolj nepregledna in komplicirana. To je vzrok, zakaj je med učenjaki in izvedenci o celem vprašanju toliko različnih in često nasprotujočih si mnenj.

Drugič. Mrtvomorski rokopisi so postavili Jezusovo osebnost, čeprav ga nikjer izrecno ne omenjajo, v novo in svetlejšo luč zgodovinske stvarnosti. Dokaz je zelo enostaven in prepričljiv: Qumranski spisi so nastali tik pred nastopom krščanstva. Zelo so razširili in poglobili naše poznanje judovstva zadnjih dveh stoletij pred Kristusom in prvega stoletja po Kristusu. Sedaj smo o zadnji dobi predkrščanskega judovstva mnogo bolje in zanesljiveje poučeni kakor poprej, ko teh zgodovinskih podatkov iz prve roke nismo imeli. Kaj vidimo? Judovstvo te zadnje, približno dve sto let trajajoče predkrščanske dobe, je živelo v ozračju visoke duhovne napetosti ali razgibanosti. Iz qumranskih spisov veje tako globoka, iskrena in vroča pobožnost, tak religiozni dinamizem, da je Dupont-Sommer, bivši dominikanec in racionalist, proglasil qumranski esenizem za anticipacijo krščanstva, in Jezusa za "čudovito reinkarnacijo" qumranskega učitelja pravičnosti. To je seveda zmotno, dokazuje pa dvoje: prvič, da krščanstvo ni proizvod rimsko-grških sužnje-posestniških družbenih odnosov, ampak da njegovi temelji počivajo v starozavezni religiozni zemlji. Drugič pa, da krščanstvo tudi ni produkt kolektivnega napore v okviru judovske verske in narodne problematike. Iz polarne napetosti judovstva te dobe je mogla pokazati pravo in za vse človeštvo odrešilno smer - in to smer tudi - uveljaviti - samo izredna individualna osebnost. Z drugimi besedami, qumranski "pravični učitelj", ki je bil brez dvo-

ma močna osebnost, o čemer nikdo ne dvomi, samo dokazuje, da je bil "galilejski učitelj", to je Jezus iz Nazareta, največja resnično zgodovinska osebnost. O njej je Janez Krstnik, "največji med rojenimi od žena" /Mt 11,11/, lahko izrekel svoje pričevanje pred durmi Qumrana: "Glejte, Jagnje božje, ki odjemlje greh sveta" /Jn 1,29/.

Vse smeri judovskih gibanj in strank v zadnji predkrščanski dobi - to velja, kakor vse kaže, tudi za esensko gibanje - so bile končno in praktično negativne. Pozitivna je bila samo Jezusova smer, njegov evangelijski odrešenja za vse ljudi.

Tretjič. Mrtvomorski rokopisi nam pomagajo k boljemu razumevanju sv. pisma stare in nove zaveze. Ne mislim pri tem toliko na njihov pomen za starozavezno biblično kritiko, ampak na to, da je najdba qumranskega slovstva zamašila globoko vrzel med staro in novo zavezo. Te vrzeli se pravzaprav nismo zavedali, ker je nismo dovolj poznali. Sedaj šele se zavedamo prav, kaj je pomenila.

V čem je stvar? Na kratko bi rekel: Slovstvo qumranske družbe je raslo iz starozavezne literarne tradicije. Zato je v odlični meri pripravljalo jezik ali izrazna sredstva za novozavezno razodetje in njegovo vsebino. Postalo je literarno-oblikovni most za prehod od stare v novo zavezo, sredstvo, da je mogel Bog v novi zavezi govoriti ljudem v jeziku, v katerem ga bodo mogli razumeti, zato, da jih približa sebi.

Pomislimo, kaj pomeni sto do dvesto let v zgodovini žive besede. Rekli smo, da je vsako pravo literarno delo dialog med avtorjem in družbo njegovega časa. Jezik je izrazno tehnično sredstvo tega dialoga. Vsebina dialoga se spreminja, kakor se spreminjajo razmere, nastajajo nova izkustva in se porajajo novi problemi. Vštric s tem razvojem mora iti tudi adaptacija jezika. Razodetje nove zaveze ne bo moglo govoriti na isti način, rabiti istega slovarja, kakor razodetje v stari zavezi. Dialog nove zaveze bo potreboval nova govorna sredstva, da se bo mogel razvijati med avtorjem in družbo, ki ima drugačno mišljenje in nazore, nove ideje in probleme v gospodarskem, socialnem, političnem in verskem oziru.

Pred najdbo qumranskih spisov se nam je zdelo, da je slovar, ki so ga rabili avtorji nove zaveze, popolnoma nov, da je njihovo delo. Qumranski rokopisi so nam pokazali, da temu ni tako, kajti že qumranski avtorji rabijo malone isti slovar, govore isti jezik. Eni in drugi govore o "duhu",

o "mesu", o "novi zavezi", o "odrešenju", o "skrivnosti", o "razodetju" itd. To seveda ne pomeni, da tudi mislijo vedno isto. Kakor danes na vzhodu in zapadu govore o "demokraciji", o "pravicah človeka" itd., pri tem pa misli vsak nekaj drugega, podobno je bilo tudi med esenizmom in krščanstvom.

Ako to upoštevamo, bomo pravilneje razumeli tako gumranske spise kakor tudi sv. pismo stare in nove zaveze.

Četrtrič. V sv. pismu nove zaveze naletimo na mnoge teološke analogije s gumranskimi spisi. Površno ali tendenciozno zbiranje in prikazovanje teh analogij utegne zbuditi vtis, da je esenizem res nekakšna anticipacija krščanstva, iz česar bi sledilo, da krščanstvo pravzaprav ne pomeni nič novega in izvirnega. V tem smislu je ponovil Dupont-Sommer za Renanom, da "se nič ni razvilo v krščanstvu, kar bi ne imelo svojih korenin v judaizmu prvega in drugega stoletja pr.Kr."

To nas spominja na gonjo racionalistov zoper sv. pismo stare zaveze v dobi tako imenovanega panbabilonizma. Ko so v prejšnjem stoletju odkrili v Mezopotamiji starobabilonske klinopise, s starimi poganskimi epi in miti, so rekli: "našli smo vire svetopisemskih zgodb o stvarjenju sveta, o rajju, o vesoljnem potopu itd., kar dokazuje, da starozavezno razodetje ni nič novega, nič nadnaravnega". To je bilo površno in prenagljeno sklepanje. Poglobljeni študij teh starih slovstev je tekom časa nasprotno potrdil edinstveni, vzvišeni značaj svetega pisma stare zaveze.

Glede gumranskih spisov in njihovega pomena za novo zavezo ne bo treba tako dolgo čakati, da pridemo do istega rezultata. Že dosedanje proučevanje gumranskih rokopisov prepričljivo dokazuje edinstvenost in vzvišenost krščanstva nad esenizmom. Vsi učenjaki se danes praktično strinjajo s tem, da med gumranskimi spisi in novo zavezo ni sledu o kakem "literarno-sinovskem" razmerju. O nobenem gumranskem spisu ni mogoče trditi, da ga ta ali oni spis nove zaveze posnema. Pač je možno in tudi verjetno, da so nazorji in nauki gumranske družbe bili znani Jezusu in avtorjem novozaveznih spisov. Naravno je tudi, da so ti sprejeli njihovo terminologijo in marsikatero potezo iz njihove prakse. A to še ne pomeni niti od daleč, da je krščanstvo zraslo na gumranskem zelniku.

Velika in neprecenljiva vrednost mrtvomorskih spisov

je v tem, da nam pomagajo bolje razumeti in zanesljiveje razlagati sv. pismo stare in nove zaveze. Boljša in zanesljivejša razlaga sv. pisma pa bo le poglobila našo vero in našo ljubezen do Jezusa Kristusa, ki je cilj božjega razodetja v sv. pismu stare in nove zaveze.

O P O M B E

Literatura o mrtvomorskih rokopisih je danes že zelo obširna. M. Burrows, bivši ravnatelj Ameriške šole za orientalski študij v Jeruzalemu, sedaj profesor biblične teologije na univerzi v Yale /ZDA/, našteva v svojem delu "The Dead Sea Scrolls" /1955/ - francoski prevod te knjige sta oskrbela M. Glotz in M.T. Franck - 390 važnejših del in razprav. Od tedaj je število seveda močno naraslo. Med temi deli se ravno obsežna knjiga M. Burrowsa odlikuje po svoji temeljitosti, kritičnosti in treznosti. Važne so razprave in poročila v "Revue biblique", letniki 1950-1957 /R. de Vaux, D. Barthelemy, A.T. Milik, J.P. Audet, F.M. Braun in drugi/, od novejših knjige Milika, Danièlou-a in Carmignaca, ki jih navajam spodaj.

1. J.T. Milik, Dix Ans de Découvertes dans le Désert de Juda, Paris 1957, str. 103-112.
2. Enchiridion biblicum. Editio tertia. Romae 1956: Litterae Encyclicae "Divino afflante Spiritu". 200-227
3. M. Burrows, o.c. 367
4. Ench. Bibl. 558
5. J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton, 1950, V-XII.
6. Navajam po: G. Vermès, Les Manuscrits du Désert de Juda.² Paris 1954, str. 125-134
7. J.T. Milik, o.c. 56-57
8. M. Burrows, o.c. 28
9. O. c. str. 34

- 10. A. Dupont-Sommer, Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte. Paris 1953, str. 207
- 11. J.T. Milik, o.c. str. 49
- 12. Jean Daniélou, Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme, Paris 1957, str. 78
- 13. Jean Carmignac, Le Docteur de Justice et Jésus-Christ, Paris 1957, str. 151
- 14. J. Daniélou, o.c. str. 92-93.

Dr. Vilko Fajdiga

O VERI IN VERSTVIH

Če nam vera pomeni Kristusovo blagovest kakor jo hrani in razlaga katoliška Cerkev, verstvo pa vsa ostala zgodovinska verstva sveta, je že v naslovu izražena vsebina razprave. Šlo nam bo za veliko, zanimivo in zelo pereče vprašanje o odnosu med vero, ki si po pravici lasti značaj absolutne resnice, in med verstvi, ki pravitako skušajo urejevati odnos med človekom in Bogom, pa pri tem le prevečkrat podlegajo zmoti in zablodam.

Vprašanje o tem odnosu se je začelo s pojavom krščanstva, ki se je nujno moralo spoprijeti z verskim svetom, v katerega je bilo božje seme vrženo, saj je pisano: "Znamenje, ki se mu bo nasprotovalo" /Lk 2,34/. Četudi je bilo to vprašanje vedno aktualno, vendar so ga posebno živo reševali v prvih stoletjih po Kristusu, potem pa v 19. in posebno v 20. stoletju. Reševali so ga v tistem smislu, v katerem se to vprašanje še danes postavlja pred človeka in kakor ga še danes mnogi rešujejo: eni tako, da spričo obilice med seboj tako različnih in naravnost nasprotujočih si verstev sklepajo, da so vse vere enako dobre in enako slabe, torej navadne naravne človeške tvorbe, ki jim gre spoštovanje ali pa tudi ne, kakor kdo hoče. To je stališče indiferentistov, ki le prevečkrat v tem najdejo tudi opravičilo za svojo nevero. Drugi vprašanje o veri in verstvih rešujejo tako, da so tako prepričani in zavzeti za pravo vero, da prezirajo druga verstva, češ da nimajo v sebi prav nobenih vrednot, na katere bi se splačalo biti pozoren. To stališče neke vrste katoliških integralistov zavzemajo včasih katoličani v rednih cerkvenih pokrajinah tudi do verstev in svetovnih nazorov, s katerimi živijo skupaj, pa tudi misijonarji na misijonskem polju, ko postane to vprašanje zanje še posebno aktualno. Je še tretji odgovor na isto vprašanje, ki prodira bolj in bolj med izobraženimi katoliškimi verniki, ki so na eni strani absolutno prepričani o vzvišenosti vere, ki jim jo je prinesel Kristus, pa vendar priznavajo, da morejo biti tudi izven nje resnice in vrednote religioznega značaja, ki jih je treba priznati in spoštovati.

Kateri od teh treh odgovorov na vprašanje o veri in verstvih je pravilnejši, naj pokaže ta razprava. Gotovo ima pravilna rešitev tega vprašanja velik pomen tako za misijonsko prakso kakor za odnos, ki naj ga ima katoličan do drugih verstev in moralnih sistemov svojega časa.

I.

V prvih časih krščanstva tega vprašanja še niso reševali v duhu racionalizma in indiferentizma. Človeštvo je bilo takrat še globoko religiozno. Prvi, ki je skušal razlagati krščanstvo naravno in mu podtikal, da je vzelo svoje vrednote iz poganskih religij, je bil Celsus v drugi polovici 2. stol. Vendar je bil njegov glas osamljen. Pač pa so se med kristjani kmalu pojavili ostali dve rešitvi, strožja in milejša.

Rigoristi so bili ostri sodniki vseh izvenkrščanskih filozofskih in verskih nazorov. Odrekli so jim objektivno resničnost, dobroto in lepoto. Če pa so morali priznati tudi v misterijskih religijah kakor tudi v verstvih Rimljanov, Grkov, Egipčanov in drugih kaj lepega in naravnost krščanstvu podobnega, so to imeli za delo padlih angelov, ki da hočejo na ta način varati in zapeljevati ljudi. Strogo dualistično stališče sta v tem oziru zastopala predvsem Tatian in Atenagora. Njihovo nestrpno stališče je bilo velika ovira za širjenje krščanstva, Tatian je pozneje sam zašel v krivo vero.

Neprimerno bolj pa se je uveljavilo širokogrudno stališče do miselnih in verskih vrednot v drugih verah. Tako stališče je namreč zastopal že ustanovitelj krščanstva naš Gospod, ki je poganu sam priznal, da take vere ni našel med Izraelovimi otroci /Mt 8,10/, t.j. take vdanosti, zaupanja in pripravljenosti ponižno storiti vse, kar Bog hoče. Njegovo delo je bilo odprto za vse ovce, ki še niso iz tega hleva, da bi mogel tudi nje pripeljati, da bo ena čreda in en pastir /prim. Jan 10,46/. Zato tudi njegov prvi apostol Peter kljub judovski usmerjenosti ni mogel drugače, kakor da je javno izpovedal, da je Bogu v vsakem narodu všeč tisti, ki se ga boji in dela dobro /prim. Apd 10,36/. Posebno jasno pa je tolmačil Jezusovo misel apostol narodov sv. Pavel, ki je v pismu Rimljanom /1,18 sl/ teoretično ugotovil: "Kar se o

Bogu more spoznati, jim /poganom/ je očitno, Bog jim je namreč razodel. Zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi, njegova večna moč in božanstvo". Praktično pa je to prepričanje uporabil v govoru na Aeropagu: "Atenci! Po vsem, kar vidim, ste zelo pobožni. Ko sem namreč hodil okrog in ogledoval, kaj vi častite, sem našel tudi oltar, na katerem je bilo zapisano: "Neznanemu bogu". Kar torej vi častite, dasi ne poznate, vam jaz oznanjam ..." /Apd 17, 22.23/.

Za takimi in podobnimi razodetimi rešitvami vprašanja, o katerem govorimo, je šla tudi večina cerkvenih očetov in pisateljev /Justin, Klemen Rimski, Klemen Aleksandrijski, Irenej, Laktancij, Avguštin in dr./ . Med njimi sta v tem oziru najmočnejša sv. Justin in sv. Avguštin. Ti so stali na stališču, da je istost človeške narave tista, ki povzroča podobnosti med krščansko in poganskimi religijami. Gre do pa še korak dalje. Mislijo, da je sam Bog natrosil drobce resnice in lepote v poganske religije, da bi ljudje toliko lažje našli do prave vere. Ta "semena logosa" naj bi pripravljala ljudi na Kristusa, ki je prinesel na svet polnost resnice in se nahaja v krščanstvu /Paidagogoi eis Hriston!/ Ne samo torej, da je človeška duša že po svoji naravi krščanska /Tertulijan/, ampak pogani so deležni že neke vrste razodetja in milosti, kar jih dela v določenem smislu kristjane. Tako pravi sv. Justin v svoji Apologiji: "Tisti, ki živijo po logosu, so kristjani, četudi jih imajo za ateiste". In še: "Kar so filozofi dobrega našli in izrekli, to so storili na podlagi deleža na logosu ..." "Ta /krščanska/ vera ni bila odrečena nikomur, ki je bil vreden", pravi sv. Avguštin. Naj že dobijo pogani te vrednote od koder koli, ali po naravni ali po nadnaravni poti, glavno je, da jih imajo in da jim jih je že prva krščanska doba spoštljivo priznavala.

II.

V poznejših dobah se teoretično to vprašanje postavlja manj. Cerkev je bila vedno bolj zavzeta s praktičnim misijonskim delom, najprej v dobi preseljevanja narodov, potem pa v dobi odkritij novih svetov. V tej dobi res ni mnogo poskusov zanikavati absolutnost krščanstva, pač pa je mnogo

pristašev miselnosti, kakor da je v poganstvu vse prazno in ničevno. Stališče vitezov Karla Velikega: "Kristjan ima prav, pogan nima prav", se ni le ostro javljalo v uničujočih sodbah Lutra in njegovih o drugovercih, ampak tudi katoličani zgodnje in pozne sholastike so bili le prevečkrat podobni v nazorih Tatianu in njegovim. To rigoristično stališče pridobiva na veljavi za Bossuetom v dobi janzenizma /Arnauld/. Cerkev je morala obsoditi Quesnelov stavek: "Bog ne deli poganom nobenih milosti", prav tako kakor krivi nauk, da so vsa dela poganov greh. Visoko nad vse se tudi v tem oziru dviga sv. Tomaž Akvinski, ki se je moral trdo bojevati za to, da je smel v svoj sistem vključiti pogana Aristotela, juda Maimonida in mohamedanca Avicena. Na misijonskem polju pa je kljub mnogim prestrogim in pregorečim apostolom Kristusove resnice, ki so celo čisto Najvišje bitje imenovali "hudič", še dovolj blagih misijonarjev, ki za Rajmundom Lullom in po naročilih Kongregacije za razširjanje vere cenijo tudi vrednote poganskih verstev in iščejo uspešnih oporišč za svoje delo. Primerjaj stališče kardinala Nikolaja de Cusa o božjem češčenju med judi in pagani /Sermo 118, Col. Vat. lat. 1245; nov. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft XL /1956/ 1/: "Kdor izmed Judov noče sprejeti Kristusa, je daleč od pravega božjega češčenja Judov. Kdor izmed poganov noče sprejeti Kristusa, je daleč od pravega kulta poganov. Niti pravo bogočastje Judov niti pravo bogočastje poganov ne izključuje Kristusa. Govorim o pravem bogočastju, ker tudi pri Judih in poganih je mnogo pokvarjenega. Saj beremo o ločinah in prepirih, ki jih imajo med seboj. Prvo pogansko bogočastje ni bilo nikoli nesmiselno, polno nasprotij. Nikoli niso verjeli, da je stvar-Stvarnik, da ni treba Stvarnika bolj častiti kot stvari ali da Bog ni nadvse dober, četudi so ga slavili v njegovih delih. - Kdor to upošteva, tedaj se Kristus res pokaže kot polnost resnice in dopolnitev vsega bogočastja". Nad vse močno so to stališče podprli doktrinalni odloki Pija IX. iz l. 1854 in 1863 s tezo, da res izven Cerkve ni zveličanja za tistega, ki je Cerkev odklonil, da pa bodo zveličanja deležni vsi, ki so brez svoje krivde in v dobri veri izven Cerkve, da le živijo po svojem najboljšem spoznanju in vesti. Žal pa je bilo to prepozno za preprečenje usodnih posledic, ki jih je povzročil slabo rešen obredni spor na Daljnem vzhodu v 17. in 18. stoletju. Uspešno začeto delo jezuitskih misijonarjev v Indiji in na Kitajskem je bilo zaustavljeno z odloki, ki so vsebovali le preveč nezaupanja

do velikih vzhodnih religij in navad.

III.

Nova doba se je v reševanju vprašanja o odnosu med krščanstvom in izvenkrščanskimi religijami začela sredi 19. stoletja, ko napreduje znanost na vseh področjih in se posebno rada posveča tuji preučevanju tujih narodov, kultur in verstev. Gradiva za tako delo so razne znanstvene ekspedicijske med primitivne narode, potovanja po bližnjem in daljnem vzhodu, izkopavanja okrog Sredozemlja in v Mezopotamiji, odkrivanja zgodovine in prazgodovine v Evropi, prevajanje svetih knjig iz mrtvih in živih tujih jezikov, kolonialna sebičnost, ki je hotela dokumentacijo imeti zbrano v svojih prestolnicah, dale več kot dovolj. Žal je bila druga polovica prejšnjega in začetek sedanjega stoletja okovan v spono racionalizma in evolucionizma, ki sta prva hotela izkoristiti zbrano gradivo za svoje osnovne teze in za boj zoper krščanstvo. Odkritje religioznih vrednot v tujih verah in moralah naj bi dalo prav racionalističnemu stališču, da krščanstvo ni nič posebnega, da imajo druge vere tudi vse to, da je krščanstvo misli in obrede jemalo od drugod, da je prav tako človeška tvorba kakor vse druge. Razvijala da se je obenem s človeškim telesom tudi duša, z materialno kulturo je napredovala vzporedno tudi duhovna, krščanstvo je samo ena izmed stopenj tega razvoja, res morda najvišja, toda tudi druge bodo še prišle do te stopnje, krščanstvo samo pa bo tudi nadaljni razvoj prerasel in bo morda celo izginilo. Gotovo pa se je zdelo zastopnikom takratnega primerjalnega veroslovja, da krščanstvo ni nič nadnaravnega, nič absolutnega, nič večnega in nič obveznega. Teoretični in praktični indiferentizem je s takim na videz znanstvenim opravičenjem slavil svojo zmago. Egipt, Babilonija, Iran naj bi razložili in obrezvrednotili SZ, helenistična misterijska in druga verstva sredozemskega okolja pa naj bi vzela izvirnost in vrednost Kristusovemu evangeliju.

Četudi so bili resni katoliški in drugi veroslovci v začetku "verskopimerjalnega" pohoda zoper krščanstvo in Cerkev nekoliko presenečeni in skoro malodušni, so vendar njegovi bahato razglašeni rezultati, ki bi naj spodbili osnovno tezo o božjem izvoru krščanstva in SZ, spodbudili mnoge, da so se sami še bolj lotili raziskovanja verskopri-

merjalnih problemov in začeli kritično presojsati pota in cilje racionalistično in evolucionistično usmerjenih veroslovcev. Rezultati tega res znanstvenega dela so kmalu dali o izvoru in razvoju vere in še posebej krščanstva povsem drugačno sliko.

Glede izvora vere sploh in njenih prvih razvojnih stadijev se je vzporedno z bojem za zgodovino in proti evolucionizmu v preučevanju zgodovine kulture uveljavila posebna skupina znanstvenikov pod vodstvom etnologa in lingvистa dr. Viljema Schmidta, ki je raziskovala vprašanje o najstarejših oblikah vere v Boga pri sedaj živečih prarodovih zemlje. Dognala je, da imajo najstarejši prebivalci zemlje čisto vero v osebnega Boga in visoko moralo, kar pa se oboje v poznejših razvojnih stopnjah kvari zaradi premoči materialne kulture. S tem je bil zadan evolucionizmu v zadevah izvora in razvoja vere smrten udarec. Teza o prvotnem monoteizmu kot začetni obliki verstva na svetu je izbojevana enkrat za vselej. Tudi teze o izvoru SZreligije iz posameznih orientalnih verstev so se morale umakniti kritičnemu raziskovanju materiala, ki je ugotovilo presenetljivo površnost dotedanjih veroslovcev tako v zadevah kronologije, presojanju analogij kakor v poznanju krščanstva in Cerkve. Ugotovljeno je bilo, da iz navideznih podobnosti zunanjih obredov ali molitev še ni dovoljeno sklepati na bistveno istost celotne vsebine. Judovski monoteizem in mesijanizem ter vzvišena morala se po teh raziskavah zablesteli v še lepši luči, ki ji ni primere v drugih religijah in so naravno nerazložljivi. Pa tudi glede NZ je kritično preiskovanje misterijskih religij ter sploh verskega okolja prve Cerkve moralo zavriniti površna prizadevanja Bultmanna, Gunkla in drugih, ki so hoteli vero in evangelij razglasiti za sinkretistično tvorbo prvih stoletij, ki pa sta bila že v prvem stoletju dokončno oblikovana na podlagi zgodovinskega nastopa, učenja, čudežev in vstajenja Jezusa Kristusa. Zgodovinski in obenem nadnaravni značaj Jezusove osebnosti in njegovega dela sta prestala vse preskušnje primerjalnega veroslovja. Njegova protikrščanska ost je bila enkrat za vselej odlomljena. Pač je v novejših časih z istim slabim namenom skušal razložiti E. Troeltsch krščanstvo kot zgodovinsko pogojen pojav, češ da bi se v enakih razmerah vsaka druga religija podobno razvila in je zato njegova prednost pred drugimi religijami le relativna, vendar je tudi to mišljenje, ki so ga za Engelsom zelo poprijeli razni zgodovinski mate-

rialisti, propadlo ob dejstvu, da je zgodovinsko okolje dalo krščanstvu obiležje le v nebistvenih potezah, dočim ostanejo njegove zgodovinske nadnaravne vrednote in dokazi zanje od zgodovinskega razvoja neodvisne in vedno enake. Končno so skušali racionalno razložiti krščanstvo in mu zanikati značaj absolutne religije še fenomenalisti kakor G. Mensching, van der Leeuw, Soederblom. Priznali so, da je nesmiselno poskušati razložiti krščanstvo z izposojanjem iz raznih verstev, ker da je vera nekaj tako organskega in z lastno strukturo, da ji ni mogoče nič važnega ne dodati ne odvzeti. Pač pa je treba vere prav po tej strukturi razvrstiti v posamezne tipe, ki pa so si v bistvu vsi enaki, ker vsaka na svoj način izraža isto božanstvo in človekove odnose do njega. pravzaprav. Četudi ta teorija ni nesimpatična, saj poudarja, koliko imajo vse velike religije sveta skupnega in lepega, vendar ne razloži bistvene vzvišenosti krščanstva nad drugimi verstvi in tudi ne razvrednoti čudežev, ki jih za dokaz božjega izvora more vzdržati pred katero koli kritiko. Tako je poskus, ki je dolgo trajal in se še danes trdovratno zdržuje, da bi namreč krščanstvu in Cerkvi odvzeli nadnaravni značaj in izvor in ga postavili v isto vrsto z drugimi verami kot naraven produkt človeškega razvoja, ostal brez opore znanosti. Znanstveno mislečemu človeku ne preostane drugega, kakor da se sprijazni z nadnaravnim in absolutnim značajem Kristusove blagovesti.

IV.

Na vprašanje, kaj pravzaprav loči krščanstvo od drugih verstev in ga nad nje dviga, ni težko odgovoriti. Moderni veroslovci so soglasni v tem, da pomeni Jezus Kristus največjo in najlepšo izvornost krščanstva. Čelo Soederblom je zapisal v svoji knjigi Gott im Zeugnis der Weltgeschichte /1942, 336/: "Edinstveni Kristus kot zgodovinski prinašalec razodetja in kot učlovečena Beseda ter misterij Golgote: to dvoje kaže ob analizi verstev sveta na edinstveni značaj krščanstva". Po njem biva Bog med ljudmi, On je prinesel svetu polno in zadnje razodetje. Del trdno stoječe zgodovine je in vendar istočasno Sin in poslanec Najvišjega Bitja. Izpričal se je neizpodbitno s čudeži in prerokbami, povezal je čas pred seboj in za seboj s svojo vzvišeno osebnostjo, dal se je v smrt za odrešenje ljudi in vendar je s svojim

vstajenjem tudi smrt premagal, Prvorojenec vsega stvarstva je, človek kakor mi vsi, pa je svet premagal in odšel k Očetu, od koder je prišel. Naravnost iz nebes je njegov nauk in njegova moč, Bog v nebesih je edino, kar z vsem svojim delom išče. Vsak, ki vanj veruje in se da odkupiti z njegovo milostjo, postane otrok božji s pravico do mesta pri Očetu v nebeškem kraljestvu, s pravico do besede iz božjih ust in do kruha, ki je prišel iz nebes. Novo zapoved daje svetu, zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega, ki je vsa pozitivna in vse dobro v stvarstvu obsegajoča, dočim je na prim. budistična tako bleda in negativna. "Kdor vidi mene, vidi mojega Očeta" /Jan 14,5/ je dejal svojim učencem in ta Oče je v prizmi njegove osebnosti poln milosti in resnice, usmiljen in dober, svet in poln odpuščanja. To ni več samo ideja kakor v drugih verah, ampak živa osebnost, ki se jo dà ljubiti in ki hoče biti ljubljena. Tako Bog lahko postane podlaga dobremu življenju na zemlji. V občestvo združeni verniki naj bi bili eno z njim, "vsi vse" /

Niso pa te resnice fantazija, saj je vse izpričano z znamenji, ki jih ima zopet samo krščanstvo. Na veroslovskem kongresu l. 1929 v Lundu so ugotovili, da je primerjalno veroslovje na koncu svojih moči, saj nima kriterijev, ob katerih bi ločilo resnico od zmote in vrednoto od nevrednote. Krščanstvo pa te kriterije ima. Človeštvo si želi vere, ki je avtoritativno predložena, in je ta avtoriteta na trdnih tleh. Bog v Kristusu je tako dokazan. Njegov evangelij je zato zanesljiv in obvezen. Znamenja so ga izpričala, tista, ki jih je znova oznanil Vaticanum /Denz 1790/. Kdor se jih noče oprijeti, je danes lahko kristjan, jutri budist, potem hinduist, kakor hoče: vse je subjektivno, vse je relativno. Toda taka vera ne umiri človeka. Zato pa je opravičena tudi Kristusova edinstvena samozavest, da je dopolnil vse prerokbe in vso postavo. On je pot, resnica in življenje, samo po njem se pride k Očetu, zaradi njega je treba zapustiti vse, kdor vanj veruje, bo zveličan, kdor pa ne veruje v ime Sina človekovega, bo pogubljen. Zato pa so apostoli razumeli, da ne bo nobeno drugo ime dano ljudem, da bi se mogli v njem zveličati /Apd 4,12/, da gre odslej vsa čast Očetu v njem, po njem in le z njim. Ob taki edinstveni avtoriteti zbledijo avtoritette drugih verskih ustanoviteljev kakor so Buddha, Mohamed, Konfucij, Laotse, Zaratustra in drugi. Niso bili niso hoteli biti kaj podobnega kakor Kristus. Slabotni so, on je močen; pokosila jih je smrt, Kristus jo je premagal; svoj nauk so si izmislili sami,

Kristus ga je prejel od Očeta; le nekoliko pomagajo na poti k blaženosti, Kristus tja tudi pripelje, v osrčje svete Trojice, od koder je tudi sam izšel, Kristus včera, danes in vekomaj. Res pa je, da znamenja vodijo le "do praga svetišča" /Hettinger/, vse drugo je treba verovati.

V.

Spričo absolutnih vrednot in dokazov zanje, ki jih je prinesel Kristus in za njihovo varstvo in razlago ustanovil občestvo vernih, vidno Cerkev, s katero ostaja sam do konca sveta, da bi bila neporušna in nezmotna, se na videz res vse drugo umakne v senco, kakor da poleg tega sonca ni nič drugega. Torej imajo prav integralisti? Nikakor ne. Podrobno raziskovanje sveta verstev in moralnih sistemov, natančneje opazovanje ljudi po vsem svetu razkrije očem nov svet, doslej premalo znan. Pokaže se, da tudi drugi verujejo v Boga. Res le preradi zdrknejo od prave misli v panteizem ali politeizem, toda od najstarejših do visokih verstev starega in novega sveta je v človeštvu toliko in čisto tako lepe vere v nevidni svet, da o njej nastajajo cele knjige /prim. O.Karrer, Das Religioese in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1932 ali Th. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Münster 1953/. Navadno priznavajo nad seboj Najvišje bitje, ki o njem pripovedujejo najlepše, kar vedo. Častijo ga z molitvami, ki so pristrčne in globoke kakor naše, daritve opravljajo s tako svečanostjo in pripravljenostjo na žrtve, da jih je treba občudovati. Poznajo polno verskih ustanov, ki imajo marsikaj krščanskim podobnega in vrednega. Posebno je občudovanja vredna njihova predanost Bogu, pa naj ga imenujejo kakor že. Tudi oni ga doživljajo in se ga oklepajo s celim srcem. Ko zaslišijo njegov glas, grede za njim in ga iščejo. Dajo se prevzeti od njega in se dajo voditi njegovi luči. Zaradi njega se s čudovito vztrajnostjo borijo zoper nižjega človeka v sebi in ko čutijo, da so preslabotni, vanj toliko bolj verujejo, upajo in ga ljubijo /Scheeben/. Včasih gre to predajanje Bogu do prave mistike, ki sta je polna še posebno Indija in islam. Niso mogli še po Kristusu stopiti v Cerkev, božje kraljestvo na zemlji, toda po svoji veri, upanju in ljubezni so mu tako blizu, da so včasih boljši od "otrok kraljestva".

Resničnost njihove vere, upanja in ljubezni je tako otipljiva, da je že od prvih časov krščanstva zanimala velike duhove med cerkvenimi ljudmi, posebno pa zanima teologe in psihologe sedanjega časa. Zastavljali so si vprašanje, odkod jim neki ta luč in ta moč. Avguštinovo mnenje smo že omenili. Sv. Bonaventura razlaga: "Bog se daje vsakemu, ko je pravi čas po glasu narave, po poučenju in po posebnem razsvetljenju". O. Karrer pa za mnogimi starimi in modernimi protestanti in katoličani /Otto, A. Schweitzer, Heiler, V. Huelgel, de Lugo, Cusanus, Newman, Pribilla, Mausbach, H. Bremond, Wunderle, Capèran, Pies in dr./ misli, da gre pri tem naravnost za neko posebno razodetje, ki ga vsi ti prejemaajo. Res je, da imajo že po svoji naravi sposobnost spoznanja Boga in čut za razlikovanje dobrega in slabega, da ima vsak človek vest /"Menschheitsanlage", "Voelkerbewußtsein"/ vendar je v njihovih izjavah in ravnanju preveč izrazov za srečanje z njim, za njegovo razsvetljenje in naravnost mistični stik, da bi mogli to prezreti, imenovati samo naravno ali celo demonsko, kot so rigoristi hoteli te pojave razlagati. Torej je treba računati z nadnaravnimi božjimi posegi v njihove duše, z razodetjem, ki sicer ni tako jasno in enotno kakor je zgodovinsko v Kristusu, ki pa je vendarle resnično razodetje, saj je "na mnogotere načine govoril Bog" /Hebr 1,1/. Vera, ki sloni na takem razodetju je prava vera zaradi božje avtoritete in krst, ki ga prejemaajo je pač krst želja, in še kakšnih želja. Torej izpolnijo taki ljudje in narodi, četudi niso v katoliški veri, tisti pogoj, ki ga daje sv. Pavel za tiste, ki hočejo biti všeč Bogu: Verovati morajo, da je in da je plačnik /Hebr 11,6/. Pri tem se sklicujejo moderni in stari na vsezveličavno voljo božjo, ki hoče, da vsi pridejo k spoznanju resnice. Sami ostanki prarazodetja, četudi še tako raztreseni po drugih verah, ne bi mogli vsem, ki so dobre volje, posredovati božjega razodetja. Treba je torej računati tudi z direktnim razodetjem v dušah.

Vse pa, ki tako pridejo do vere in ljubezni božje, veže mimo geografskih meja nevidna vez otrok božjih v nevidno Kristusovo Cerkev, po vsem svetu razširjeno. Ker je resnica samo ena in svetost tudi, vsi člani nevidne Cerkve verujejo vsaj nekaj istih resnic in živijo vsaj po mnogih istih zapovedih, ki jih ima in razlaga vidna Cerkev. So torej že v nekem smislu kristjani, katoličani. Zato se taki po vsem svetu razveselijo oznanjevalcev vidne Cerkve, kadar jim pri-
našajo čisto religijo brez nacionalnih ali enostranskokul-

turnih primesi. Takoj začuti jo sorodnost s tem svetom. To je dobro pokazal van Straelen na zgledu Japoncev, ki so po njegovem mnenju veliko bolj katoliški kakor pa kažejo številke o krstih in porokah, češ da milijoni Japoncev častijo Jezusa že na kak način, milijoni berejo čudovite prilike iz evangelijev, stotisoči se učijo Jezusov govor na gori in osmero blagrov na pamet, visoko spoštujejo katoliške osebnosti kakor sv. Pavla, Terezijo Avilsko in posebno sv. Frančiška Asiškega. Isto je razvidno iz dejstva, da razna velika verstva in manjše sekte počasi sprejemajo resnice in smernice krščanstva v misli, da jim bodo tako najbolj obvarovane njihove nekdanje verske in moralne vrednote.

Obstoj te nevidne Cerkve med "pogani", kako to sedaj čudno zveni, je torej resnica. Njen odnos do vidne Cerkve je v bistvu enak odnosu posameznih bitij do absolutnega bitja. Imajo mnogo skupnega in vendar še daleč niso isto. Težijo k absolutnemu bitju, četudi z njim še niso eno. Tako pravi tudi Newman o vidni Cerkvi: "Vse teži k njej in se v njej dopolnjuje". Res, marsikaj v vidni Cerkvi more člane nevidne Cerkve odbijati. Toda ne smejo pozabiti, da vidna Cerkev nima še svoje končne podobe in ne smejo od predstopenj zahtevati zadnje lepote. Poleg tega morajo dobro ločiti med idealom in zgodovinsko resničnostjo, ki vedno biva še "daleč" od Gospoda in še vedno "zdihuje". Toda bistvo vidne Cerkve s tem ni prizadeto in to bistvo ostane slejkoprej redna pot zveličanja in tudi za nevidno Cerkev cilj in ideal.

VI.

Po podanih ugotovitvah je sedaj možno rešiti vprašanje o odnosu med vero in verstvi kakor se postavlja pred nas, ki živimo v novi dobi.

a/ Prvo, česar se moramo dobro zavedati ob dokazani absolutni zvišenosti naše vere nad vsemi drugimi verami in nazori je, da smo v njej taki, kakor biti moramo, polni milosti in resnice. Nietszche je nekoč ironično zapisal: "Wie wenig erloest erscheinen mir diese Erloesten". Mahatma Gandhi se je o evropskih kristjanih izrazil zelo slabo: "Včasih se zdi, da bolj služijo satanu kakor Bogu". Četudi je res, da bi se drugi na to ne smeli ozirati ampak gledati

le na idejo in objektivno svetost, vendar ni mogoče od ljudi, ki so iz mesa in krvi, zahtevati, da ne bi gledali na ljudi. Katoličani imamo v božjem kraljestvu vidnem in nevidnem, veliko poslanstvo in odgovornost. Polnost milosti in resnice, ki smo jo po Kristusu in Cerkvi prejeli, moramo s celo svojo osebnostjo drugim posredovati. Zato nas mora navdajati tisti nemir, na katerega opozarjajo besede sv. Bernarda: "Ver⁴ješ v božje kraljestvo? Potem moraš biti nemiren .."

b/ Ko je enkrat trdno, da je katoliška vera absolutno prava v ekskluzivnem smislu, t. j. poklicana, da se razraste po vsem svetu in uči vse narode, ker vključuje vso resnico /M. Baring/ in je kot taka korektura in dopolnilo vseh religij /Seeberg/, nam mora biti jasno tudi to, da poleg nje obstoji še nevidna Cerkev, svet izvenkrščanskih religij, ki imajo mnogo resnic in vrednot in lepote, ki imajo objektivno vrednost in jih je treba kot take priznati in spoštovati. Edino možno stališče, ki iz tega sledi za katoličana, je po Karrerjevih besedah priznanje religioznih vrednot tudi drugim. Nikdar se ne moremo dovolj prepričati, da je vera in milost dar Boga, ki ga daje, komur hoče, in ga dejansko daje tudi drugim, ker hoče, da se vsi zveličajo. Nauk vere je, pravi Scheeben, da Jezusova zveličavna volja ne obsega le tistih, ki res pripadajo krščanski veri in so krščeni, ampak na nek način na vse ljudi brez izjeme. Zato je po Kuehnelovih besedah pravi katoličan tisti, ki vse človeštvo objema z obema rokama, ga ogreva z velikim srcem in ga nosi v sebi z božjo močjo. Če smo veseli absolutnega bitja, moramo biti veseli vsakega bitja, ki je njegov odsev in po njem biva. Če smo srečni v absolutno resnični veri, moramo odkriti, spoznati in spoštljivo teoretično in praktično priznati vsak drobec te katoliške absolutne resnice in svetosti v ljudeh izven vidne Cerkve, "nevidni Cerkvi", ki je povsod navzoča, ki na mnoge načine kliče tiste, ki so daleč, in podpre tiste, ki se k njej zatekajo /Avguštin/. ~~Previdnosti, ki tudi zadeve zveličanja blage ureja in~~ Nasprotno stališče bi nasprotovalo zdravemu nauku in bilo žaljivo in nezaupno do božje Previdnosti, ki tudi zadeve zveličanja blago ureja in vse pravilno razporeja.

c/ Vprašanje o pravem odnosu med vero in verstvi postane dvakrat pereče za misijonarja, ki kot glasnik prave vere stopa v neposredni stik z drugimi verami. Res je, kar pravi Straelen, da bo že s svojo pristno krščansko osebnostjo

mного naredil, vendar mora tudi k problemu samemu zavzeti svoje stališče. To stališče ne more biti drugačno kakor zgoraj označeno, Ne bo govoril z indiferentisti, češ kaj jim bom prinašal vero, ker že vse imajo ali pa: spoštovati moram njihovo svobodo. To svobodo lahko spoštuje, četudi jim predloži absolutno resnično vero in edino trdno pot k zveličanju. Prav tako ne bo zavzel odklonilnega stališča do vrednot, ki jih v poganski kulturi in veri zasledi. Tako stališče bi bilo proti verskemu nauku in smernicam Cerkve, ki jih posebno poudarja ~~svetani~~ papež^{9/11}. Pravi namreč: Misijonar mora svoje poslanstvo začeti s krščansko ljubeznijo in sicer tako, da koristno izrabi dobro, ki ga je pogan ohranil v svojem duhu, prav tako pa tudi njegova lepa in globoka čustva. Nikogar naj ne žali niti ne rani, ampak naj z dobro voljo in ponižno sprejme bogastvo njihovih kultur in naj si ga premišljeno prisvaja. Nedavno umrli veroslovec P.J. Steffes pa je zapisal: Misijonarji morajo krščanstvo podajati v taki obliki, da je prosta sumljivih podrobnosti, ki jih imajo od zapada. Krščanstva ni dovoljeno oznanjati kot eksponenta zapadnega duha, kulture, osvajanj in invazij. Treba ga je torej oprostiti zapadnega balasta, specifično racionalnega mišljenja, ki je lastno Evropi, tipičnega zapadnega vrednotenja, če naj da odgovor Boga na njihova vprašanja in stike, ki doslej zadnjega odgovora še niso prejeli /Missions und Religionswissenschaft 1947, 31/. V istem smislu ga dopolnjuje K. Adam: "Ker je zapadni svet dal krščanstvu, njegovim dogmam, kultu in ustavi zapadno obtežje, je vzhodni miselnosti zaprt dostop k nadnaravni vsebini evangelija. Vzhod je bil zato v skušnjavi, da bi z zapadnimi formulacijami odklonil tudi nadnarodni značaj evangelija" /Theol. praktische Quartalschrift 1948, 265./. Znana je beseda C.Constantini ja: Misijonstvu na Kitajskem je več škodoval latinski kakor kitajski zid. Proces nujnega dopolnjevanja zapadnih vrednot z vzhodnimi Cerkev skrbno zasleduje, saj je res treba aktivnost zapada dopolnjevati z mistično pasivnostjo vzhoda, preveč poudarjeni "jaz" zapada potopiti v skoro brezosebni "mi" vzhoda. Misijonar bo le takrat mogel uspešno dopolnjevati svet verskih in moralnih vrednot poganskih narodov, kadar bo božje kraljestvo gradil na naravi dotičnih narodov in kultur, zavedajoč se Newmanove besede, da je Cerkev zgrajena iz vseh plasti zemlje. Zato se mora otresti manj dobrih metod samega beleženja krstov itd., ampak naj raje v pravičnem in ljubeznipolnem odnosu do tujih kultur in verstev ustvarja tisto ozračje, ki je ugodno za večja spreobrnjenja,

prilagodi naj se predvsem duši. Zaveda naj se tudi, da je milost tam delo že začela, saj bi po nauku Oranškega cerkvenega zbora sploh nič pravilnega mogli misliti o božjih rečeh brez milosti /Dec 192 / on naj njeno delo lepo nadaljuje in spoštuje vsako dobro voljo, ki se pokaže. Tujca naj sodi pravično kot naroča misijolog p. Charles: "Bodimo pravični in uporabljajmo za čednost drugih ista merila kakor za svojo". Otrese naj se zapadnega drobnjakarstva in prevelike zunanjoosti in naj stremi za podajanjem bistvenih vsebin duhovnega življenja, ki so po besedah H. Rahnerja molitev in premagovanje sebičnosti. Za take stvari so dostopni vsi ljudje.

Predvsem naj se varuje črnobelega stališča, "zli duh katoličanov" mu pravi Karrer, ki je bilo značilno za mnoge nekdanje misijonarje, ki pa danes zveni, hvala Bogu, le še iz besedi bolj kakor iz dejanj. Za zgled pravilnega ravnanja navaja Karrer zglede nekega spreobrnjenega hindujskega misijonarja, ki se je na svoje delo tako pripravljal: "Ne bom govoril svojim rojakom: Vaše knjige so nesmisel. Izven sv. pisma SZ in NZ ni nič, kar bi veljalo. Pač pa se bom večkrat skliceval na modre knjige in učitelje svojih poganskih rojakov, pri tem pa jim bom prinašal luč Kristusovo in jim govoril v njegovem duhu ..." Von Straelen pa pripoveduje, "kako je potoval po Japonskem s svojim poganskim tajnikom. Pa se je moral muditi v nekem samostanu, kjer so bile sestre že dolgo na Japonskem, pa se še niso dobro naučile domačega jezika, od svojih gojenk pa so zahtevale, da morajo dobro znati jezik, ki ga govore sestre. Ena teh sester je v svoji naivni gorečnosti pristopila k mojemu tajniku, ki se je pripravljaj na vstop v Cerkev in mu v revni japonsčini začela dopovedovati: Šinto-laž; budizem-laž. Krščanstvo-resnica... Za dolgo časa so te besede zaustavile njegovo spreobrnjenje". Pustijo naj vsako evropeistično ozkosrčnost in naj se ravnaajo po zdravem nauku vere o vidni in nevidni Cerkvi in o milosti, ki uspešno gradi na naravi, iz katere je izločila vsako zmoto in zablodo.

č/ Končno se moramo vprašati, kakšen bo di odnos med vero in verstvi oz. moralnimi sistemi prav na tleh, na katerih živimo. Ne živimo skupaj sami katoličani, ampak nova doba vedno bolj zbližuje svetove, dežele in ljudi, kaj šele tiste, ki so skupaj v eni domovini. Zato se vsak dan srečujemo s pravoslavnimi in protestanti, z muslimani in judi, s prištaši raznih sekt ali tudi samo filozofskih in moralnih nazorov. Glede odnosa do drugih ver veljajo ista načela, ki

smo jih omenili zgoraj. Če pa pomislimo, da so pravoslavni in protestanti še primerno večji posesti Kristusove in katoliške resnice, potem mora biti naš odnos do njih še toliko bolj bratski in poln tople ljubezni in spodbujajočega upanja. Naj se počutijo med nami dobro. Naše življenje naj jim pove, kako resno jemljemo resnico o katoliški resnici, dobroti in lepoti. Verska strpnost ni potem samo nek imperativ časa, ampak na globokih verskodogmatičnih temeljih sloneča smernica za vse ravnanje. Res je, da med zmoto in resnico ni strpnosti. Toda prav to smo hoteli poudariti, da je več resnice v drugih verah in sistemih kakor pa smo doslej mislili. Res je, pomešana je ta resnica z zmoto, toda po Karrejevih besedah je znak zrelosti in prave modrosti, da tudi v zmotnih sistemih priznamo jedro resnice, kaj šele, da bi si kogar koli upali izključevati od zveličanja. Edino Bog more biti Sodnik v teh vprašanjih, ker samo on ve, koliko kdo nosi v sebi pravega spoznanja in dobre volje, ali koliko je iz sebičnosti hotel ostati izven Boga in izven vidne in nevidne Cerkve. Lepa je beseda Bonomellijeva: "Že prej nisem verjel, da je kaj pravih brezbožcev. Odkar pa poznam človeka konkretno ne samo abstraktno, sem o tem še bolj prepričan". Zanimivo je tudi ravnanje Cerkve, ki je že marsikoga postavila na oltar in s tem izrekla končno sodbo, da je v nebesih, nikogar pa ni doslej še razglasila, da je gotovo v peklju. Večina izmed njih je ločena od nas bolj zaradi nevednosti kakor iz lastne volje, zato jih bo pravi odnos do njih pridobival, da bo kmalu ena čreda in en pastir. Misel o Una Sancta, ki jo za Millerjem in Newmanom tako vneto goji Yves Congar v Franciji, naj bi postala domača tudi nam.

Literatura:

- Otto Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1932 /iz tega dela je vzeta večina navedenih citatov/.
- Franc Koenig, Das Christentum und die Weltreligionen v Fr. Koenig, Christus und die Religionen der Erde, Freiburg 1951, III, 731-777
- J. Masson SJ, La Religion et les religions v Nouvelle Revue Théologique 70 /1938/ 284 - 302
- H. van Straelen, Mission, Statistik und Wirklichkeit, Wort und Wahrheit XI /1956/ 173-188; 253-266.

ZVELIČANJE BREZ KRSTA UMRLIH OTROK ?

O usodi brez krsta umrlih otrok danes teologi mnogo razpravljajo. Razumljivo. Saj danes bolj kakor nekoč vemo, da zelo mnogo otrok umrje, še preden so rojeni; in večkrat tudi popolnoma brez krivde staršev. Če so starši neverni, jih usoda takih otrok ne bo vznemirjala. Toda res nevernih staršev, ki bi jim za zveličanje otrok nič ne bilo, je pač zelo malo. Še če nimajo ravno tudi pred Cerkvijo urejenega zakona, se večkrat še trudijo, da bi bil otrok krščen in vsaj nekoliko versko vzgojen. Kaj naj rečemo šele o vernih starših! Ti mnogokrat čutijo globoko zaskrbljenost in nemir glede otrok, ki jih nikakor niso mogli dati krstiti, ker so umrli že pred rojstvom. To je pač glavni razlog, da so v našem času, ko je n. pr. v Franciji in drugod vedno več globoko vernih družin (1), začeli teologi mnogo razpravljati o tem vprašanju.

V sledečem razpravljanju naj najprej povzamemo to, kar je teologom skupnega (I), navedemo potem razne rešitve, ki se pač težko dajo spraviti v sklad s tem, kar nam je iz razodetja z gotovostjo znanega (II), in končno orišemo tisto rešitev, ki se zdi z razodetimi danostmi najbolj skladna in zato sprejemljiva (III). - Da ne bi šli preveč na široko, se naj omejimo na vprašanje, ali se morejo in kako se morejo zveličati, t. j. doseči blaženo gledanje, tudi brez krsta umrli otroci, ki niso prišli do rabe razuma; izognemo se pa nekdanji kontroverzi, ali otroci, ki ne dosežejo gledanja božjega, zaradi tega kaj trpijo ali ne, in ali moremo govoriti v pravem pomenu o naravni blaženosti pri tistih otrocih, ki ne dosežejo nadnaravne (2).

I. Skupni nauk teologov

1) Večina teologov je na podlagi Kristusovega nauka in nauka Cerkve že od nekdanj učila, da je le eno redno sredstvo zveličanja za otroke: baptismus aquae. Tridentiski cerkveni zbor pravi, da se prehod iz stanja izvirnega greha v stanje milosti ne more izvršiti, odkar je bil evangelij promulgiran, drugače kakor po kopeli prerojenja ali po njega želji (Denz 796). Ker otroci ne morejo obuditi take želje, zato je zanje le ena redna pot do zveličanja - prejem pravega krsta. Sv. Tomaž piše: "Non est differendum baptismi propter periculum mortis, quia non potest alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi. Adultis vero subveniri potest per solum baptismi desiderium" (3).

2) Vendar vsi teologi priznavajo, da božja moč ni vezana na zakramente. Ako zakrament ni podeljen, more Bog sam poseči vmes, kakor hoče. Posebej more biti otrok v materinem telesu direktno posvečen. Saj je bilo tako tudi z Marijo Devico

in Janezom Krstnikom. Seveda pa je to izven normalnega zveličavnega reda in zavisi le od božje volje.

3) Vsa tradicija priznava, da je otrok zveličan, ako je usmrčen zaradi sovraštva do Kristusa. Kadarkoli je podano to sovraštvo s strani ljudi, sovraštvo, ki povzroči smrt, je božji poseg nekaj normalnega. Taka smrt povzroči milost ex opere operato, ker je tedaj človek asimiliran Kristusovemu trpljenju, ne sicer zakramentalno, pač pa realno (4). Splošni zakon zveličavnega reda je namreč, da moramo biti priličeni Kristusovemu trpljenju, ako naj bomo zveličani. Trpljenje Kristusovo je namreč univerzalni vzrok našega zveličanja. Reči smemo, da imamo pri mučeništvu opraviti z normalnim sredstvom zveličanja; vsaj z božje strani je to sredstvo normalno; izjemno je le iz strani ljudi. V tem pogledu se eventuelno posvečenje "in utero" docela razlikuje od posvečenja po mučeništvu.

4) Po splošnem mnenju teologov je zato za otroka trojno sredstvo: a) normalno s strani Boga in ljudi - to je krst vode; - b) izjemno s strani ljudi, a z božje strani normalno - to je "baptismus sanguinis"; - c) docela izjemno sredstvo in zavisne samo od božje volje - direktno posvečenje otrokove duše, bodisi v materinem telesu ali že po rojstvu (5).

II. Nezadovoljive teorije

Poleg tega skupnega nauka, ki se direktno opira predvsem na nauk razodetja in Cerkve o potrebnosti krsta, so se posebno v našem času vedno bolj začeli javljati poskusi, kako bi zadovoljivo razložili vsezveličavnost božje volje tudi glede na otroke, ki umro brez krsta. Z vsezveličavno božjo voljo je namreč težko spraviti v sklad, ako kdo pravi: Bog je sicer tudi takim otrokom namenil zveličanje in sredstva za njegovo uresničenje, a ni hotel zadržati naravnih zakonov ali ravnanja odraslih, svobodno delujočih ljudi, ki povzročijo smrt nekrščenih otrok. Saj ima Bog spoznanje o vseh podrobnostih naravnih zakonov in njegova ljubezen do ljudi z ozirom na zveličanje ni nič manjša, kakor spoštovanje do človekove svobodne volje (6). Tudi tiista teorija, ki jo je mogoče opirati na sv. Tomaža in ki pravi, da nekrščeni umrli otroci sicer ostanejo izključeni iz nadnaravnega občestva z Bogom, da pa jim Bog podeli naravno srečo (7), ima to slabost, da božje vsezveličavne volje ne jemlje dovolj resno; božja zveličavna volja se namreč nanaša na nadnaravno blaženost, medtem ko o stanju naravne blaženosti sv. pismo in izročilo ničesar ne vesta (8). - Vsem poskusom, o katerih tu razpravljamo, je skupna misel ta: Vsezveličavnosti božje volje ne moremo zadovoljivo utemeljiti, ako poleg krsta vode in krsta krvi ter krsta lastnih želja, ni dano še kako drugo sredstvo za to, da postanejo tudi taki otroci deležni Kristusovega zaslužnja. Katero pa je to sredstvo, v tem se razhajajo, kakor vidimo iz naslednjega.

1) Na prvem mestu omenimo teorijo, ki jo je učil nemški teolog H. Klee v svoji dogmatiki iz l. 1840. Lahko bi jo imenovali iluminacijsko teorijo. Pri mnogih otrocih - pravi Klee - so opazili, da pri umiranju dobe kratkotrajno rabo razuma, pri čemer morejo obuditi kratkotrajno dejanje popolne ljubezni do Boga, ki jih v ta namen razsvetli s svojo milostjo. To je krst želja, ki otroke očisti izvirnega greha, krst želja, ki jih obude otroci sami (9). - P. Glorieux zagovarja v bistvu isto teorijo - vsaj tako se zdi. Le da jo skuša utemeljiti bolj naravno in jo naobrtni tudi na odrasle ljudi. Naslanja se na psihologijo smrti: človek ima v trenutku, ko se duša loči od telesa, že po naravi neko jasnost gledanja in prav posebno neodvisnost od varljivih in nevarnih mamil strasti; na to se naveže še nadnaravna pomoč milosti. (10). - Pri Kleejevi hipotezi je treba govoriti o čudežu, za katerega ni nobenih dokazov. Če se Glorieuxova hipoteza temu izogne in ima s te strani več verjetnosti, je pa pri njej ta slaba stran, da bi logično bila na ta način usoda takoj po krstu umrlih otrok negotova, kar bi bilo proti splošnemu prepričanju Cerkve (11).

2) P. M. Bäuerle je postavil teorijo (12), ki bi ji lahko rekli izpopolnjena iluminacijska teorija ali angeloiluminacijska teorija, ali pa tudi teorija privilegija pobožnih staršev. Otroci morajo biti krščeni od staršev s krstom želja. Bog namreč hoče, da se vsi ljudje zveličajo; ta resna volja je odvisna od sodelovanja lastne človekove svobodne volje. Ker otroci ne morejo sami imeti dejanj svobodne volje, zato Bog upošteva voljo njihovih staršev, ki za krst vode ne morejo poskrbeti. Starši morajo v tem primeru vse storiti, da bi bili otroci krščeni. Se bolj pa je treba prositi Boga za milost krsta; to milost morejo starši za svoje otroke zaslužiti de congruo. Notranji pogoj pa izpolnijo angeli varuhi, ki dajo otrokom z minonaravnim in nadnaravnim razsvetljenjem spoznanje o Bogu in Odrešeniku. Otroci na ta način obude popolno ljubezen in seveda tudi vero. To pa je krst želja. Opisani način opravičenja ni čudež - pravi Bäuerle. Kajti človek more svojemu bližnjemu zaslužiti de congruo prvo milost. Tudi z notranje strani ono prekonaravno spoznanje ni čudež; saj so angeli dolžni skrbeti za zveličanje izročeni jim otrok; pri tem razsvetljevanju store le svojo dolžnost. - To mnenje pač ni sprejemljivo, ker preveč gradi na prekonaravnem nedokazanem poseganju angelov varuhov; težko je reči, da se stvarno kaj bolj izogne supoziciji čudežnosti kakor pa prejšnje, Kleejevo mnenje.

3) Znameniti, a v svojih trditvah večkrat zelo drzni teolog H. Schell je videl, da je težko suponirati krst želja, ki naj bi ga ob posebnem posegu božjem obudili taki otroci sami, kakor suponirati obe zgoraj navedeni hipotezi. Zato se je rajši zatekel h krstu krvi in razširil njegov pojem tako, da bi bilo o njem mogoče govoriti tudi pri naravno prezgodaj umrlih otrocih. Za mučenje - tako Schell - je bistvena muka; zato se vsako trpljenje v sv. pismu imenuje krst. Po Kristusovem trpljenju je vsako trpljenje, ki ga človek trpi od rojstva do smrti, postalo sredstvo za odrešenje. Zato more

trpljenje nadomestiti krst; treba je le sličnosti in zveze s Kristusovimi mukami. Tako je za otroka prezgodnja smrt "quasi sacramentum". - V francoski reviji "L'Ami du Clergé" je neki neimenovan avtor boječe postavil hipotezo, ki se v bistvu sklada s Schellovim mišljenjem. Dejanja, po katerem nekdo postane mučenec, ne smemo reducirati na namen mučilca - pravi avtor. Cloveški namen ima svoje ozadje: Zamisel hudobnega duha, ki vodi stalno borbo zoper božje kraljestvo. Pri otrocih v materinem telesu hoče - po svojih človeških pomočnikih - prepričati, da bi dobil otrok nadnaravno, Kristusovo življenje. Starši imajo pri abortusu voljo, da odvržejo ali uničijo krščanske verske ali npravstvene predpise. Ni važno, da se takšno delovanje pokriva z masko nekega drugega namena. Glavno je, da ta volja obstoji. Saj je tudi kralj Herod imel pri nedolžnih otrocih končno nek čisto drug namen kakor pa poboj betlehemskega otrok, namen namreč, da zavaruje svojo oblast (13).

To teorijo bi lahko imenovali teorijo mučeništva ali krsta krvi v širšem smislu. Velika njena napaka pa je, da ne upošteva trdnega aksioma, ki ga je izrekel sv. Avgustin: "Martyres non facit poena, sed causa" (Pismo 89,3). Res je Herod imel namen, utrditi svojo oblast; a ta namen - tako je mislil - je bilo mogoče doseči le, ako dvigne roko zoper Kristusa; ta umor ni bil "occisio indirecta", da bi bil le dopuščen, marveč "occisio-directa", direktno nameravan, čeprav za dosego nekega drugega namena. Zato so bili otroci res umorjeni zaradi Kristusa. Pri odpravi plodu pa tega, vsaj normalno, ni mogoče reči.

4) Vsi teologi, ki hočejo utemeljiti možnost nadnaravne blaženosti za brez krsta umrle otroke, vidijo, da mora to zveličanje biti vendarle v neki zvezi s krstom. A težko je brez podstave čudeža govoriti o krstu želja, ki naj bi ga nedorasli otrok sam obudil; tudi krst krvi pač ne pride v poštev. Zato so se v času zadnjih desetih let nekateri zatekli k nadomestnemu krstu želja, ki naj ga namesto otroka obudi Cerkev kot taka. G. Mulders je l. 1947 v Hollandski katehetski reviji "Verbum" in naslednje leto v "Bijdragen" skušal dokazati, da v tekstih cerkvenega učiteljstva ni nič takega, kar bi nas sililo, da bi domnevali "non-salvatio" nekrščenih otrok, ko je vendar tudi zanje Kristus umrl. Temu mnenju se je l. 1948 v "Studia Catholica" pridružil tudi P. Sanders OFM in naglasil, da se taki otroci zveličajo po veri Cerkve in po njeni vsezveličavni volji. Naslednje leto je E. Boudes v "Nouvelle Revue Théologique" postavil domnevo, da se taki otroci zveličajo po socialni molitvi Cerkve, zlasti po tisti molitvi, ki se udejejuje pri sv. evhatistični daritvi. Cerkev nastopa pri krstu kot namestnica otrok, ko namesto njih obudi vero in namen, ki sta potrebna za prejem zakramenta. Zakaj bi ne veljalo načelo "Ecclesia supplet" tudi v tistih primerih, ko otrok brez lastne krivde ne more biti krščen? (14). - Po teh nazorih bi bili zveličani vsi otroci, ki umro brez krsta, v moči tiste vezi, ki nas vse združuje s Kristusom, in po veri Cerkve, katere volja je prav tako usmerjena na zveličanje vseh ljudi kakor volja njenega Učenika.

Bistveno se s temi nazori ujema tudi tista hipoteza, ki jo je postavil bosanski frančiškan dr. P. Grlič; je sicer strokovnjak za fiziko in matematiko, pa so nekatere njegove kritične pripombe k teološkim teorijam glede zveličanja nekrščenih otrok vredne upoštevanja, čeprav je njegova hipoteza v celoti nesprejemljiva. Stvari - pravi Grlič v pozitivnem delu razprave - ne obstoje brez medsebojne zveze. Če bi nehala luna delovati, bi vse na zemlji dobilo drugačno podobo. Tudi v nadnaravnem redu je ozka povezanost med razumnimi bitji. Skrivnostno telo Kristusovo je sredstvo zveličanja tudi za tiste, ki mu ne pripadajo po krstu. Vendar bi se ne mogli zveličati, ako bi vsaj nekateri ne prejeli dejanske krsta. Primera naj pojasni. Preko reke ni mogoče priti drugače kakor po mostu. Most bi pa mogla zgraditi le ena družba, ki bi uporabo mostu potem po dogovoru dovolila tudi drugim; le trdovratnim ne. Graditelji mostu niso vsi, dejansko morejo graditi most le tisti, ki so prejeli krst; ta krst je sredstvo zveličanja podobno kakor oni most za prehod preko reke. Tako se otroci zveličajo v moči potrebe krsta vode, ki ga vsaj nekateri morajo dejansko prejeti. S tem bi - misli Grlič - mogli spraviti v sklad tudi tisto mesto, ki v dekretu pro Armenis govori o potrebnosti dejanskega krsta (15).

Hipoteze pod točko 4 lahko označimo s skupnim imenom "teorija nadomestnega krsta želja po Cerkvi kot taki". - Clovek pri njej res ne vidi, zakaj Cerkev od nekdanj s tako resnobo naglašaja potrebnost dejanskega krsta. Zato te hipoteze ne moremo sprejeti. S to resnobo pa se zdi, da dovolj računa naslednji poskus, kako rešiti naše zapleteno vprašanje.

III. Teorija nadomestnega krsta po želji tistih, ki bi hoteli dati otroka krstiti, kot konkretnih predstavnikov Cerkve.

Ob istem času kakor Mulders je o možnosti zveličanja nekrščenih otrok v znani liturgični zbirki "Maison-Dieu" priobčil razpravo Ch.-V. Heris OP (16). V enciklopediji "Catholicisme" je l. 1953 svoje poglede na ta problem še izpopolnil. - Tu naj povzamemo vsebino te zadnje razprave in dodamo nekaj ustreznih pripomb.

a)

Navadno pravijo, da so Gerson (+ 1429), G. Biel (+1495) in zlasti Cajetan prvi učili, da zadostuje v določenih okoliščinah želja staršev za zagotovitev zveličanja pri takem otroku, ki mu krsta vode ni mogoče podeliti; in pripominjajo k temu, da je to lex ordinaria božjega zveličavnega delovanja, ne pa le izjemno delovanje božje vseomogočnosti, glede katere tako in tako nihče ne trdi, da se ne more uveljaviti tudi mimo zakramenta. Toda Dom O. Lottin je l. 1948 dokazal, da se to mnenje pojavlja že daleč pred 15. stol. V "Sententiae divinae paginae", majhni teološki sumi iz šole Anzelma Laonskega (+ 1117), najdemo tole mesto: "Kar zadeva otroke, ki nimajo ne enega ne drugega (ne zakramenta ne vere), pomni, da so po sodbi Cerkve pogubljeni - zato so pokopani izven (krščanskih) pokopališč; toda božja sodba nam je zakrita. Naši

učitelji pa pravijo: če pri starših ni bilo nikake brezbržnosti in otroci umro, ko jih nesejo v cerkev, se zveličajo po veri staršev. Dicunt tamen magistri nostri quod si non aliqua negligentia parentum ducantur ad ecclesiam et in via moriantur, in fide parentum salvantur." (17).

Mnenje teologov v 15. in 16. stol. torej ni bilo novo. najdemo ga pozneje tudi v 18. in 19. stol. V našem času se je vprašanje glede zveličanja nekrščenih otrok pojavilo z novo ostrino.

Cajetanovo mnenje, ki je v tem oziru najbolj znano, se nahaja v komentarju k III, 63, 2 in 11. Nanaša se na usodo tistih otrok, ki umro brez krsta kmalu po svojem rojstvu, z druge strani pa na usodo otrok, ki umro že v materinem telesu. Predloženo je bilo to mnenje tridentinskemu koncilu, da bi ga obsodil. Koncilski očetje so ta predlog odklonili in se vprašanju izognili, češ da ne spada k nauku o krstu. Zelo verjetno se da ta odgovor koncila razlagati iz dejstva, da so teologi že od časa sv. Avgušтина dalje postavljali aksiom, da se ne more preroditi, kdor ni bil rojen, in da zato otrok v materinem telesu sploh ne more prejeti krsta; tako je mislil še sv. Tomaž. Kajpada aksiom ne velja, ker ima otrok naravno življenje in je na nek način rojen že v materinem telesu in torej more biti tudi preroden k novemu, nadnaravnemu življenju. Cerkev sedaj izrecno dovoljuje krstiti "in utero matris", če ni verjetnega upanja, da se bo otrok rodil; treba pa je potem otroka znova sub conditione krstiti.

Cajetan je načela za svoje mnenje vzel iz Tomaža samega. Z ene strani namreč sv. Tomaž ugotavlja, da so mogli biti v stari zavezi otroci očiščeni izvirnega greha tudi po veri staršev in njihovi želji, ako obreze ni bilo mogoče izvršiti. Zakaj bi to ne veljalo z ozirom na krst v novi zavezi, ko je zveličanje še olajšano. Z druge strani pa je po nauku sv. Tomaža tisto, kar pri pravem krstu da zveličavno moč, vera, ki človeka zveže s Kristusovim trpljenjem; za sv. Tomaža sploh ni dvoma, da zakrament deluje le, ako je po veri - vsaj po veri Cerkve - zvezan s Kristusovim trpljenjem; zakrament, ki ni zakrament vere, sploh ni zakrament in ne more biti veljaven. To je razlog, zakaj morata delilec in prejemnik vsakega zakramenta imeti namen, storiti to, kar dela Cerkev. - Otroci sami dejanja ne morejo obuditi in tudi ne namena, celo upirajo se z jokom - pripominja Cajetan. Toda po učenju sv. Tomaža verujejo otroci ne s svojim dejem, narveč z dejem Cerkve; imajo tudi intencijo, prejeti krst, ne sicer z dejem lastnega hotenja, marveč z dejem tistih, ki ga prinesejo h krstu. (Qu. 68, 9 sol. 1). - Dalje ga prinese, kakor pravi sv. Tomaž, bolj družba svetih in vernih kakor pa roke tistih, ki ga drže. (Sol. 2).

Na podlagi teh trdnih načel je Cajetan lahko razvil svoj nauk o možnosti zveličanja otrok, ki ne morejo prejeti krsta vode: pri krstu vode obude otroci vero in namen po tistih, ki jih dajo krstiti; v stari zavezi je ta namen zadostoval, da je bil otrok izvirnega greha očiščen, ako obreza ni bila mogoča - zakaj bi to ne bilo tudi v novi zavezi?

Res gre tu za teološki sklep, ki ga sv. Tomaž izrečno ni razvil. A rekli bi lahko, da imamo tu opraviti s podobnim primerom kakor pri nauku o Marijinem brezmadežnem spočetju. Tridentinski koncil pa Cajetanovega mnenja ni hotel obsoditi, čeprav so se nekateri za to trudili (18).

Za prakso piše Cajetan tole: "Kdo ve, če božje usmiljenje ne bo sprejelo ta krst, ki je bil prejet po želji staršev; to ne vsebuje nikakega prezira zakramenta; saj samo nemožnost, podeliti zakrament, prisili, da se zatečejo k temu" (68,11). Cajetan je torej svoje mnenje izrazil dubitativno. Gotovosti nimamo nobene, dokler se Cerkev o tem ne izreče s svojim uradnim učeništvom. Gre torej za mnenje, h kateremu se smemo zateči, da pomirimo zelo razumljivo zaskrbljenost glede otroka, ki umre, preden je mogel prejeti krst vode. Cajetan je dejal: "Ravnali bodo starši razumno in modro", ako bodo tega otroka darovali Bogu. Gerson pa pravi bolj krepko: "Dolžnost je za noseče žene in tudi njihove može..." Tako lahko rečemo tudi mi, da je dolžnost modrosti za krščanske starše, da v primeru nemožnosti pravega krsta na ta način poskrbe za zveličanje svojih otrok. (19).

b)

Ch-V. Héris se pridružuje Cajetanovemu mnenju. Da bi pa šli kaj dalje, se mu zdi težko, če ne celo predrzno. Res velja resnica o vsezveličavnosti božje volje. Bog hoče zveličati vse ljudi in je Kristusa postavil za splošno zveličavno počelo. Cerkev, ki je nadomestovalka Kristusova na zemlji se mora priličiti tej božji volji. - Toda ta zveličavna volja se mora aplicirati vsakemu posamezniku posebej, da more biti osebno deležen darov Kristusovega trpljenja. "Dicendum quod quia passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum... necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem proprium peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et poenitentiam... Quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius" (III, 49,1 ad 4 et 5).

Ta osebna aplikacija se normalno od upostavitve nove zaveze uresniči po krstu vode, ki ga otroci prejmejo "in fide et intentione" Cerkve; in to vero in ta namen konkretno izrazijo tisti, ki otroka dajo krstiti oziroma ga prinesejo h krstu.

Če je potem kako nadomestilo v primeru, ko se krst vode ne more podeliti - in smemo domnevati, da je - potem je treba po našem mnenju - tako pravi Héris - uporabiti iste zakone kakor pri pravem krstu: vera in namen Cerkve morata biti izražena konkretno za vsakega otroka posebej v ravnanju tistih, ki želijo otrokovo zveličanje. Kaj dalje iti pač ni dopustno.

Iz tega pa ne smemo sklepati, da se otroci nekrščanskih staršev sploh ne morejo zveličati. Saj če pritegnemo Cajetanovemu mnenju, ga lahko apliciramo tudi na take otroke. Vera v Boga remuneratorja more v duši, ki ima dobro voljo, imeti različne oblike, ako je ta duša v nepremagljivi nevednosti glede krščanske resnice. Posebej v poganskih deželah morejo mnogi ljudje, ki so pošteni in verni, imeti v svoji vernosti "desiderium implicitum baptismi". Biti morejo pri svojih otrocih nezavesne, a stvarne priče vere in želje Cerkve.

Saj se podrejajo Bogu, kakor ga spoznajo, in hkrati imajo nasproti Bogu isto podrejenost z ozirom na svoje otroke. Mislimi smemo, da ima Cerkev v takih poganskih starših potrebno oporo za konkretno aplikacijo svoje zveličavne volje tudi na te otroke (20).

Ta poskus rešitve dokaj zapletenega vprašanja lahko nazivamo "teorija nadomestnega krsta želja po starših kot predstavnikih Cerkve". Zdi se nam zelo sprejemljiv, ker lepo pokaže vsezveličavnost božje volje, hkrati pa razloži, zakaj je Cerkev potrebna krsta z vodo vedno tako zelo poudarjala.

Morda bi smeli dostaviti k tej teoriji še to, da bi kdaj namesto staršev kot konkretnih predstavnikov Cerkve, ki naj otroku aplicirajo Kristusovo odrešilno trpljenje, nastopili tudi njihovi namestniki. Starši so z otrokom v zelo tesni zvezi in je otrok nekak njihov alter ego. Kakor je otrok preko staršev dobil izvorni madež od Adama, tako bi sedaj preko staršev dobil brez svojega sodelovanja milost drugega Adama. Če pa bi kdaj starši ne mogli nastopiti v tej funkciji obuditve vere in želje po krstu namesto svojih otrok, bi morda smeli reči, da bi tedaj lahko nastopil v tej funkciji tudi kdo drug, ki bi starše nadomestoval.

Mnenje, da obudi krst želja namesto otrok kar Cerkev kot taka, se zdi nesprejemljivo tudi iz sledečega premisleka, vzetega iz sorodnih področij: sadovi sv. maše so po namenu Cerkve za vse ljudi; vendar pa mora biti vedno določen človek tu, ki te sadove sprejme, oziroma jih aplicira komu drugemu; dalje: končno daruje vsako sv. mašo vsa Cerkev, vendar pa morajo biti tu čisto konkretni ljudje, ki to omogočijo - vsaj - duhovnik. - Podobno izvršuje misijonsko delo Cerkve vedno konkreten misijonar. Ali ne bi veljalo nekaj podobnega tudi pri podelitvi milosti sv. krsta?

Hérisova teorija ustreza zahtevam, ki jih je postavil letos (1956) Alois Winklhofer. Ko ocenjuje razne poskuse, rešitve vprašanja o usodi brez krsta umrlih otrok, ugotavlja, da se mora vsaka liberalna rešitev dati spraviti v sklad s katoliškim naukom o nadomestnem krstu in o nadomestitvi krsta. Votum personale baptismi na osnovi iluminacijske teorije, pa tudi votum vicarium baptismi Ecclesiae kot take ne pride ta resno v poštev; ostane le votum vicarium parentum - kot konkretno uresničenje vere in želje po krstu v konkretnem primeru; zakon zveličavnega reda je namreč ta, da zveličanje pride do človeka po ljudeh (21).

Seveda ne bomo rekli, da je tudi to mnenje za enkrat, dokler Cerkev kaj uradno ne izreče, kaj več kakor človeški poskus, kako čim bolj zadovoljivo razložiti pota zveličavne božje volje glede na otroke, ki umro brez krsta. Ima pa, kakor se nam zdi, veliko večjo verjetnost kakor druga mnenja, naj bodo starejša ali novejša. Razen tiste osnovanosti na načelih, ki so nam z gotovostjo znana iz razodetja, kakor je bilo zgoraj navedeno, ima zadnje mnenje še veliko praktično vrednost. Dati moremo z njim v razodetju dobro utemeljeno pomiritev dušnega nemira staršev, ki so zaskrbljeni za usodo svojih prežgodaj umrlih otrok. Pri tem pa nič ne zmanjšamo resne dolžnosti, da starši poskrbe za krst svojega otroka, podobno, kakor ne zmanjšamo pomena zakramenta sv. pokore, ko učimo, da se s popolnim kesanjem grehi takoj odpuste. Tudi nas to mnenje opozarja, kako močno je usoda otrok odvisna od staršev in kako zelo Bog pri zveličavnem delu socialnega organiz-

ma Cerkve računa z naravnimi vezmi med ljudmi. Hkrati nam pa čisto v smislu sv. pisma kaže, kako zelo važna je za zveličanje vera, predvsem vera v tistem kompleksnem smislu, kakor ga najdemo v sv. pismu (22). Čisto mirno pač lahko uporabljamo to mnenje, kadar imamo opraviti z vestnimi, krščanskimi starši, ki jim otroci brez njihove resne npravne krivde umro pred porodom; na to mnenje bi smeli na pameten način opozoriti tudi zaročence pri zakonskem pouku, ne da bi jim seveda količkaj zmanjšali resne odgovornosti za krst njihovih otrok. Morda lahko rečemo, da so dušni pastirji v določenih primerih celo dolžni, zakonce opozoriti na to teološko sentenco. Praktična, življenska vrednost je sicer sama zase nezadostna, da bi nam jamčila pravilnost kake teološke hipoteze; vendar pa v določenih okoliščinah k njeni tehtnosti veliko pripomore. In v našem primeru je to pač uresničeno.

Napačno bi bilo, ako bi prehitro ali pa morda že kar vnaprej odklanjali razne teološke probleme in njih rešitve. Z druge strani pa seveda ne bi bilo prav, da bi bili novotariji in nove rešitve hlastno sprejemali že samo zato, ker so nove. Pij **XII**. je v drugi polovici letošnjega leta v nagovoru, ki ga je imel na udeležence 6. ~~avstrijskega~~ študijskega tedna za sodobno pastorizacijo spet opozoril na zablode "nove teologije", ki so bile obsojene že v "Humani generis", in naglasil, da magisterij ⁱⁿ ecclesiasticum po božjem pravu pripada papežu in škofom, ne pa teologom. "Za spoznanje resnice torej ni odločilna opinio theologorum, marveč sensus Ecclesiae; sicer bi napravili teologe za magistros Magisterii, kar je jasna zmeta." (23). A te papeževe besede mnenja, ki smo ga tu podali in kakor smo ga podali, ne zadenejo.

D o s t a v e k

Pričujoči sestavek je bil do tu dovršen že novembra 1956. Poslej je izšlo že precej literature o vprašanju. Charles Journet obeta v kratkem knjigo "La volonté divine salvifique sur les petits enfants", ki bo izšla pri Desclée de Brouweru. V tej literaturi pa ni najti nič takega, da bi človeka nagnilo k temu, da bi moral spremeniti sodbo, postavljeno zgoraj. Na vsak način pa je treba omeniti "Monitum" Sv. oficija z dne 18. 2. 1958. V njem je rečeno tole: V različnih pokrajinah je nastopila navada, iz lagodnosti ali iz liturgičnih razlogov odlašati podelitev krsta. Nekatera neutemeljena mnenja o usodi brez krsta umrlih otrok se navajajo kot opravičilo za to navado. "Zato Sv. oficij z odobritvijo sv. ~~stolice~~ ^{oita} opominja vernike, naj dajejo otroke krstiti čimprej, v skladu s kan. 770. Krajevni župniki in pridigarji se opominjajo, naj opozarjajo na izpolnjevanje te dolžnosti." (24). - Ta monitum pač zadene teorije, ki smo jih zgoraj označili kot nezadovoljive, ne pa tisto teorijo nadomestnega krsta želja, ki smo jo skušali prikazati kot docela skladno tudi z naglašanjem nujnosti dejanskega krsta za zveličanje otrok.

O p o m b e :

- 1) Prim. v Enciklopedijo "Catholicisme hier aujourd'hui de-
main" IV (1954) 1080-1084 pod "Famille".
- 2) M. Schmaus n.pr. pravi, da je govorjenje o dosegi naravne
blaženosti pri takih otrocih težko zagovarjati. Viri ra-
zodetja o tem ne vedo ničesar; poznajo le en cilj, le
eno blaženost. - Kath. Dogm. IV/13-4 (1952) 162.
- 3) III, 68, 3. - Krst krvi spada h krstu želja. Zato triden-
tinski cerkveni zbor na omenjenem mestu govori le o kr-
stu vode in krstu želja. Ta želja pa ni preprosta želja,
da bi bil človek krščen, marveč je gorečnost ljubezni,
ki jo navdihuje Sv. Duh, in ki užge v duši vero, ljube-
zen, kesanje in jo nagne k spreobrenjenju; v mučeništvu
Sv. Duh, Duh ljubezni še bolj direktno deluje in človeka
zveže s Kristusovim trpljenjem. Tako Th. Camelot OP v
"Initiation théologique" IV (Paris 1954) 490.
- 4) III, 66, 11.
- 5) Glej Ch.- V. Héris "Salut des enfants", v "Catholicisme" IV
(1953 - celoten zvezek ni izšel obenkrat) 152 s.
- 6) Prim. M. Schmaus, n.m. 161 s.
- 7) Ta teorija, ki so jo učili n.pr. Sfondrati, Suarez, Lessi-
us, je postala sententia communior - pravi Tanqueray,
Synopsis Theol. dogm. III (1938) n. 513 - 517. - V najno-
vejšem času se med teologi bolj in bolj javljajo glasovi,
ki to teorijo močno osporavajo. Georg J. Dyer SJ je n.pr.
pokazal, da je teorija o "limbus infantum" postala sploš-
na med teologi šele v 19. stol., medtem ko je bilo to
vprašanje med 16. in 19. stol. še odprto, teologi 20.
stol. pa so teorijo brez nadaljnjega sprejeli. Tudi iz
katehetske literature, pravi Dyer, se ne da povzeti noben
soliden dokaz "ex sensu fidelium". Njegova razprava za
naslovom "Limbo. A Theological Evaluation" je bila objav-
ljena v "Theological Studies" Vol. 19 (1958) 32-49. Nav.
v: Herder-Kor. 12 (1958) 390.
- 8) Schmaus, n.m. 161 s.
- 9) M. Premm, Kath. Glaubenskunde I² (1956) 197 s.
- 10) Prim. Ricardo Lombardi SJ, La salvezza di chi non fa fede.
Ed. La Civiltà cattolica, Roma 1949⁴, 471 s., 501.
- 11) Prim. Lombardi, n.d. 496.
- 12) V razpravi "Das Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder"
v Theol. und Glaube 1935, 727-739.
- 13) Glej "Dobri pastir" 7 (1956-Sarajevo) 99-101. V tej reviji
je od-str. 95-112 izšla razprava "Sudbina djece, koja
umiru bez krštenja. (Mišljenje teologije i filozofije)",
ki se deli v dve: Fra Vjeko Jarak, "Teološka mišljenja".
96-104. - Dr. P. Grlič, "Filozofske-primjedbe i pokusaj
rješenja". 104-112.
- 14) Vse te razprave navaja Héris v omenjeni razpravi v "Catho-
licisme" IV, 155 s.
- 15) Denz 712. - Grlič v omenjeni razpravi v DP.
- 16) Navaja G. Jaquetmet v razpravi "Baptisme", v "Catholicisme"
I (1948) 1219.
- 17) V "Studia mediaevalia in honorem A.R.P. Martii" (Bruges
1948, De Tempel, 153). Navaja Héris v "Catholicisme"
IV, 153.
- 18) Tako Héris v Catholicisme IV, 154. - G. Jaquetmet na o. m.

1219 pripominja, da ni mogoče z gotovostjo reči, ali je zadevno Cajetanovo mesto iz komentarja k Summi izginilo iz izdaje Pija V. prav za zahtevo papeževo ali ne. Leonova izdaja je to mesto zopet sprejela.

19) Hérís, n. m. 155.

20) N. m. 156 s. Na strani 157 je navedena bolj važna novejša literatura. - O tem pišejo teologi tudi pozneje še veliko. Seelsorger/26 (Dunaj 1955) 43 n.pr. navaja razpravo "La suerte de los niños que mueren sin bautismo segun algunas teorías modernas", ki jo je René Abreu Rivas SJ objavil v španskem mesečniku "Sal terrae", Santander 1955/, Julij, 392 ss. --- V Herder-Kor. 10 (1956) 485 je naveden nov poskus, kako bi na spekulativen način pokazali na veliko verjetnost zveličanja brez krsta umrlih otrok ob upoštevanju zveličavne volje božje, ne da bi pretresli resnobo krstnega ukaza Gospodovega in dolžnosti pravočasnega krsta. To je razprava "Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tode", ki jo je napisal Bertram Schuler OSB v Münchener Theol. Zschr. Jhg. 7 (Nr. 2, 1956) 120-139. - Seveda ne ene ne druge razprave nisem mogel dobiti. --- M. Schmaus pravi: glede teh hipotez: "Denkbar wäre auch, dass Gott um des Glaubens un der Liebe willen, mit der die Eltern ihr Kind umfassen und Gott überantworten, das sterbende Kind rechtfertigt, oder dass der Tod für das Kind gewissermassen die Kraft eines Sakramentes hat." N. m. 162.

21) A. Winklhofer, "Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder" V Münchener Theol. Zschr. 7 (1956) 45-60. - Tudi ta razprava mi je znana le iz notice v Herder-Kor. 10 (1956) 390.

22) Prim. P.- A. Liégé OP, v "Catholicisme" IV (1955) 1380 s. ("Foi").

23) Navaja Seelsorger 27 (Nov. 1956) 51.

24) Glej Herder-Kor. 12 (1958) 305.

Dr. Anton Strle:

SODELOVANJE LAIKOV PRI APOSTOLSKEM POSLANSTVU CERKVE

Francoski teolog R. Aubert je pred nedavnim napisal pregled o stanju katoliške teologije sredi našega stoletja. Tu ugotavlja, da teologi med drugim veliko razpravljajo o vprašanjih, ki zadevajo krščanske laike in njihov delež pri izvrševanju zveličavnega, apostolskega poslanstva Cerkve.¹ V naši domovini nimamo katoliške akcije in ne "Marijine legije", ki bo tukaj na kratko orisana, in tudi ne kakega podobnega apostolskega gibanja katoliških laikov. Vendar pa v noben primeru ne sme teolog ne dušni pastir iti brezbrizno mimo dejstva, ki ga danes tudi teologija močno poudarja, da je namreč k apostolatu poklican prav vsak vernik že na temelju sv. krsta. Msgr. L.-J. Suenens, pomožni škof v Malinesu v Belgiji, pravi: Za vsakega kristjana je apostolat "normalna in elementarna dolžnost, stvar, ki se sama po sebi razume, glede katere ni treba nobenih razlag, razen načina izvajanja"². "Zastonj bi kdo navajal poklicne dolžnosti in njihove zahteve, ki zavzemajo človekovo življenje v svetu ... kakor da bi ne bila prva poklicna dolžnost kristjana tista, ki poteka iz njegovega krsta in ki ga napravlja odgovornega za zveličanje bližnjega."³ Ustrašiti se pa tega apostolata ni treba prav nikomur, tudi najbolj prepričanemu brezvernemu človeku ne. Kajti če je apostolat katoliških vernikov tak, kakor mora biti, razliva okoli sebe le tisto, kar je Gospod v pridigi na gori osemkrat ponovil: "Blagor, blagor ..." Zato pa imamo dovolj razlogov, da si kdaj vprašanje o apostolatu laikov vsaj na kratko ogledamo. V tem pogledu naj bo najprej navedenih nekaj dejstev o današnjem sodelovanju laikov pri apostolatu po katoliškem svetu /I/, posebej o "Marijini legiji" /II/, potem pa majhen očrt dogmatičnih osnov, na katerih sloni laiški apostolat /III/.

I.

V poletju 1937. je bil v Parizu kongres žosistov. Skupaj z gosti je bilo 80.000 udeležencev. Za člane so tedaj

ugotovili, da jih je že okoli 100.000, čeprav se je v Franciji žosizem začel šele pred desetimi leti. Velikega vpliva mladih katoliških delavcev v njihovem okolju ni mogoče prezreti. O priliki tega kongresa je bila tudi procesija, v kateri so mladi delavci nosili izredno velik ~~križ~~ križ. Tedaj je pisatelj Fr. Mauriac pisal: "Ko se je prikazal v spremstvu baklonoscev na mladih ramah veliki, goli, temni križ in se je njegovo deblo potem počasi dvigalo nad tem oltarjem, zgrajenim iz množice ljudstva, tedaj bi tudi sovražniki morali razumeti, da je tu neko novo, v našem nemirnem času morda najbolj pomembno dejstvo - predaja križa delavcem, njegova vrnitev k francoski delavski mladini, v katere srcih je vstal Bog, da jih nikoli več ne zapusti."⁴ Žosizem je po tem času nenehno napredoval in napreduje po številu in apostolskem vplivu. In to po mnogih katoliških deželah^{4a}.

V USA je v zadnjem času nastalo veliko gibanje laičkih apostolov pod imenom "kristonosci". Na zunanje so v glavnem povezani le s korespondenco in z mesečnikom. Voditelj tega gibanja, duhovnik James Keller, je leta 1948 izdal nekakšno ideologijo kristonoscev v knjigi z naslovom "You can change the WORLD" /spremeniti morate svet/. V knjigi je posebej naglašeno, da je načrt kristonoscev ne toliko boriti se proti temi, marveč predvsem prinašati luč v svet, na čisto vsa področja človeškega udejstvovanja. Med vodili so v knjigi, ki je imela izreden uspeh, navedena na prvem mestu tale:

1. Več vere in manj malodušnosti ... Bolje kot kritizirati in jeziti se je prižgati lučko v temi. - 2. Ti sam si velikega pomena. - 3. Nihče ne more dati, česar sam nima. - V smislu drugega načela prirejajo pripadniki tega gibanja od časa do časa na velikih stadionskih skupne nastope, pri katerih izvrše simbolično dejanje, ki kaže, kako važen je vsak posameznik pri krščanski obnovi sveta: vsak udeleženec sredi polne močne teme prižge vžigalico - ena, dve tri: naenkrat je ves stadion razsvetljen⁵.

Tudi v misijonih je danes sodelovanje laičkih apostolov odločilno važno. P. dr. Fridolin Rauscher P.A. je napisal več kot 300 strani obsegajočo knjigo, kjer kaže, kako beli očetje prav s pomočjo laikov dosegajo tako velike uspehe. V 38 misijonskih pokrajinah, ki jih imajo, pride 4620 kristjanov in 1300 kandidatov za krst na enega duhovnika, pa gre delo kljub temu temeljito od rok. Pisatelj naglašja, kako se prav pri belih očetih posebno nazorno kaže, da mora

biti vsak misijonar močan organizator; saj je Cerkev, ki jo misijonar gradi, organizem⁶. Danes imamo že celo vrsto laiških misijonarjev, ki izhajajo iz belgijske, francoske, holandske, portugalske in nemške delavske mladine ter delujejo v Aziji, Afriki in Južni Ameriki med tamkajšnjo delavsko mladino.⁷ Kako veliko store laiki v misijonskih deželah Azije in Afrike, o tem je v obširnem odstavku govoril Pij XII. na 2. svetovnem kongresu za laiški apostolat leta 1957. Posebej je glede domačih katehistov dejal: "Katehist predstavlja morda najbolj klasičen primer laiškega apostolata, in sicer že iz narave svojega poklica samega in pa ker izravnava pomanjkanje duhovnikov. Računajo, vsaj med afriškimi misijonarji, da en misijonar s šestimi katehisti več doseže kakor sedem misijonarjev: pristojni katehist deluje dejansko v okolju, ki mu je domače in čigar jezik in običaj~~e~~ dobro pozna. S posamezniki dobi mnogo lažje stik kakor pa misijonar iz tuje dežele."^{7a}

Voditelji domačih misijonov začenjajo spoznavati, da brez bistvenega sodelovanja laikov misijon v današnjem razkristjanjenem okolju ne more roditi pravih in predvsem ne trajnih sadov. Leta 1954 n.pr. je bil misijon v Salzburgu. S strani misijonarjev in dušnih pastirjev je bilo vse v redu. Vendar so poročila naravnost deprimirala. Ni manjkalo glasov, češ da je misijon danes sploh odpovedal. - A temu ni tako. Nadarjeni francoski misijonar frančiškan p. Motte je na podlagi izkustva dognal, da misijonarjevo delo pō-stane nekaj čisto drugega, ako se najprej ustvarijo laiške farne institucije, ki bodo pripravljene pokristjaniti okolje; saj je človek, kakor pravi p. Motte, več kot 60% odvisen od svojega okolja. Zaradi velikega pomena okolja je Motte v Franciji uvedel tkzv. regionalne misijone, katerih namen je - s pomočjo laiških apostolov⁸ najprej temeljito premisijonariti središča, iz katerih prehaja vpliv tudi na druge kraje. Zveza redov za domače misijone v Nemčiji je Mottea povabila, da bi jih uvedel v svoje metode. Od 13.9.-17.9.1955 je bil v München-Fürstenriedu delovni tečaj v duhu novega načina misijona. Izmed 11 glavnih referatov so štirje obravnavali samo vprašanje pomoči laikov pri misijonu. Laiki naj bodo pritegnjeni k sodelovanju pri pripravi, izvedbi in pri ohranitvi ter širjenju sadov misijona.

Z apostolsko misijo prežeti laiki potrebujejo in si tudi želijo solidne bogoslovne izobrazbe. In teologi se že

dalj časa zavedajo svoje dolžnosti, "da tudi laika napravijo deležnega spoznavanja večnih resnic, ker mora tudi on nositi odgovornosti za božje kraljestvo, za kar pa je spet majno potreben pogoj doraslost kristjana."⁹ Že leta 1938 je Neuner SJ, mogel za laiške dogmatike, ki so izšle v Nemčiji, zapisati: "Rudloff, Junglas, Feuling .. to niso več samo poskusi. Ne gre za populariziranje v navadnem pomenu. Laik ni nasprotje strokovnjaka, marveč nasprotje duhovnika. Laiška dogmatika hoče posredovati resnično teološko izobrazbo. To ni teologija drugega reda, to je teologija v polnem pomenu besede, podajanje tega, kar je božje, v človeških oblikah; le oblika je drugačna. Posebnost naloge je v tem, da naj izobražencu z njegovo novodobno podobo sveta daje možnost, da laik vsebino svoje vere postavi v povezanost s svojim gledanjem na svet, da torej mnogovrstju reči in nalog nudi enoto v svojem verskem gledanju in da potem umeva svoje življenje kot prispevek k uresničenju te enote."¹⁰

- Od tedaj je šel razvoj v tem pogledu daleč naprej. Danes že niti več ne pišejo posebej za laike in posebej za duhovnike. M. Premm n.pr. je dogmatični učbenik namenil hkrati bogoslovcem in laikom¹¹. Vrsta francoskih teologov, predvsem dominikancev, je v francoščini izdala obširno delo "Initiation théologique", ki je namenjeno skupno bogoslovcem, redovnicam in laikom¹². V uvodu je tudi omenjeno, kako je neki laik pred nedavnim nekoliko drzno pisal: "Neke vrste krivica je tisti predsodek, neprestano ponavljam, ki nagiblje kler, da nudi laikom duhovno vedo, ki je na nek način prikrojena njihovi duhovni povprečnosti in njihovi nespameti ... Da bi privabljali laike, se mnogokrat predajajo podzavestni demagogiji..." Laiki hočejo zares polnovredno teološko izobrazbo¹³. V juliju 1958 sem v Parizu prišel slučajno v stik z nekaterimi laiki. Strmeti sem moral nad njihovim obširnim in globokim znanjem teologije. Pri enem izmed njih sem resno mislil, da je duhovnik in kak profesor teologije, ki se je iz važnega razloga oblekel laiško. In sem ga o tem tudi vprašal. Sicer pa je bilo treba le malo podrobneje pregledati množico knjig solidne teološke vsebine na "Razstavi katoliške knjige", ki je bila skozi ves mesec odprta v obširni dvorani Katoliškega inštituta v Parizu, pa je človek lahko dobil predstavo o visoki bogoslovni izobrazbi francoskih katoliških laikov. Veliko prispeva k verski izobrazbi laikov zlasti "Centre d'études religieuses"; svoj sedež ima: 24, Rue des Boulanges, Paris V^e.

Ustanovitelj in direktor je J. Daujat. Kot sredstvo za dosego te izobrazbe služijo Centru tri stvari: 1. popoln triletni tečaj katoliškega nauka, ki obsega filozofijo, moraliko in sociologijo ter ~~teologijo~~ ^{dogmatiko}; 2. biblioteka; 3. zaprte duhovne vaje.

Dandanes imamo na raznih univerzah Evrope in Amerike ¹⁴ visoko stoječe bogoslovne tečaje za laike. Tudi misijonski kraji niso izvzeti. Teološki kurz za laike so n.pr. priredili francoski misijonarji v Kobe-ju na Japonskem. kurze, ki obsegajo dogmatiko, moraliko, sv. pismo in cerkveno zgodovino je leta 1955 obiskovalo kakih 100 slušateljev. Končati se morajo z izpitom; spričevalo velja kot dokaz usposobljenosti za poučevanje verouka ¹⁵. - Leta 1947 je bila n.pr. v Lyonu odprta teološka fakulteta tudi za laiške visokošolke, ki ob koncu študija dobivajo diplome, "licence d'enseignement religieux". Podobno je na Katoliškem inštitutu v Parizu. Tudi drugje se zlasti za članice KA ustanavljajo inštituti za višjo teološko izobrazbo, ki naj usposablja za uradno katehiziranje. Vedeti je namreč treba, da je udeleženosť v cerkvenem življenju v zadnjih letih zelo narastla ¹⁶.

Za študij vprašanj, ki posebej zadevajo apostolat, je bil ustanovljen v Fribourgu v Švici stalen sekretariat katoliških internacionalnih organizacij, ki hočejo prirejati "internacionalne kongrese za apostolat laikov." Za finančno kritje je sv. stolica 18.5.1953 odobrila "Fondation Pie XII" ¹⁷.

Višja teološka izobrazba usposablja laike za zelo plodovito pomoč Cerкви pri izvrševanju njene učiteljske službe. Samo nekatere stvari tudi o tem! - V Berlinu je za časa vojne 1939-1945 okoli 800 laikov, mladincev in zlasti mladenk, izmed katerih so mnogi imeli za seboj popoln teološki študij, dobilo kanonično misijo za apostolsko in apologetično dejavnost z besede v različnih oblikah. Po vojni je šel razvoj daleč naprej, Sedaj že lahko rečemo, da se je starokrščanska funkcija katehetov iz potrebe časa prebudila k novemu življenju. Sedaj imajo v Nemčiji že celo vrsto poklicnih laiških katehetov in teologov, tako da je mogoče govoriti o posebnem poklicnem stanu cerkvenih laiških učiteljev. Zato je tudi prišel čas, da Cerkev uredi njihove izobrazbene in pravne razmere. Nadškof iz Freiburga i. Br. je to za svojo škofijo storil z določbo z dne 2.6.

1956. Tu je med drugim rečeno, da morajo laiški kandidati za poučevanje na višjih šolah, tudi na višjih trgovskih in gospodarskih, imeti maturo in 8 semestrov teologije s končnim izpitom, razen tega pa še 6 mesečno prakso. Kot kateheti na poklicnih šolah se nastavljajo kandidati po maturi in dveletnem teološko-pedagoškem tečaju ter 6 mesečni praksi. Za poučevanje na ljudskih šolah pa se zahteva vsaj realna gimnazija, enoletni katehetski tečaj oziroma seminar ter polletna praksa. - Podobne določbe so istega leta bile izdane za škofije Köln, Paderborn, Münster in Aachen^{17a}. V italijanskem gibanju "Pro Civitate", čigar središče je v Asiziju, in na institutu "Družbe sv. Pavla", imajo laiki prave verske govore, ne sicer v cerkvah, pač pa v različnih dvoranah. Pred nedavnim so nekaj podobnega uvedli tudi v Essenu v Nemčiji. Na enotedenskem tečaju konferenc in pridig o veri in o zapovedih so laiki imeli 272 konferenc v dvoranah, duhovniki pa 200 govorov po cerkvah¹⁸.

Od 7. - 14. oktobra 1951 je bil v Rimu svetovni kongres za laiški apostolat. Navzoči so bili predstavniki 72 držav in 38 mednarodnih organizacij. Francoski teolog Congar, ki je bil kot izvedenec navzoč, poroča: "Ne bi si mogli predstavljati bolj zgovornega izraza za dejstvo, da se je v teh zadnjih desetletjih nekaj zgodilo - resnično odkritje te odločilne resnice: laiki so v polni meri Cerkve."¹⁹

Od 3. - 8. 12. 1955 je bilo v Manili na Filipinih prvo azijsko zborovanje voditeljev tamošnjega laiškega apostolata, ki je imelo zelo lep uspeh. Poudarili so, da je zlasti danes laik dolžan zastaviti vse sile, da pokristjani svojo generacijo. V programu morajo biti zlasti tri stvari: križarska vojska molitve za mir; azijska ustanova za šolanje voditeljev laiškega apostolata, predvsem izobraženecv in delavcev; močan katoliški tisk^{18a}. - Od 5. - 13. oktobra 1957 je bil drugi svetovni kongres za laiški apostolat, ki je v Rimu zbral delegirance iz 82 narodnosti. Tema tega kongresa "Laik v krizi modernega sveta; njegova odgovornost in njegovo oblikovanje" je bila pripravljena na različnih narodnih kongresih za laiški apostolat, s poizvedbami o stanju katoliškega dela v posameznih deželah in z zborovanji komiteja izvedencev iz 14 evropskih dežel, ki so razpravljali o teologiji laika, o funkciji laikata v Cerkvi kot nositeljici božjega zveličavnega načrta itd. Nekaj posebnega je bil nagovor sv. očeta že na začetku

kongresa; pozval je udeležence med drugim, naj diskutirajo o nekaterih predlogih glede strukture Katoliške akcije in glede razmerja do drugih načinov laiškega apostolata. Ta poziv kongresu je prišel popolnoma nepričakovano. Mario Galli SJ je v "Orientierung" zapisal: "V cerkveni zgodovini predstavlja to edinstven dogodek, kajti še nikoli ni kak papež vprašal v kakem cerkvenem vprašanju javno določen zbor laikov za mnenje ali predložil v posvetovanje vprašanja, ki spadajo v področje ^{papeževine} odločitev. Dogodek je bil tako revolucionaren, da je ~~bil~~ kongres, prepaden in presenečen, mogel poziv izpolniti le nepopolno." 18b

II.

Posebno pozornost zasluži "Marijina legija".

1. Postanek

Imela je kar najbolj skromen začetek na predvečer praznika Marijinega rojstva leta 1921 v irski prestolnici Dublinu. Tedaj še nihče ni slutil, da bo prerastla v veliko mednarodno organizacijo. Njen ustanovitelj je preprost irski uradnik Frank Duff, ki je že prej deloval v Vincencijevi konferenci; saj iz te se je razvila tudi Legija. Ob delu v konferenci se je porodila misel na najbolj intenzivno delo za zveličanje najbolj zanemarjenih. Nastalo je laiško gibanje - a vedno v tesnem stiku z duhovščino in po njej s cerkveno hierarhijo - ki si je izšlo organizacijsko obliko, kar najbolj gibčno in hkrati tako, da člane močno povezuje med seboj in jim je v nenehno oporo pri apostolskem delu. Sestanki se že od početka vršijo vsak teden pred kipom Marijinega brezmadežnega spočetja. Najprej je molitev k sv. Duhu in pet desetk rožnega venca, kakor je bilo v navadi v dublinski Vincencijevi konferenci že pred nastankom Legije. Po molitvi vsakdo izmed članov drug za drugim poroča, kaj je od zadnjega sestanka apostolskega storil; potem napravijo načrt za čas do naslednjega sestanka. A ne gre le za porazdelitev dela in za poročila o že izvršenem, marveč to je neke vrste tedensko romanje k božji Materi, da bi bili člani vedno bolj prežeti z Marijinim duhom in da bi od Nje dobili notranjo pobudo in srčnost za apostolsko delo²⁰.

2. Duh Marijine legije

Pobožnost do Matere božje je za to gibanje nekaj bistvenega. Že takoj pri prvem sestanku, ki je pomenil ustanovitev ne da bi se udeleženci dobro zavedali, je bil po dičažnem rožnem vencu pred oltarčkom Brezmadežne na vprašanje o namernih dela spontan odgovor ta: zato se hočemo zbirati, da bi služili preblaženi Gospe²¹. Eden izmed sedanjih voditeljev Legije, že zgoraj omenjeni belgijski škof Suenens piše: "Češčenje Matere božje in apostolat sta eno in isto. Kdor se zares združi z Marijo, zapusti dvorano zadnje večerje, da bi osvojil svet."²² Apostolat Legije izvira iz posvetitve samega sebe Mariji, ki je bila vsa njena naloga v tem, da v združenosti s Sv. Duhom daje svetu Kristusa. "Apostolat je nadaljevanje učlovečenja samega; zato se bo vedno uresničevalo de Spiritu Sancto ex Maria Virgine."²³ "Vsak avtentičen apostolat je marijanski, sicer bi bil okrnjen."²⁴ Seveda to ne sme in pravzaprav tudi ne more biti v škodo kristocentričnosti. "Edina in stalna misel Marijina je vključena v besedah, ki jih govori služabnikom v Kani: Karkoli vam poreče, storite! Nobenega drugega oznanila nima. Pri vseh njenih prikazovanjih v teku zgodovine slišimo v neki obliki odmev te besede, ki razodeva in predstavlja vso njeno dušo. Marija ni samo 'kristocentrična', ona je prva kristjana."²⁵ "Vse njeno sredništvo gre za tem, da bi nas napravila podobne Kristusu, potezo za potezo ... Po vsem svojem bistvu je Mati Jezusova."²⁶

Iz popolne vdanosti do Matere božje pritekajo tudi poglobitve apostolske kreposti. Na prvem mestu je apostolski pogum. Marija je tista žena, ki je bila že ob prvem svitu zveličavne zgodovine napovedana kot zmagovalka nad hudobnim duhom. V svoji predanosti Bogu je našla vire za najvišji heroizem. Zanj ni bilo nemogočih stvari, ker takih pri Bogu ni. Tudi za Marijinega apostola ni nemogočih stvari in kakor Mati božja zna tudi legionar Marijin ceniti zlasti skrito junaštvo.- Druga lastnost je ponižnost, ki ni le individualna, marveč velja tudi v pogledu na skupino. Iz prave ponižnosti pa priteka moč za vztrajnost pri apostolatu in pri lastni duhovni rasti. Ponižnost tudi omogoča, da se človek čim popolneje vživi v potrebe svojega bližnjega, zlasti v potrebe najbednejših. Marijanski apostol čuti, da je vsaka duša posvečen kelih, ki se ga ne sme dotikati le s čistimi rokami; zato razume potrebnost, da se pred vsakim

apostolskim delom čim bolj očisti svoje grešnosti in se napolni z milostjo Kristusovo, za kar najde bistveno sredstvo v evharističnem življenju. Evharistija pa Legiji ni samo sredstvo, marveč je tudi cilj apostolata: "Marija hoče ne samo nas hraniti s telesom in krvjo svojega Sina. Ona razen tega hoče, da gremo ven na ceste in vsakogar povabimo k Jagnjetovi gostiji. V nekem smislu vodi vsak katoliški apostolat k oltarju in k obhajilni mizi. Hođiti neprestano za izgubljeno ovco nima nobenega drugega namena kakor pripeljati ljudi k zakramentom prerojenja in življenja..."²⁷. In še ljubezen. "Ne zadostuje reči, da sta češčenje Marijino in apostolska gorečnost eno in isto. Pristaviti moramo, da združenje z Marijo naši duhovni ljubezni daje poseben značaj ... Če se je v kaki duši izvršilo združenje z Marijo, ji to daje temeljitejšo, drznejšo ljubezen do ljudi. To podeli legionarju neko ~~ne~~žnost, ali kdor pravi Priročnik, "spoštljivo nežnočutnost." Odlika ljubezni je ... uganiti. Materam je lastno, da slutijo neme, nepriznane stiske. Marijanska ljubezen to odliko ima. Z ljudmi ne ravna v masah in serijsko. Rada gre k vsakemu posamezniku od njih."²⁸ "Marija nikoli ne ravna z nobenim človekom od zgoraj navzdol ali kakor da bi ji bil enak po položaju. Vedno govori, kakor da bi bila nižja od njega. To je zato, ker Marija v vsaki duši, ki se ji bliža, vidi Jezusa Kristusa in ker ostaja vedno na edinstven način dekla Gospodova. Marijanski apostolat nezmotljivo spoznamo po tem tonu in po tej spoštljivosti."²⁹ Marijanski duh Legije je povzet v molitvi, ki jo molijo ob vstopu vanjo. Ta molitev se obrača na Sv. Duha in pravi med drugim: "Vem, da si prišel, da bi prenovil svet v Kristusu, toda to si hotel storiti le po Mariji ... Vem: skrivnost popolne službe v Legiji je v popolni združenosti z Njo, ki je tako popolnoma eno s Teboj ... Pred Teboj stojim kot Njen borec in Njen otrok in priznavam popolno odvisnost od Nje ... Napravi mojo dušo eno z Marijino ljubeznijo in z Marijino voljo, reševati svet ..." ³⁰

Duh Legije je povzet v tale najvažnejša načela, ki jih navaja Priročnik: 1. Ker je Marija srednica vseh milosti, je najuspešnejša tista oblika apostolata, ki se vrši v zavestni odvisnosti od Nje. - 2. Samoposvečenje in apostolat sta neločljivo zvezana in eno uspeva po drugem. Zato je treba vsakega krščenega in birmanega človeka pozvati k apostolatu, dati mu tudi praktično možnost za apostolsko udejstvovanje. - 3. Brez trdne oblike in vezanosti ne pride do nobenega trajnega in dejavnega apostolata. - 4. Laike

je mogoče vzgajati k zavestni odgovornosti le, ako jim naložimo odgovornost. - 5. Skrivnost vsakega uspeha v apostolatu je v osebnem stiku od človeka do človeka³¹.

3. Ustroj in ime Legije

Legija raste od spodaj navzgor. Najprej nastane posamezni praesidium. Ko je dovolj teh na delu, se ustanovi nadrejena edinica za posamezno mesto ali pokrajino - curia. V večjih škofijah morajo obstajati več takih upravnih organov, preden nastane comitium, ki povezuje in vodi vse delo Legije. In šele tedaj, ko je že več škofij uvedlo Marijino legijo, se stvari centralna edinica za vso deželo. - senatus. Obstoje takega senata podstavlja že visok razvoj Legije. - Članstvo obsega moške in ženske od 18. leta dalje. Obstoje pa tudi mladinski prezidiji, ki so pod vodstvom odraslega legionarja. Člani so pravi in pomožni. Prvi izpolnjujejo trojno dolžnost: udeležba pri tedenskem sestanku, tedensko najmanj dve uri solidnega dela v službi apostolata, vsakdanja molitev tkzv. Catena Legionis /ker veže kakor veriga vse legionarje sveta skupaj/.

Svoje ime ima Legija po "rimski legiji", ker se z njo sklada po svoji zgradbi. Seveda pa je popolnoma verskega značaja³². Razen zgradbe je pri imenu odločal še drug razlog. "V našem času potrebujemo bolj kakor kdaj katolištvo, ki je močno, junaško in čuječe sredi neizmerne duhovne stiske, ki nas obdaja od vseh strani. To je razlog, zakaj Legija svoje češčenje Matere božje izraža v vojaških pojmih. Vexillum je dediščina rimske zastave. Spominjal naj bi na ono moško krepost - pogum. S tem da legionar pri svojih obljubah položi roko na prapor, sklene žavezo z Marijo, Kraljico božjih čet."³³ "Vexillum je posnet po zastavi rimske legije in od nje je vzeto poimenovanje. To je utemeljeno v dejstvu, da rimska legija predstavlja v zgodovini elitno četo, ki je slavna zaradi svoje zvestobe in poguma. Priročnik ne omenja zastonj z glada tistega stotnika, ki so ga našli stoječega na svojem mestu, pokopanega pod razvalinami Pompejev, pokritega z lavo; tudi kliče v spomin tebajsko legijo, ki je pod preganjalcem kristjanov Maksimiljanom bila poklana zaradi svoje vere. Imenuje tudi tistega legionarja, ki je gledal, kako je Kristus umiral, in ki je kot prvi slavil Boga ter govoril: "Resnično ta je bil Sin božji!"³⁴ "V Legiji imajo tudi navado reči, da je bil njen prvi

znani legionar v zgodovini desni razbojnik, ki se je s križa še pred smrtjo trudil, da bi spreobrnil bližnjega..."³⁵ "Kako je prišlo krščanstvo v Evropo? Ali ni bil trgovec, suženj, rimski legionar tisti, ki je svojemu bratu prinesel veselo novico in z njim iz oči v oči govoril o neznanem Bogu in o svojem veselju?"³⁶ - "V vprašanju apostolata obstoji pesimizen, ki je nastal iz nevere ter nezaupanja do Boga. ... Legija bi rada obvarovala svoje člane te podzavestne strahopetnosti. Kaže jim na maso novih poganov, ki bivajo v naših velikih mestih in pravi, da je mogoče po prvem resničnem naporu 50% te množice privedi do tega, da bo zopet odkrila krščanstvo - ako bi vsak katoličan bil apostol in ako bi se le hoteli resno za to prizadevati. In zakaj ne bi ta prvi premik vzbudil drugega in tako naprej!"³⁷ Legionarji se spominjajo besed Pija X.: "Največja ovira apostolata je boječnost, ali bolje: malomarnost dobrih." Suenens pripominja: "Pogum je krepost, ki ima čudovito privlačnost in ki doseže več uspeha kakor najboljši govori sveta."³⁸

4. Uspehi in razširjenost Legije.

Njena dejanja niso nič zgolj navadnega in vzbujajo pozornost in občudovanje. To je organizacija, ki gre že več kot 30 let od ene osvojitve do druge in zdi se, da si je postavila za cilj osvojitve vsega sveta. Najprej je majhen krog članov in članic deloval za rešitev neozdravljivih v neki dublinski bolnišnici. Potem so se začeli zanimati za prostitutke, ki so jih poiskali v njihovih brlogih in jih privedli kar naravnost na duhovne vaje in nato k človeka vrednemu življenju. Posrečilo se je to, kar si od začetka sploh niso upali pričakovati. - Že prvi legionarji so se lotili tudi problema, ki se je zdel popolnoma nerešljiv. To je bila dublinska mestna četrt Bentley-Place, kjer so prebivali zločinci in kjer je cvetela prostitucija na deželo. Brez življenjske nevarnosti ni mogel iti tja noben dostojen človek; vsaj svoje dobre ime bi s tem postavil na kocko. Tudi državna oblast je pustila to četrt na miru, ker ni bilo videti nobenega izhoda za odpomoček zlu. Kar se ni posrečilo nikomur, to se je Legiji. Bentley-Place v Dublinu nič več ne obstoji. To so zmogli le ljudje, ki so v zaupanju na božjo pomoč tvegali skrajne stvari, pozabljajoč nase - preproste duše, ki tam, kjer je šlo za zveličanje bližnjega /a tudi na telesno bedo niso nikoli pozabili/, sploh niso

prišli na misel, da bi se izgovarjali, da nimajo časa ali da so z delom preobremenjeni, ali da nimajo osebnih spretnosti. To so bili ljudje, ki so se dokopali do tega, da so poslušali vsak božji klic³⁹. Ta prva dejanja so delu v božjem kraljestvu odprla čisto nove poglede. Kaj naj bo sploh še nemogočega, če se je posrečilo to? Tem ljudem je postalo jasno, da danes milost božja ne priteka nič manj obilno kakor v prvih časih Cerkve. Treba je le odpreti srce zanjo in iti v njeni moči na delo. - Leta 1928 je Legija prestopila meje Irske in poskusila z delom na Škotskem in v Angliji. Prvikrat se je zgodilo, da so se katoliške verske resnice sistematično razlagale protestantom, da bi se vrnili v pravo Cerkev. V začetku tridesetih let so prišli prvi legionarji v Ameriko. Po 6 letnem delu je bil uspeh izreden. Naslednja leta je prišla na vrsto zapadna in južna Afrika, kamor so legionarje klicali misijonarji. Leta 1936 je odšla v centralno Afriko mlada bolehná Irka Edel Quin. Iz Nairobija je z nedopovedljivimi žrtvami dolgih počitovanj ustanavljala prezidij za prezidijem, vedno v stiku z orednjim svetovalnim organom v Dublinu. Ob svoji smrti, ki je bila pravo zmagoslavje, je zapustila več sto dobro organiziranih prezidijev, ki jih je vodil poseben senat. - Vsega skupaj je do leta 1955 bilo ustanovljenih 15 senatov. Od teh so trije v USA. V Dublinu je vrhovni organ vse Marijine legije, "Concilium Legionis." Ta pošilja laiške apostole, tako zване poslance Legije, v takšne kraje, kjer Legije še ni ali pa je le slabo razširjena. Ko se v posamezni deželi ustanovi senat, poslance odpokličejo. V letu 1955 je bilo na delu 13 takih poslancev, med drugim v Italiji, Nemčiji, Španiji, na Japonskem, v Indiji in Indoneziji. V teh deželah namreč še ni legijinega senata, medtem ko je n.pr. v Avstriji, Belgiji in Franciji že. Od začetka so Legijini poslanci bili le Irci. Leta 1955 so bili od 13 le še 4 Irci. Drugi so: po ena Kanadčanka, Angležinja, Indijka, Kitajka, Američanka, Avstrijka in Danka; in pa dve domačinki iz Filipinov. Že v tem se vidi, da je postala Marijina Legija res mednarodna. Raste zelo hitro; zračunali so, da povprečno "osvoji vsak teden po eno škofijo in da vsak dan nastanejo trije novi prezidiji." V letu 1955 je Legija delovala že v več kakor 900 škofijah. Posebej je treba omeniti delo Legije za pridobitev konvertitov. Njeno delo cveče zlasti v deželah angleškega jezika in je privedlo v Cerkev mnoge drugoverce. Avstralska škofijska konferenca je leta 1950 Marijini Legiji slovesno podelila nalogo, da izvede spreobrnjenje dežele. Zelja škofov je bila, da se v vsaki župniji poleg prezidija za običajno delo osnuje še

en prezidij, ki naj se trudi za pridobitev konvertitov. - Večina prezidijev je župnijskega značaja. V Nemčiji, kjer se je Legija zelo težko uveljavila, imajo sedaj razen župnijskih skupin tudi nadžupnijske; izmed 180 jih je doslej četrto nadžupnijskih⁴¹.

Legija je prišla tudi na Kitajsko, in sicer tik pred nastopom sedanje oblasti. O njenem vplivu na člane in na okolico poroča eden izmed misijonarjev: "Da, to je bila prej vedno naša bolečina! Ko smo ljudem po dolgi pripravi podelili sv. krst, jih je nekaj časa prevzemal duh osvajalnosti. Toda že kmalu so postali 'dobri stari kristjani'. Skrbeli so dobro za svoje lastno zveličanje. Toda strašne dušne stiske svojih sorodnikov in prijateljev, grozne noči poganstva - tega, tako se je zdelo, sploh niso več čutili. To je bilo prepuščeno misijonarju. - Sedaj so se vsi naši novi kristjani sami od sebe uvrščali v Marijino Legijo in so postali najboljši apostoli. Teden za tednom so poročali o svojih prizadevanjih, da bi za Kristusa pridobili sorodnike in prijatelje. - Stiska Cerkve je postala njihova lastna stiska. Na obrazih jim je bilo brati, kako so sramoto, ki je bila javno prizadeta Cerkvi, čutili kot svojo lastno sramoto. Krstne milosti so se popolnoma zavedali. Uspehi takega duha niso izostali ..."⁴² Organizacija je bila nekaj let po nastopu sicer razpuščena in razbita, a njen duh je ostal. "Pred kratkim je bila v časopisju objavljena vest: V Šanghaju se nudi škofu 700 študentov, da bi v družinah dajali verski pouk ... Še pred kratkim je pismo iz Hongkonga vsebovalo sporočilo, da Marijini legionarji kljub vsemu ... pogumno delajo dalje v obrambo sv. Cerkve in za zveličanje bližnjega."⁴³

Marijina legija je dobila visoka priznanja s strani papežev. Pij XI. jo je leta 1933 imenoval "čudovito in sveto delo" in ji je podelil poseben blagoslov. Tudi Pij XII. je svoje občudovanje in naklonjenost Legiji večkrat izrazil.

Naj mislimo na Marijino legijo ali na druge laiške apostolske organizacije in gibanja, gotovo je, da se je v nekaj desetletjih v Cerkvi izvršila velika sprememba v prid laškemu apostolatu. To se odraža celo v poznejših izdajah istih teoloških učbenikov, kar se običajno ne zgodi

rado. Vzemimo le Tanguereya. V 24. izdaji iz leta 1937 razpravlja tudi o moralni potrebnosti teološke izobrazbe za laike, posebej za člane Katoliške Akcije⁴⁴. V 14. izdaji iz leta 1911 n.pr. o tem ni sledu. 24. izdaja govori v razpravi o Cerkvi ob koncu o "Officia omnium Ecclesiae membrorum" in posebej o "Officia laicorum". Naloga laikov je tudi ta, da sodelujejo s hierarhijo pri izvrševanju njene trojne službe - da uče verske resnice z besedami in spisi, nagibljujejo mišljenje in voljo svojega bližnjega, da se drži zapovedi Cerkve, in pripravljajo duše za zveličansko prejemanje zakramentov⁴⁵. V 14. izdaji so pod naslovom "Officia fidelium erga Ecclesiam" našteje nekako mimogrede le dolžnosti, ki jih ima do Cerkve vsak njen ud: spoštovanje, pokorščina, ljubezen in sodelovanje⁴⁶. 24. izdaja ima tudi že poglavje o KA, vendar pa le za dobro stran teksta. 26. izdaja pa, ki jo je leta 1949 priredil R. de Geoffre, ne da bi hotel kaj spreminjati ali dodajati kaj takega, kar bi ne bilo zaradi novih odlokov cerkvenega učiteljstva nujno potrebno, kakor pravi v predgovoru, ta 26. izdaja ima o Katoliški akciji preko 4 strani zgoščenega teksta⁴⁷.

Ni brez razlogov v februarju leta 1946 o priliki kreacije novih kardinalov ob polnoštevilni udeležbi sv. zbora govoril sedanji sv.oče: "Verniki, bolj točno laiki, se nahajajo v prvih linijah življenja Cerkve; po njih je Cerkev vitalno počelo človeške družbe. Oni torej, predvsem oni, morajo imeti vedno bolj jasno zavest, da ne samo pripadajo Cerkvi, marveč da so Cerkev, to se pravi, občestvo vernikov na zemlji, pod vodstvom skupnega poglavarja papeža in škofov, ki so v zvezi z njim. Oni so Cerkev ..."⁴⁸

III.

Mogel bi kdo misliti, da apostolska delavnost laikov v sedanjem času izvira le iz posebnih časovnih potreb. V resnici pa temu ni tako. Apostolat laikov ima globoke dogmatične osnove, ki veljajo neodvisno od kakršnikoli razmer. Povzamemo naj tu v glavnem bogato vsebino knjige, ki ki jo je o teologiji laikata napisal Congar⁴⁹. - Osnove laiškega apostolata lahko gledamo ali 1. s strani posameznika kot uda Cerkve, ali 2. bolj s strani Cerkve kot občestva, ki sestoji iz množstva udov.

1. Dejstva, teksti sv. pisma, tradicije in cerkvenega učiteljstva nam pričajo, da obstoji dolžnost apostolata: kristjani morajo pričevati za vero in pomagati bližnjemu, da postane učenec Kristusov. Podlaga te dolžnosti je najprej zakrament sv. krsta, po katerem postane človek ud skrivnostnega telesa Kristusovega. Ker je ud, je nujno poklican, da skrbi za rast vsega telesa⁵⁰. Nadaljnja osnova je krščanska ljubezen, ki je s svoje strani utemeljena prav v vcepianju posameznega vernika v telo Cerkve. Pij X. in Pij XI. rada navajata besede iz Sirahove knjige 17,12: "Tudi je vsakomur zapovedal skrbeti za svojega bližnjega." Sv. birma, ki nas napravi za vojake Kristusove, nam nalaga skrb za občo blaginjo Kristusovega kraljestva na zemlji že po svojem bistvu. Razlogom za dolžnost apostolata je treba prišteti tudi hvaležnost do Odrešenika in pa posebne duhovne darove ali karizme, ki jih ta ali oni posameznik prejme in ki so nekaterim dane v skupno korist. Končno so tudi določene okolščine, ki vernika privedejo do tega, da mora pričati za Kristusa, ako hoče ostati zvest sam sebi kot kristjan⁵¹. Vsi ti naslovi oziroma osnove za apostolat laikov so povzeti v dejstvu, da je Cerkev skrivnostno telo Kristusovo, čigar udje morajo prispevati k moči in rasti vsega telesa, sicer bi sami trpeli škodo in polagoma docela odmrli.

Omenjeni apostolat je "splošen", to se pravi brez natančnejše opredelitve, na koga naj se nanaša in v kateri smeri; meje so mu tako široke, kakor je širok namen Cerkve. Tudi za ta apostolat verniki pogosto ustanavljajo organizacije, da laže in bolje dosegaajo svoje namene, naj bo to v okviru župnije ali pa prav do mednarodnih izmer. "Posebni" apostolat pa je naloga katoliške akcije v strogem pomenu⁵².

Vsi naslovi splošnega apostolata ostanejo tudi pri katoliški akciji. O tej govorimo tedaj, kadar se apostolat vernikov postavi direktno pod izrečno vodstvo škofov, ki določajo apostolatu konkretni predmet, obliko in način, tako da sedaj ta apostolat podpira in dopolnjuje delovanje škofov samih. Katoliška akcija glede na svojo naravo in svoje osnove pravzaprav nadaljuje apostolat "ex Spiritu", ki je spontana dejavnost vsakega res krščanskega življenja; dodaja pa nove kvalifikacije: glede na osnovo ali naslove apostolata se sedaj pridruži še mandat, pooblastilo; glede narave apostolata pa je novo to, da delo KA postane delo Cerkve same, to se pravi nekaj javnopravnega⁵³. Zaradi mandata je apostolat katoliške akcije ne več apostolat v Cerkvi, marveč apostolat Cerkve⁵⁴. Lahko bi rekli, da KA izvršuje

izvršuje apostolat "quasi ex officio", kakor je ta izraz uporabljal sv. Tomaž z ozirom na apostolat, za katerega človeka usposobi zakrament sv. birne⁵⁵.

Glede mandata ne smemo misliti, kakor da je to nekakšen zakrament, kakor neke vrste laiška ordinacija; mandat je namreč juridično sredstvo, po katerem se zunanja krščanska ali apostolska dejavnost organsko priliči hierarhičnemu apostolatu in postane v svojskem pomenu cerkvena javno-pravna stvarnost. Iz tega razumemo, zakaj je Pij XI. v svojem boju zoper totalitaristični fašizem večkrat dejal: kdor se dotakne KA, se dotakne Cerkve same, - in da je bila svoboda KA predmet več njegovih konkordatov⁵⁶. Mandat, izraz, ki ga uporabljajo mnogi dokumenti sv. stolice⁵⁷ pomeni misijo, po kateri se laiki na nek način vključijo v delovanje hierarhije. - Nekateri so izraz pretiravali in ga krivo razlagali, kakor da bi mandat laike v KA popolnoma podredil hierarhiji, tako da bi ti bili njen "instrumentum coniunctum" /in pravzaprav niti ne "animatum"/, "longa manus" hierarhije⁵⁸, brez lastne odgovornosti. A takšno pojmovanje bi pomenilo praktično zamenjavati KA z njeno organizacijo in pozabljati, da je to organizacija apostolata, ki živi že pred organizacijo in ki je utemeljen v najbolj osnovnih dejstvih krščanskega življenja⁵⁹. KA le povzema, posvečuje in kodificira na nov način tisti apostolat, ki ga verniki izvršujejo že na temelju svoje vere in gorečnosti v krščanskem življenju. Ne daje pa naslova popolnoma novega apostolata z dolžnostjo pri poslanstvu, ki bi pripadalo le hierarhiji, ne pa vsemu telesu Cerkve. Če bi daljnosežnost mandata pretiravali, bi to lahko zavedlo v zmotu, kakor da je apostolat nekaj, kar je strogo lastnega le hierarhiji, kakor da hierarhija z mandatom na to ali ono organizacijo laikov prenese del svojega lastnega poslanstva. Kakor da bi laiki brez tega mandata sploh ne imeli nobenega apostolskega poslanstva⁶⁰.

Podobno kakor mandat bi mogoč kdo napačno razlagati tudi besedo "participatio", udeležba, da bi namreč - v nasprotju s papeškimi dokumenti - praktično prezrl vse naslove za apostolat, ki jih ima že samo po sebi vsak kristjan. V tem oziru je boljši izraz tisti, ki ga uporablja Pij XII. - "cooperatio". Že kot kardinal je govoril o "apostolatu" /coapostolatus/ laikov. Izraz "sodelovanje" bolje pokaže, da je laike, ki so bili morda apostoli že na temelju osebnih dejstev svojega krsta, vere in ljubezni, cerkvena

hierarhija poklicala, da svojo dejavnost vključijo v organski napor, ki ne bo samo napor tega ali onega kristjana, marveč apostolat Cerkve - v združenju s tistimi, ki so bili božjepravno postavljeni za pastirje⁶¹.

2. Osnove za laiški apostolat najdemo tudi s strani Cerkve, če jo gledamo kot veliko občestvo, sestavljeno iz vseh v Kristusa verujočih, kot občestvo z nalogami, ki jih ima od svojega božjega ustanovitelja.

Subjekt dejanj, s katerimi se gradi Cerkev, so duhovniki, redovniki in laiki. Seveda je med njimi neka razlika. Laiki - in redovniki kot taki - niso subjekt dejanj, po katerih dobiva Cerkev svojo strukturo kot zveličavna ustanova; za izvrševanje teh dejanj so potrebna apostolska pooblastila. Laiki niso subjekt konstitutivne juridične misije za apostolat, ki ga izvršujejo razni organi kot nosilci apostolskega nasledstva. V evangelijih in v apostolskih delih vidimo, da imajo apostoli in tisti, ki so jih apostoli določili za delavnost pri svoji lastni oblasti, pristojnost za stvari, za kakršne je verniki nimajo. Tako so, kakor pravi sv. Pavel, pri graditvi Cerkve nekateri graditelji /1 Kor 3,9-17/ in temelj /Ef 2,20/; verniki pa niso graditelj in ne temelj, marveč živi kamni svetišča in vsi skupaj tvorijo tempelj⁶².

V Cerkvi je torej neka oblast in posredovanje, ki ne pripada vsem. To je hierarhično počelo. Toda apostolsko nasledstvo je organska funkcija, služba, ministerium, in nima namena samo v sebi. Za telo je in v telesu. Za telo: nekako podobno kakor je arhitekt zaradi hiše; v telesu: nekako tako kakor so temelji hiše v hiši sami. Temelji, ki bi ne imeli organske zveze z zgradbo, bi bili samo nek osnutek celotnega načrta ali pa razvalina, ne pa hiša. Vsi kamni skupaj so hiša in sestavljajo hišo; nekateri kot temeljni kamni, a zato, da bi drugi kamni ne bili le brezličen kup, marveč da bi bili hiša. Tako se hierarhičnemu počelu Cerkve nujno pridruži občestveno počelo.

Ti dve počeli si v nobenem oziru ne nasprotujeta; saj prvo počelo pomeni organsko funkcijo v prid celotnemu živemu telesu. Svetopisemski teksti na istih mestih, kjer govorijo o funkcijah ali pristojnostih, ki so lastne apostolski službi, vedno govorijo tudi o duhovnih dobrinah in življenju, ki so ga vsi deležni⁶³. Sv pismo in tradicija govorita o Cerkvi kot bistveno živem organizmu. Telo Kristusovo je, mesto ali družina, kjer so vsi udje dajavni, čeprav na različen način; tempelj je, a iz živih kamnov. Razen tega stopa Cerkev pred nas tudi kot nevesta Kristusova, kot trta

z mladikami, kot čreda dobrega pastirja in kot kraljestvo božje, rastoče kakor živo drevo⁶⁴. Niso vsi člani Cerkve udeleženi pri dejanjih, ki postavljajo temelj in tvorijo ogrodje, a vsi so udeleženi pri dostojanstvu celote, pri funkcijah, ki sestavljajo celoto, in pri dejanjih njenega življenja.

Glede dostojanstva, ki je vsem članom skupno, bi morali govoriti v zvezi s svojstvom splošnega duhovstva, ki so ga deležni vsi krščeni.

Nauk sv. Pavla in očetov o tem, kako vsakdo v telesu Cerkve izvršuje posebno funkcijo, vlogo, ki mu jo določa njegov poklic, darovi, ki jih je prejel, in njegov stan oziroma položaj, je sijajno povzet v okrožnici o skrivnostnem telesu Kristusovem. Hierarhične funkcije zagotavljajo strukturo Cerkve kot zveličavne ustanove; v tem smislu so samo te bistvene za njen obstoj. Toda h konkretni morfologiji Cerkve spadajo tudi druge funkcije in so del njene notranje organizacije. Okrožnica omenja: karizmatike, redovnike, poročene, družinske očete in matere, krstne botre in posebej člane KA⁶⁵. - V tem organskem gledanju na Cerkev so nekatere funkcije potrebne za samo eksistenco ustanove, druge za njeno popolnost, ki naj jo po božji volji Cerkev doseže in za kar Bog deli darove in poklice, kakor hoče. Glede na svoj bistveni ustroj je Cerkev obstajala v apostoli, katerih dediči so škofje: njihovo duhovništvo je potrebno za ustroj ustanove. Toda Kristus je že od početka pridružil apostolom še 70 učencev, sv. žene in druge; ti so bili in so vedno potrebni ne sicer za sam obstoj, pač pa zato, da bi Cerkev lahko v polnosti izpolnjevala svojo poslanstvo⁶⁶.

Brez apostolskega dela laikov bi Cerkev ne mogla izpolnjevati svojega programa in poslanstva. Laiki niso, kakor pravi dobro p. de Montcheuil, v Cerkvi le za svoj lastni blagor, da bi le sprejemali, marveč so v dobro Cerkvi in tvorijo skupaj z duhovniki en sam subjekt delovanja za božje kraljestvo⁶⁷. Če bi šlo le za sprejemanje tega, kar nudi hierarhično duhovništvo, bi mogli reči, da bi zadostovalo redovništvo, kjer se po evangeljskih svetih najčisteje izpolnjuje program Cerkve. Toda po božjem načrtu obstoji v tostranstvu ne samo Cerkev, marveč Cerkev in svet. In Cerkev ima poslanstvo za svet in iz njega se kakor iz materiala Cerkev tudi gradi. Program skrivnostnega telesa Kristusovega

je, da podredi Kristusu kot glavi vse to, do česar se more povzpeti stvarstvo in človeštvo v njem. Poslanstvo Cerkve je izpolnjeno le tedaj, če se evangelij oznanjuje vsemu stvarstvu, če se vse stvarstvo z vsem ~~z vsem~~ svojim napredovanjem daruje Kristusu; le tedaj se poslanstvo Cerkve izpolnjuje tako, kakor se mora, ako vpliv krščanstva že v samih človeških strukturah pripravlja možnost za vero in izžareva v vso civilizacijo - da bi se usmerjala h Kristusu. Vse to pa je mogoče le po laikih, ki hkrati spadajo v svet in v Cerkev, česar ne velja zares ne o kleru ne o redovnikih. Laiki so zato pravi in nenadomestljivi subjekt dejanj, po katerih edinih se more v polnosti izvrševati poslanstvo Cerkve, program božje ekonomije⁶⁸. Samo po laikih more Cerkev v polnosti kazati vernim in nevernim, kako je treba živeti krščansko v vsem profanem življenju. Samo po njih more zares biti kvas za prenovo nravi in socialnih ustanov; samo po njih se more uveljavljati Kristusovo kraljestvo v svetu⁶⁹. Po laiku "kot udu Cerkve prihaja božje kraljestvo tja, kjer je svet in kjer ni Cerkve"^{69a}.

Na drugem svetovnem kongresu za laiški apostolat jeseni 1957 je sv. oče dejal, da je laištvu imelo že od vsega početka v Cerkvi veliko dejavno nalogo pri pokristjanjevanju sveta, danes pa je to aktivno sodelovanje še bolj potrebno, in sicer "v vseh oblikah apostolata, zlasti če gre za to, da bi celotno družinsko življenje, socialno, gospodarsko in politično življenje ^{navedtel} prepojili s krščanskim duhom". In potem je papež dva razloga za potrebnost laiškega apostolata, akcidentalnega, ki poteka iz posebnih razmer našega časa, in pa bistvenega: "Eden izmed razlogov za ta poziv laištvu je brez dvoma pomanjkanje duhovnikov; a celo v preteklosti je duhovnik pričakoval sodelovanja laikov ... Sicer pa odnosi med Cerkvijo in svetom tudi ne glede na majhno število duhovnikov zahtevajo vključitev laiških apostolov. Consecratio mundi je v bistvu naloga laikov, naloga mož, ki imajo v gospodarskem in socialnem življenju največji delež, ki so udeleženi pri vladanju in v zakonodajnih zbornicah. Prav tako morejo le delavci sami tvoriti katoliške celice, ki jih je treba ustvariti med delavci v vsaki tovarni in v vsakem delovnem okolju, da bi se spet vrnil v Cerkev tisti, ki so se od nje odtrgali." Dostavlja pa sv. oče še znano načelo iz katoliškega socialnega nauka: "Tudi tu naj cerkvena avtoriteta uporablja splošno veljavno načelo subsidiarnosti in medsebojnega dopolnjevanja; laikom naj se zaupajo naloge, ki jih morejo izpolnjevati prav tako dobro ali še bolje kakor duhovniki; laikom naj bo omogočeno v me-

jah svoje funkcije in v tistih mejah, ki jim jih nakazuje splošni blagor Cerkev, delujejo samostojno in s svojo lastno odgovornostjo."69b

V Cerkvi je treba razlikovati področje, kjer more hierarhija uresničevati svojo oblast - to je med člani Cerkev. In pa področje, kjer Cerkev uveljavlja le vpliv na okolje, ki še ne spada k Cerkvi. Zlasti na tem drugem področju se cerkvena hierarhija nujno dopolnjuje z laičkim apostolatom. Predvsem po laikih, po njihovem krščanskem življenju in po zavestnem apostolatu prihajajo Kristusove zveličavne sile v dimenzije zgodovine sveta, da se na ta način dovajajo k Bogu vsa bogastva njegovega stvarstva, čigar prvorojenec in kralj je Kristus.⁷⁰ - V skladu z dvema področjema je dvojna deležnost Kristusovih mesijanskih sil v Cerkvi: nekateri so deležni oblasti, drugi le življenja /kar je vrednostno daleč pred oblastjo/. Kristusovo duhovniško, kraljevsko in preroko središče se uresničuje do sodnega dne na dva načina: po apostolski hierarhiji, ki gradi ljudstvo vernikov; po vsem telesu z ozirom na svet. Prvi način ima obliko oblasti in področje njenega polnega udeleževanja je Cerkev. Drugi način, ki se ujema z življenjem telesa Cerkev, je bistveno duhovnega značaja in njegovo področje je svet ljudi. Hierarhija izvršuje posredovanje sredstev milosti med verniki in Kristusom; ti izvršujejo posredovanje življenja med telesom Kristusovim in svetom. Verniki pritegujejo svet k telesu Kristusovemu, bodisi da se ta svet spremeni v to telo, kolikor gre za ljudi, bodisi da se usmeri k njemu, če gre za kozmos. V zadnjem primeru se v srcih vernikov izvršuje "kristofinalizacija" časnih stvari. Načrt rekapitulacije vseh stvari v Kristusu se izvrši po sodelovanju obeh, vsaj v kolikor pri tem sodelujemo tudi ljudje⁷¹.

Še eno naj bo omenjeno, ko govorimo o svetu. - Dandanes govore teologi ne le o "praeambula fidei", čemur se je v novejšem času pridružila še "appetibilitas fidei", marveč tudi o "praeambula apostolatus". Vzrok za to je v realizmu apostolata, ki hoče biti integralen. Treba je namreč ne samo prinesiti vero v okolico, marveč tudi ozdraviti, utrditi in ostvariti same možnosti za sprejem vere in zlasti za stanovitno življenje v njej. Potrebno je na področju socialnih struktur, ki so same po sebi profane in ki se v njih odigrava konkretno osebno človekovo življenje, človeštvo ozdraviti, pripraviti in zavarovati - šele tedaj se bo

vera mogla ukoreniniti, razviti in prinašati sadove⁷². Ali kakor pravi p. Desqueyrat: Če kvas pride v stik z mavcem, ga ne bo mogel prekvasiti. Prva naloga apostolata je - spremeniti mavec v moko⁷³. V svojih rezultatih je namreč zve-
ličanje res nekaj individualnega, a ni nekaj individualnega z ozirom na poti, po katerih posameznik prihaja do zve-
ličanja⁷⁴. Te poti ^{Cerkev} gradi in izravnava v prvi vrsti po laikih, po katerih bistveno prihaja v stik s svetom, z njegovimi uredbami in vrednotami.

Iz naloge, ki jo imajo laiki v organizmu Cerkve, je možno razbrati tudi lastnosti, ki jih morajo imeti laiški apostoli, tudi če niso člani nobene posebne apostolske organizacije. Na kratko je te lastnosti očrtal Pij XII. na drugem svetovnem kongresu za laiški apostolat /čeprav je tu imel pred očmi le Katoliško akcijo/: "Laiški apostoli bodo torej predstavljali vedno elito, a ne tako da bi se morda izločili stran od drugih, marveč ravno nasprotno, elita so zato, ker so sposobni pritegovati druge in vplivati nanje. Tako bomo razumeli, da morajo razen apostolskega duha, ki jih prevzema, imeti lastnost, brez katere bi napravili več škode kakor pa koristi, namreč takt. Da si z druge strani pridobe zahtevano kompetenco, morajo seveda sprejeti nase trud in napor resne izobrazbe. Ta izobrazba, katere prednost pri učiteljih vidi vsakdo, je prav tako nujno potrebna za vsakega laiškega apostola, in z veseljem smo slišali, da je zborovanje v Kisubi /Uganda/ najmočnejše naglasilo duhovno izobrazbo."^{74a}

Specialna Katoliška akcija se je porodila iz namena, pokristjaniti okolje, kar obsega evangelizacijo ali apostolat v ožjem pomenu in pa vpliv na socialne strukture. Pri tem je Pij XI. dokazoval potrebnost KA bolj iz dolžnosti braniti vero in izvrševati krščansko ljubezen, ki ne more biti brezбриžna do človeštva; manj pa iz teologije odnosov med naravo in milostjo. Pij XII. pa izhaja bolj iz ideje o božjem kraljestvu, ki zadeva konkretnega človeka v vsem njegovem življenju; nadnaravnega sveta namreč ne smemo dezinkarnirati, da bi ga hoteli samo kot nekaj transcendentnega in torej zemeljskemu življenju človeštva nekaj zunanjega; nasprotno: krščanstvo mora biti za to življenje počelo zdravja, stalnosti in enotnosti⁷⁵.

KA kot posebna organizacija apostolata je nova. Ni pa

apostolat laikov nekaj novega. Star je toliko kakor Cerkev. Saj je utemeljen v misteriju Cerkve, ki je misterij božjega zveličavnega načrta. Posebne časovne razmere morejo zahtevati posebno obliko ali način laiškega apostolata. A naj bodo razmere kakršnekoli - apostolat laikov je integralni del uresničevanje zveličavnega poslanstva Cerkve in ne sme manjkati v nobeni dobi.

Kake laiške apostolske organizacije ali gibanja, ki bi bilo podobno tukaj navedenim in opisanim, pri nas nimamo. Toda ne teologija ne pastorizacija ne sme pozabiti ti-stega, kar je vsebovano v "pravilih pravovernosti" sv. Ignacija Lojolskega: "Sentire in Ecclesia!"⁷⁶ Da bo v čim polnejši meri to uresničeval tudi sleherni katoliški laik, pripadnik novoizvoljenega božjega ljudstva, k temu sta dolžni pripomoči teologija in pastorizacija.

V nagovoru, ki ga je imel Pij XII. 5. oktobra 1957 na udeležence 2. svetovnega kongresa za laiški apostolat, je dejal med drugim: "Radi bi vašo pozornost obrnili še posebno na en vidik pri vzgoji katoliške mladine: na oblikovanje njenega apostolskega duha. Namesto da bi se prepuščali kaj lahko egoističnemu nagnjenju, misliti le na zveličanje lastne duše, naj mladi katoličani pazijo tudi na odgovornost za druge in na razne možnosti, kako pomagati drugim. Sicer pa brez vsakega dvoma predstavlja molitev, žrtev, pogumno delo za pridobitev drugih za Boga tudi popolnoma trdno poročstvo osebnega zveličanja ... Vendar naj se apostolski duh ne vceplja v otrokovo srce šele v šoli, marveč že dolgo časa pred šolsko dobo naj se trudijo matere same za to. Otrok naj se nauči, kako naj moli pri maši, kako naj daruje z namenom, ki vključuje vse svet in predvsem velike potrebe Cerkve. Pri izpraševanju vesti o dolžnostih do bližnjega naj se ne vpraša le to: "Ali sem bližnjemu napravil krivico, - marveč tudi: Ali sem mu kazal pot, ki pelje k Bogu, h Kristusu, k Cerkvi, k zveličanju?"⁷⁷

- Med raznimi delegati, ki so govorili na tem kongresu, je bil tudi laik, predsednik španske Katoliške akcije Alfredo Lopez y Martinez,⁷⁸ ki je med drugim omenil tudi to, da laiški apostolat prav nič ne izpodriva duhovnikovega. "Pravi sad udeležbe laikov pri apostolatu je rastoče spoštovanje do duhovništva in iz tega prihaja porast duhovniških poklicev." Pripomnil pa je: "Ker seveda zelo ljubimo duhovnika, moramo od njega veliko zahtevati. Njegova mlačnost, njegova posvetnost, s katero daje pohujšanje, nas ob dani priliki zelo žalosti. Nikoli pa se ne čutimo vzvišene nad njim. Saj laiški apostolat namreč duhovnikovega apostolata nikoli niti deloma ne more nadomestiti." 78

Ko ~~pa~~ se bo katoliški laik res čutil za polnovrednega člana Kristusovega skrivnostnega telesa, bo tudi razumel, da je dolžan sodelovati pri velikem zveličavnem poslanstvu. Še več: čutil bo to kot svojo sveto, veličastno pravico.

O P O M B E

1. La théologie au milieu du XX^e siècle. Casterman - Tournay-Paris 1954. Str. 53 s.
2. Msgr. Leon Joseph Suenens-P. Rudolf Pleuss C.S.Sp., Theologie des Apostolates der Legion Mariens. B. Heiler - Wien 1951. str. 167
3. Suenens, 166 s. - Prim. tudi K. Rahner, Schriften zur Theologie III, Benzinger 1956, 323, 325.
4. V "Figaro" 21.6.1937: nav. Overmans SJ. v Stimmen der Zeit 133 /1938/ 112.
- 4a. Kanonik Carlijn je začel leta 1912 s 6 mladimi delavci v Bruslju. Dejal jim je: "Če imate vero, boste osvojili svet." Leta 1925 je gibanje iz Belgije seglo v Francijo. Leta 1950 je bilo zakoreninjeno v 53 deželah vseh delov sveta, leta 1955 pa že v 73 deželah. Gl. Franz Wostry, "Das Seelsorgegebiet der Jungarbeiterschaft", v Seelsorger 26 /Febr. 1956/ 220-228. V isti številki Seelsorger str. 229 je v sestavku o veliki mednarodni organizaciji UNESCO, pri kateri sedaj ima zastopstvo tudi sv. stolica, rečeno, da je v njej zastopanih prav tako 73 držav preko vsega sveta. To naj bo omenjeno zaradi predstave o razširjenosti žosizma, ne pa morda zato, kakor da bi bila UNESCO kaj podobna apostolskim organizacijam in gibanjem, o katerih govorimo. V avgustu 1957 je bil kongres žosistov v Rimu. Bil je 34.000 udeležencev iz več kot 80 narodnosti. Glej Herder-Kor. 12 /1957/ 24-27.
5. Gl. "Ave Maria Koledar" 1.37 /1950/. Lemont-Illinois, 126-145.
6. Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weissen Väter. Aschendorf V.-Münster, 1953. Nav.Th.Revue 50 /1954/ 7 s.

7. Prim. Seelsorger 26 /Febr 1956/ 213.
- 7a. Glej Herder-Kor. 12 /1958/ 118.
8. Glej članek "Neue Wege der Volksmission", v Seelsorger 26 /Jan 1956/ 176-181.
9. Birngruber, Laienmoral. Aufstieg zum Göttlichen. Styria V.-Graz-Wien-Köln 1953. V predgovoru.
10. V Stimmen der Zeit 134 /1938/ 269.
11. M. Premm, Katholische Glaubenskunde I. Herder, Wien 1951. Predgovor. Prvi zvezek je 1956 že izšel v 2., popravljeno in razširjeni izdaji.
12. Initiation théologique. Par un groupe de théologiens. Tome premier. Ed. du Cerf. Paris 1955. Prvi zvezek je izšel že v 3. izdaji. 4. zv. iz leta 1954, ki mi je pri roki, je še v prvi izdaji. Pripravljajo se prevodi v tuje jezike.
13. I³, str. 11 - predgovor. - Omenjeni naj bosta tu še knjigi "Laiendogmatik" in "Laienmoral", ki sta obe že v 2. izdaji izšli Styria-Graz-Wien-Köln 1955 in ju je po zadnji vojni spisal Sylvester Birngruber.
14. Za USA prim. Jungmann, Katechetik. Herder-Wien 1953, 300-302.
15. Gl. Seelsorger 26 /Dez 1955/ 115 s.
16. Gl. G. Jaquemet, Femme, v franc.kat. enciklopediji Catholicisme, IV /1955/ 1163-1174. Dobro je vedeti, kaj pravi Jaquemet o ženskem vprašanju: "Norme civilizacije ne smemo prehitro proglašati za izraz božjega ali naravnega prava, saj je lahko to tudi preprost izraz moške avtoritarnosti." Pr.t. 1167 s. V tem članku je tudi izraženo mnenje, da je žena začela izgubljati veljavo na področju zapadne kulture tedaj, ko se je po času srednjega veka začelo hkrati s humanizmom uveljavljati pogansko mišljenje. - V USA je Mary Beard izdala pred nedavnim znanstveno delo o stališču žene v srednjem veku. Ugotavlja, da so žene tedaj imele v Parizu in drugod čisto enake pravice v cehnih kakor moški in tudi samostojne cehe, tako da je bilo n.pr. v Parizu 15 cehov samo zanje, medtem ko je bilo 80 cehov mešanih. Pomisliti je treba tudi na velik vpliv svetih in hkrati polnovredno izobraženih žena, kakor je bila n.pr. sv. Katarina Sienska. Pravice so žene izgub-

ljale zlasti za časa uveljavljanja industrializacije s stroji. - O tem gl. F. Sheen, The world's first love. New-York 1954, 175 s.

17. Catholicisme, IV, 1416 s.
- 17a. Herder-Kor. 10 /1956/ 445-447.
18. Yves M.-J. Congar, Jalons pour une theologie du laicat. Ed. du Cerf. Paris 1954, 426.
- 18a. Herder-Kor. 10 /1956/ 266-268.
- 18b. Herder-Kor. 12 /1958/ 110.
19. Nav.d., 8.
20. Gl. Frank Duff, Wie man die Welt erobert. Die Geschichte de Legio Mariae. Volkslit. Apostolat Klosterneuburg bei Wien 1955. Dostavek zadaj. - Naslov knjige ne izvira od pisatelja, marveč od izdajatelja, ki je Senatus der Legio Mariae in Oesterreich.
21. Duff, nav.d. 32.
22. Suenens, nav.d., 218.
23. N.d., 23.
24. N.d., 24.
25. N.d., 61.
26. N.d., 62.
27. N.d., 181.
28. N.d., 104 s.
29. N.d., 107.
30. N.d., 25-27.
31. Fr. Duff, Nav.d., Dostavek zadaj.
Fr. Wessely, univ.prof. na Dunaju, je to povzel v tri točke: Marijina legija je "Vereinigung von Katholiken, die unter der Führung der Mutter Gottes sich zusammengefunden haben, um den Kampf gegen das Böse als wohlorganisierte Armee zu unternehmen. Es wird auf den schlichten Beginn hingewiesen und auf drei Dinge ein gewisser Nachdruck gelegt. Erstens, dass die Legionäre durch den Ruf der Mutter Gottes, ihrer Königin, sind, was sie sind; zweitens, dass die Legionäre durch die

Nachgestaltung des Bildes in ihrer Seele Gott auf die beste Weise zu verherrlichen und ihn zu den Menschen zu tragen haben; drittens, dass all ihr Tun im vollen Einklang mit der kirchlichen Autorität und mit den Regeln, an die sie sich binden, steht. Es sind drei sehr einfache Gedanken, die innerlich miteinander zusammenhängen. Gott gilt es, auf die beste Weise zu dienen. Diese beste Weise ist nur durch die Nachgestaltung des Bildes Mariens möglich. Diese Nachgestaltung ist Gnade und die Bereitschaft der Gnade zu folgen, findet im Gehorsam gegen die Kirche ihren sichtbaren Ausdruck."

V "Die Mystik der Legio Mariae;" Sonderdruck aus Mystische Th., Jhb. 1956, Wien 1956, str. 4. - Miselnost Legije je istovetna z marijansko pobožnostjo sv. Ludovika Montfortskega, kar se vidi tudi iz knjige F. Duff, The de Montfort Way of True Devotion to Mary, 1953. Nav. Wessely, nav.d., str. 3 in 29. - Glede apostolata Legije posebej glej: Fr. Wessely, "Das Apostolat der Legio Mariae." Sonderdruck aus Mystische Th., Jhb. 1956, Wien 1956.

32. Prim. P. Leo Robert SVD, Die Legio Mariae in Einsatz und Bewährung, Ein Tatsachenbericht. Steyer Verlagsbuchhandlung-Kaldenkirchen 1955, 8.
33. Suenens, N.d., 131 s.
34. N.d., 114.
35. N.d., 150.
36. N.d., 151.
37. N.d., 124 s.
38. N.d., 114 s.
39. Fr. Wessely v predg. h knjigi Fr. Duffa, 5-7.
40. Wessely, N.m. 8.
41. Robert, N.d., 100-103.
42. Robert, 29.
43. Robert, 95.
44. Tanqueray I, n. 14.
45. Tanqueray I, n. 1014. -M; Schmaus govori o sodelovanju

laikov pri trojni službi Cerkve pri nauku o sv. krstu. *Katholische Dogmatik*, IV^M. 3-4. Aufl. M.Hueber-München 1952, str. 122-145. Torej zelo obširno.

46. Tanquerey I, n. 907-909 / a vsega skupaj komaj za eno stran/. - Seveda je v besedi "scdelovanje" implicite obseženo to, kar najdemo pozneje izrečno izraženo. Tudi tu vidimo, da je v Cerkvi razvoj, a vedno homogenega in ne heterogenega značaja.
47. Ob izdaji I, n. 1016.
48. Navaja R. Aubert, *La théologie ...*, 52 s. - Prim. tudi Congar, *Jalons ...*, 542.
49. R. Aubert pravi, da je Congarjevo delo *Jalons pour une th. du laicat* najboljše delo, kar jih je napisanih o teologiji laikata. Gl. Aubert, *La théologie ...* 53 s. Razen tega zelo pohvali Aubert tudi izvirno v holandsčini napisano knjigo Philips, *Le Rôle du laicat dans l'Eglise*. napisano je bilo delo leta 1952; 1954 je izšlo tudi v francosčini pri Casterman-u.
50. Zato je logično, da M. Schmaus govori o laiškem apostolatatu pri razpravljanju o krstu. N.d., 122-145.
51. Congar, *Jalons*, zlasti str. 514.
52. To razlikovanje "splošnega" in "posebnega" apostolata imamo n.pr. pri kardinalu Pizzardu, govor na kongresu *Union internat. des Ligues féminines*, poročal *La Croix*, 10.10.1947. Nav. Congar, *Jalons* 515. Pij XII. pravi, da "niso vsi kristjani poklicani k laiške-mu apostolatu v strogem pomenu", niso vsi poklicani v Katoliško akcijo, ki "nosi na sebi vedno značaj oficialnega laiškega apostolata." In pristavlja s poudarkom: "Katoliška akcija si tudi ne more prisvajati monopola laiškega apostolata, kajti poleg nje obstoji še prosti laiški apostolat." Tudi poleg KA se morejo posamezniki ali skupine staviti na razpolago hierarhiji in prevzeti od nje določene naloge in dobiti celo mandat za to. Razen tega pa seveda obstoji še apostolat brez kakega posebnega mandata od strani hierarhije. Glej Herder-Kor. 12 /1958/ 115.
53. Congar, *Jalons*, 516.
54. Congar, *Jalons*, 521: action d'un chrétien dans l'Eglise ... une action de l'Eglise.

55. III, 72, 2; 4; 5,9.
56. Congar, Jalons, 522 s.
57. Tako je govoril tudi Pij XII. v poslanici nac.kongresu JAC na Semaine relig. de Paris, 3.6. 1950. To in drugo navaja Congar, Jalons 518.
58. Congar, Jalons, 519 pravi, da je v tej smeri šel Mons. Luigi Civardi v Manuale di Azione cattolica. - Zdi pa se, da v ital. izvirniku lo. izd. iz leta 1939, ki mi je pri roki, ni takega pojmovanja. Gl. zlasti str. 199 op. 2.
Tudi Pij XII. je v nagovoru na udeležence 1. mednarodnega kongresa o laiškem apostolatu primerjal KA, "ki predstavlja uradni laiški apostolat", orodju v rokah hierarhije; KA je nekaka podaljšana roka hierarhije, zato je po svoji naravi podrejena cerkvenemu vodstvu, veliko bolj kakor druge katoliške organizacije; toda v isti zvezi poudarja sv. oče, da je treba primerov z orodjem pravilno razumeti: cerkvena hierarhija mora uporabljati to orodje tako kot Stvarnik uporablja umno stvar, obzirno in taktno, v zavesti velike odgovornosti. 14.10.1951. AAS 43 /1951/ 789 s.
59. Congar, Jalons, 519.
60. Congar, Jalons, 520.
61. Congar, Jalons, 513 s. - Vendar je že Pij XI. izjemoma kdaj uporabil tudi ta izraz. Kake stvarne razlike pa med obema papežema ni, še posebno ne, da bi sedanji sv. oče kaj nazaj jemal od tega, kar je glede KA učil Pij XI. Prim. Congar, Jalons, 512. - Glej npr. AAS 42 /1950/ 247; AAS 40 /1948/ 329.
62. 1 Kor 3,16. 17; Ef 2,21; 1 Pet 2,5.6; itd.
63. Razen pravkar navedenih mest še Rim 12; 1 Kor 12; Ef 4 - kjer govori o telesu; ali Hebr 13,7.15-17; Rim 1,3-8; 1 Pet 2,4-10; 5,15; itd. Prim. Congar, Jalons, 638.
64. Gl. Congar, Jalons, 638 s. Osmerim podobam, ki jih uporablja sv. pismo za Cerkev /kakor jih našteva Congar/, je razen življenja skupna poteza tudi lepota.
65. N. 17. Slov.prevod prelata Fr.Grivca, Ljubljana 1944, str. 57. Gl. Congar, Jalons, 640.

66. Paralelo za to najdemo v konstituciji "Provida mater" z dne 2.2.1947 /AAS, 116/. Tu pravi Pij XII., da redovno življenje sicer ne spada k bistvu Cerkve, pač pa k njenemu namenu. Podobno je Pij XII. govoril na kongresu redovnikov 8.12.1950 /Docum.cathol. 1950, col. 1670, 1676/; pa tudi Leon XIII. je v pismu o "amerikanizmu" določil mesto redovnikov kot tistih, ki spadajo k poslanstvu Cerkve. - Vse navaja Congar, Jalons, 641. - Seveda moramo o laikih še bolj reči, da brez njih Cerkve svojega poslanstva in svojega namena ne more izpolniti.
67. Problèmes de vie spirituelle. Paris 1945, 76. Navaja Congar, Jalons, 76.
68. Congar, Jalons, 641; prim. tudi 155.
69. KA vrši to "quasi ex officio". Prim. Tanqueray IV²⁶, n. 1016, str. 677^c. - O veliki važnosti poklicnega dela, ki ga vrši krščanski laik gl. p. Dominik Thalhammer SJ, "Berufsarbeit u. christl. Vollkommenheit", v mesečniku Der grosse Entschluss, Wien/Mai 1955, 350 ss. - P. Lombardi SJ je napisal delo "Per un Mondo nuovo" Roma, Ed. di Civiltà catt. 1951. Tu predlaga naj bi za vso Cerkve imeli pri poglavarju Cerkve laiški organ Senato laico dell'Umanità /305/. V narodnem merilu naj bi bila Consulta nazionale /367/, kjer bi različna društva ali organizacije KA bile nekak narodni svet, ki bi bil v pomoč škofom. V škofiji naj bi bila Consulta diocesana /406/, ki bi jo sestavljali duhovniki in laiki, ki bi imeli za področje svojega delovanja socialno, karitativno nalogo, ali ki bi se ukvarjali z javno moralo, z vprašanji duhovniških poklicev in širjenja katoliškega nauka z modernimi metodami. - Končno naj bi v župniji zopet imeli sodelovanje laišтва, povezanega v enoto /p. 594-595/. - Navaja Congar, Jalons, 365.
- 69a. Tako K. Rahner, Ueber das Laienapostolat. V Schriften zur Theologie, II, Benzinger 1955, nav. v prevodu NRth 88 /1956/ 9. V tej razpravi, ki jo je prevedel v franc. Ch. Baumgartner, "L'apostolat des laics" v om. reviji od str. 3-32, razlikuje Rahner tri vrste apostolata: oficialni ali ministerialni apostolat, katoliško akcijo in pa akcijo katoličanov. Na zadnjem mestu omenjeno je najvažnejše in daje tudi KA uspeh. Tu tudi razpravlja

o pojmu "laik". "Vsakokrat ko ima kaka oseba legitimno in habitualno posest kakršnekoli liturgične ali juridične oblasti, ni ta oseba nič več v pravem smislu laika, ne pripada več preprostem 'božjemu ljudstvu'". Laik je človek, ki ostane v svetu. Ne v tem smislu, da bi bil laik sinonimen s profanim ... Ampak v tem smislu, da more laik imeti v odnosu s svetom in v svetu specifično nalogo, ki jo določa njegov 'stan' v Cerkvi /in ne samo v civilnem življenju/. NRTh, str. 5 in 7. - K. Rahner je o pojmu laika pisal tudi v Orientierung Jng. 20 /1956/ 87-95, kjer v razpravi "Bemerkungen zur Theologie der Säkularinstitute" nasproti Hans Urs von Balthasar-ju dokazuje, da člani svetnih institutov, kakor sedaj nastajajo, niso laiki, ker tudi s privatnimi zaobljubami pripadajo stanu evangeljskih svetov; samo če imamo to jasno pred očmi, bomo imeli prost pogled za pravi apostolat laikov v teološkem smislu; sicer bi na laike zrl kot na kristjane drugega razreda, ko je prav njim odkazana naloga, da s krščanstvom prepoje življenje v svetnih poklicih, kar morejo le oni izvršiti. Nav. Herder-kor. 10 /1956/ 438.

69b. Herder-Kor. 12 /1958/ 114.

70. Congar, Jalons, 642; 156 s.

71. Congar, Jalons, 157 s.

72. Congar, Jalons, 538.

73. A. Desqueyrat SJ, La crise religieuse des temps nouveaux. Spes-Paris 1955 /Institut catholique de Paris/. /Bibliothèque de la Recherche sociale/, 276.

74. Desqueyrat, N.d., 274.

75. Prim. zlasti govor ob priliki kreacije novih kardinalov 20.2. 1946; Docum.cathol. 17.3.1946, col. 172-176. Nav. Congar, Jalons, 540-542. - Avtor pisma Diognetu je v 2. stol. govoril, da so kristjani duša sveta; kakor je duša v vsem telesu, tako so tudi povsod kristjani in ohranjajo svet, čeprav so v njem v manjšini in zaničevani. C.6 n.12,7,10. Navaja Henri de Lubac, Méditation sur l'Eglise. Aubier-Paris 1953, 208. -- Nikoli ne smemo pozabiti, da je vse telo Cerkve subjekt vsega življenja v Kristusu, in sicer edini adekvatni subjekt. To živ-

ljenje se uresničuje samo v celoti. Zato pa je v polnosti mogoče najti Kristusa in spoznati resnico v občestvu celote; in obenem je mogoče izpolnjevati hierarhična pooblastila le v telesu in s telesom. Congar, Jalons, 642. - Očetje so pogosto govorili, da je verno ljudstvo pleroma škofa. Tako n.pr. Ps. Dionis, De Eccles.hier., II,14 - PG 3, 444-45; sv. Jan. Kriz., De prophet. obscur. 2,10 - PG 56,192; Gregor.Nac., Orat. 2,4 et 99 - PG 36, 412 et 502. Nav. Congar, Jalons, 53; prim. 74. - Sv. Krizostom izrečno govori o laikih kot škofovih svetovalcih. In 2 Cor, hom. 18, n. 3 - PG 61, 527-528. Congar, 339.

Zanimivo je vedeti tudi za dejstvo, da je Pij III. v apostolski konstituciji Bis saeculari leta 1948 izjavil, da je apostolat med prvimi cilji Marijine kongregacije in da je cerkvena hierarhija sama kongregacije za ta apostolat pooblastila. AAS 40 /1948/ 401 s. Marijini kongregaciji ne manjka noben znak KA. Take so Marijine kongregacije že po svoji naravi in po svojih pravilih. Zato Marijine kongregacije s polno pravico zaslužijo ime KA pod Marijinim vodstvom. Pr.t. 398. Podobno v AAS 43 /1951/ 560; AAS 45 /1953/ 494, 496; AAS 46 /1954/ 531. Tako najdemo tudi glede Marijine kongregacije pri sedanjem sv. očetu neko modifikacijo, nek razvoj v primerjavi z njegovim prednikom.

76. "Sentire cum Ecclesia" ni pristno in tudi ni tako smiselno. Prim. P. Leturia, Sentido verdadero en la Iglesia militante, v Gregorianum 1942 pp. 137-168. Tekst prvega prevoda Pravil pravovernosti je: "Ad certe et vere sentiendum in Ecclesia militanti, sicut tenemur, serventur regulae ~~sequeutes~~ sequentes." Navaja Lubac, Meditation sur l'Eglise, 1954², 215. - Tudi Congar, Jalons, 73, 400 in 405 kritizira "sentire cum Ecclesia" in pravi, da je po Ignacijevi formuli pravilno reči "bene sentire in Ecclesia." Sicer bi kdo mogel reči, da je Cerkev nekaž verniku zunanjšega in da vernik le pasivno sprejema njene odredbe in se jim le na ta način podreja.
77. Navedeno v : Herder-Kor. 12 /1958/ 116.
78. Herder-Kor. 12 /1958/ 126.

Dr. Dušan Rueh

POROČILO O RAZSTAVI INTERNACIONALNEGA CENTRA
ZA STUDIJ KATEHETIČNIH VPRAŠANJ V BRUSLJU

Vsak duhovnik, ki potuje v Bruselj, da si ogleda svetovno razstavo, se ustavi tudi v jezuitskem kolegiju na 184, rue Washington, da si ogleda razstavo, ki je za duhovnika - kateheta mnogo bolj zanimiva in koristna od svetovne razstave. To je razstava katehetičnih pripomočkov pri pouku verouka. P. Delcuve, P. Ranwez in drugi, ki vodijo delo katehetičnega centra /Centre international d'Études de la Formation religieuse/, in izdajajo revijo Lumen vitae, so v tej razstavi pokazali vse, kar je v zadnjih letih izšlo na katehetičnem področju.

Razstava je lepo razporejena v dveh nadstropjih, kjer ima katehetični center svoje prostore. V pritličju je najprej dvorana, ki jo uporabljajo za katehetična zborovanja in pedagoška zborovanja in konference. Opremljena je s telefoni, tako da more vsak udeleženec slišati predavanja in debato v jeziku, ki ga razume: v nemščini, francoščini, angleščini in holandsščini.

V prvem razstavnem prostoru so razstavljene samo revije, ki so vsebinsko razdeljene v šestih razstavnih policah: A. Splošna kultura in filozofija, B. Teologija in verska vprašanja, C. Pastoralka in krščanska formacija odraslih, D. Biblija in liturgija, E. Katehetika, F. Problemi družine. V tem prostoru je tudi čitalnica za tiste, ki študirajo v katehetičnem centru. Razstava revij se nadaljuje v drugem prostoru, ki je sicer knjižnica. V tem prostoru je še šest razstavnih polic iz naslednjih področij: G. Pedagogika, H. Psihologija in sociologija, I. Bibliografija, J. Misijoni, K. Katoliška akcija in druga katoliška združenja, L. Tehniki in ilustrirane revije. Preveč bi bilo naštevati vse revije, ki so tu razstavljene, saj obsegajo skoraj vse tozadevno literaturo v francoskem, nemškem, angleškem, španskem, holandskem, portugalskem, celo v grškem in poljskem jeziku.

Navedem naj le nekaj revij iz podočja katehetike - pedagogike, ki utegnejo zanimati tudi kolege pri nas:

Katehetika: Jasno je, da vsebuje ta oddelek največ revij. A u c a t é c h i s t e s, Bulletin trimestrel d'union et d'information des catéchistes et délégués de l'agglomération bruxelloise /Bruxelles/. Priročnik vsebuje navodila, kako naj katehisti, po večini laiki, izdelajo kateheze v posameznih tromesečjih. Priročnik velja za Belgijo. Podoben priročnik za Francijo je: C a t é c h i s t e s, Revue trimestrelle de Pédagogie religieuse /Paris/. Priročnik za Italijo tiskajo salezijanci v Turinu: C a t é c h e s i, Rivista del centro catechistico salesiano /Torino/. Revija izhaja štirinajstnevno. Vsaka številka vsebuje tri zvezke: enega za katehete, drugega za otroke, tretjega za odrasčajočo mladino. Metoda v vseh katehezah je ista: namen, problem in odgovor na problem. Drug tak priročnik izdajajo šolski bratje: S u s s i d i didatici per l'insegnamento della religione. Rivista mensile diretta dai fratelli delle scuole cristiane. Priročnik je primernejši za krščanski nauk v cerkvi kot pa za poučevanje verouka v šoli. Nemci imajo v tem pogledu dve vodilni reviji: K a t e c h e t i s c h e B l ä t t e r /München/ in C h r i s t l i c h e P e d a g o g i s c h e B l ä t t e r, Zeitschrift für Religionsunterricht, Kinder und Jugendseelsorge /Wien/. Španci izdajajo podobne revije doma in v Ameriki: C r i e n t a c i o n c a t e q u i s t i c a, Rivista hispano - Americana de pedagogia religiosa /Barcelona/; D i d a s c a l i a Revista mensual para la enseñanza religiosa /Rosario, Argentina/; C a t e q u i s t a, Revista mensual para Catequistas /Mich. Mexico/. Tudi Poljaki so zastopani s svojo revijo: K a t e c h e t a, Dwumiesięcznik poświęcony zagadnienom nauczania religii /Poznan/.

Francozi imajo razstavljenih še nekaj katehetskimi revij: C a t é c h i s t i q u e, Revue trimestrelle, Centre national Catéchistique /Paris/, N o t r e C a t é c h è s e /Bruges/, ki izhaja kot katehetskimi dodatek k liturgični reviji: Paroisse et liturgie; L u m e n v i t a e, Revue internationale de la Formation religieuse /Bruxelles/. Ta revija je bolj znanstvena kot praktična, v njej sodelujejo najboljši katoliški pedagogi in kateheti iz vsega sveta. Prinaša tudi poročila o katehetskimi gibanju po vsem svetu. F i c h e s d e P é d a g o g i e r e l i g i e u s e /Strasbourg/, zbirka skic za risanje na tablo in v zvezke.

Pedagogika: Med mnogimi razstavljenimi revijami omenjam le nekatere. Revije imajo za nas le delno praktično vrednost, ker so pisane za razmere v tistih državah, kjer izhajajo. *Bolletino del Istituto cattolico per educazione /Roma/*; *Bulletin du Bureau international d'éducation /Geneve/*; *The catholic educational Review /Washington/*; *The catholic educator /New York/*; *The catholic School Journal /Milwaukee/*; *Bulletin des écoles Primaires, Revue pédagogique mensuelle /Tournai - Paris/*.

Knjige. Se bolj kot razstava revij je zanimiva razstava knjig, ker vsebuje pripomočke, ki naj jih katehet, duhovnik ali laik, vzame v roke, ali da staršem in otrokom. Knjige so smiselno urejene v več oddelkov: A. Družinska kateheza ali kateheza v krogu družine; B. Navodila staršem za vzgojo otrok; C. Vzgoja najmanjših; D. Vzgoja odraščajočih; E. Vzgoja odraslih; F. Biblična vzgoja; G. Liturgična vzgoja.

A. Družinska kateheza. Tu podajam predvsem knjige, ki so namenjene otrokom. Pisane so v njih razumljivem stilu, slikane večinoma v barvah in v stilu, ki otroka pritegne. Knjige so namenjene tudi staršem, da morejo otroka pravilno vzgajati v težkih verskih resnicah.

1. *Roguet, La plus belle histoire des temps. Au berceau de la création /Suchard 1957/*. Zanimivo: knjigo je izdala tovarna čokolade za lepljenje slik, ki jih je tovarna vstavila v ovoj pri čokoladah. Obsega sv. pismo SZ do egiptovskega Jožefa. Tekst je odličen. Knjiga se konča pri dogodku, ko se Jožef da spoznati svojim bratom: "Jaz sem Vaš brat, ki ste ga ^{vi} prodali."

2. *F. Sejourne, Bible /Labergerie - Paris 1957/*, ilustracije: L. Marboeuf. Knjiga je namenjena staršem in otrokom. Vsebuje poleg barvnih ilustracij biblični tekst in razlago. Na 107 straneh velikega formata vsebuje 12 zgodb in SZ in 4 zgodbe iz NZ s 33 slikami, iz SZ in 12 iz NZ.

3. *M. Riquet, La bible racontée à tous /Rachette - Paris 1958/*. Ilustracije: J. Pagnard. Knjiga popisuje zgodovino božjega ljudstva in življenje Jezusovo. Primerna je za otroke 7 - 10 let.

4. G. V a u t h i e r, Prions avec roi David /Desclée de Brouwer 1956/. Ilustracije: L. in S. Boland. Vsebuje 12 psalmov z lepimi ilustracijami. Z mislimi teh psalmov naj otrok obogati svojo ~~katx~~ molitev. Izbor odlomkov iz psalmov je prav primeren za mladino.

5. E.-J. W e r n e r, Choix de textes de l'ancien Testament /Cocorico - Paris 1955/. Ilustriral F. Rojakovsky. Dobra antologija bibličnih tekstov za otroke 8-9 let.

6. W. B i n e t, Le "Notre Père" /Mame - Tours 1956/. Razlaga očenaša s slikami v črnem tisku za otroke 7-9 let. Knjiga je izšla v okviru zbirke Première Catéchèse.

7. J. C o o p p e n s, Histoire Sainte /Desclée de Brouwer - Paris 1944/. Ilustracije: E. Ivanovsky. Knjiga vsebuje 21 poglavij iz SZ in je pisana za otroke 8-10 let. Branje je zelo lepo, biblična mesta v tekstu so tiskana kurzivno in so izredno kratka, da se jih otrok lahko zapomni.

8. A. Nijs, Le catéchisme à la maison /Foyer Rayonnants - Bruxelles 1951/. Avtor hoče pokazati, da normalna verska vzgoja zahteva poleg šolske in farne vzgoje tudi družinsko. Knjiga daje navodila staršem za pouk otrok od 7-9 let.

9. J. G i r a r d - R e y d e t, Le catéchisme en images /Bonne presse - Paris 1954/. Knjiga je namenjena otrokom 7-9 let, v dobi, ko mora otrok odkriti Boga, Kristusa in Cerkev in zgodb. sv. pisma. Poglavja: I. Misterij življenja in smrti, II. Živi Bog nam daje svoje življenje v Jezusu Kristusu, III. Kako nam Jezus daje svoje življenje. Po mnenju francoske kritike je ta knjiga ena izmed najboljših za versko vzgojo v družinskem krogu, čeprav slike niso tako odlične kot tekst sam.

10. P. J o u r n e t, Je crois en Dieu /Mame - Tours 1952/. Razlaga vere za otroke 7-8 let s črnimi fotografijami. Knjiga je izšla v okviru zbirke Première catéchèse.

11. D. R o p s, L'Évangile de mes filleuls /La Colombe - Paris 1947/. Knjiga je ilustrirana v črnem in barvnem tisku in je namenjena otrokom 9-13 let, da spoznajo Jezusa iz branja evangelijev. Življenje Jezusovo je podano v kronološkem redu.

12. D. R o p s , Histoire sainte de mes filleuls /La Colombe - Paris 1945/. Knjiga, tiskana v črnem in barvnem tisku, je nekaka introdukcija za spoznavanje biblične zgodovine in za branje sv. knjig SZ. Namenjena je otrokom 9-13 let.

13. L. D a v i d , Cantilènes et Cantiques pour les petits /J. de Gigord - Paris 1955/. kratka pesmarica za otroke.

14., Première Confession, Première communion. Formation Chrétienne des tout petits /Paris 1949/. Zlasti je odličen prvi del, posvečen prvi spovedi. Namenjena je knjižica otrokom 7-9 let.

15. M. D u f r a i s s e , Première formation morale et religieuse /Cenacle - Paris 1950/. Poseben pripomoček za matere, da vzbude v otrocih prvi pojem greha in jih pripravijo za prvo izprašavanje vesti. Vedeti je treba, da Francozi in Belgijci ločijo prvo obhajilo /première communion/ od slovesnega communion solennelle/. Za prvo obhajilo pripravijo otroka starši sami /v predšolski dobi/ ali sestre v katoliški šoli/ otroci od 7-9 let/. Priprava je slaba in pomanjkljiva ter zahteva od otroka le malo znanja. Za slovesno obhajilo, ki ga opravijo otroci v 12 letu, morajo hoditi vsak dan po eno uro v farno cerkev, kjer jih duhovnik temeljito pripravi. K slovesnemu sv. obhajilu in k birmi so pripuščeni le tisti otroci, ki napravijo izpit, ki pa zahteva precej poznanja verskega nauka.

16. R.-M.L. A n d r é , Avec Jésus vers le père /L'école de la Famille - Lyon 1952/. Ilustracije: M.Faurobert. Knjiga je namenjena otrokom 6-8 let in jim hoče vzbuditi pojem o Bogu, Jezusu, zakramentih in krščanskem življenju.

17. J. P l a n q u e v e n , L'imitation du Petit Jésus /Paris 1946/. Ilustracije: E.Ivanovsky. Knjiga je pisana v obliki razgovora Jezusa z otrokom 6-8 let. Skuša v otroku vzbuditi zanimanje za notranje in sploh za krščansko življenje.

18. Catéchisme du diocèse de Strasbourg /F.X. Le Roux - Strasbourg - Paris 1947/. Katekizem je namenjen otrokom od 4-8 leta. Razdeljen je v tri dele: verovati v božjo besedo, živeti božje življenje, delati kot otrok božji.

19. L. E u m e l i a, Les plus jolies histoires du Ciel et de la terre /Tardy 1950/. Ilustracije: G. Sassier. To je spet katekizem za otroke 4-6 let in za matere obenem. Skušā zbuditi pojem o Bogu in vzgajati v molitvi. Katekizmu je dodan zvezek, ki naj ga otroci pobarvajo.

20. M. L. A n d r é, Pour tout-petits vers Notre Père du ciel /L'écolet et la Famille - Lyon 1948/. Priročnik naj pomaga mamicam, da z otroki odkrivajo Boga v naravi. Slike naj otroci sami pobarvajo.

21. ..., La miche de Pain. Priročnik je sestavljen iz zvezkov, ki so izhajali tri leta tedensko. Vsebuje 36 lekcij za otroke 5 let. V tej seriji je obdelan celoten katekizem z biblično zgodovino.

B. Navodila staršem.

1. T. G r a b e r - D y v e r n a y, Le tout-petit cet inconnu. /L'ACF - Paris 1952/. Teza knjige: Takoj začetni z versko vzgojo, ki naj se razvija skupaj s psihološkim in fiziološkim otrokovim razvojem.

2. P. R a n w e z, J.-M. L., D e f o s s a, J. G e r a r d - L i b o i s, Ensemble vers le Seigneur /Lumen vitae - Bruxelles 1957/. Zelo zanimiva ~~knjiga~~ knjiga vsebuje navodila za vzgojo staršev in za vzgojo otrok v različnih dobah odrasčanja. Poglavlja: I. Imperativi verske vzgoje v družini. II. Vzgoja staršev. III. Prvo obdobje verske rasti: prebuditev vere in čuta o Bogu /od rojstva do 4 leta/. IV. Drugo obdobje verske rasti: predočitev odkritij celotnega verskega problema /4-7 let/. V. Tretje obdobje verske rasti: iskanje verskih vrednot /7-10 let/. VI. Četrto ~~poglavje~~ obdobje: metodičen študij božjega izročila /10-13 let/. VII. peto obdobje: soočenje verskih vrednot s človeško kulturo in izbira življenjske usmeritve /13-17 let/. VIII. Verska kultura v družini. IX. Liturgija v družini: molitev med letom, tednom, dnevom. X. Trije zakramenti v zreli dobi: zakon, posvečenje, maziljenje. XI. Skupnost v Cerkvi. XII. Dodatek: repertorij knjig, koristnih za versko življenje v družini.

3. X. L e f e b u r e - L. P e r r i n, L'enfant devant Dieu, L'éducation religieuse de la petite enfance /De Gigord - Paris 1957/. Knjiga je pisana na podlagi psihološkega študija otroka 3-4 let, ko je že dovzeten za religijo. V tretjem delu vsebuje knjiga načrt za starše, kako naj v teku leta otroka uvajajo v skrivnosti vere.

4. ..., A l'écoute du bon Dieu, Manuel du catéchisme du diocèse de Bâle. /Svica/. Katekizem je namenjen otrokom v osnovni šoli.

C. Vzgoja najmlajših.

1. J. V e r d i e r - M. C h a n o n - M. A g n a r d ,
Eveilleurs de vie. Principes et Méthode /De Gigord - Paris
1954/. Idem, Mise en ouvre /1956/. Navodilo za vzgojo:
verska vzgoja ne obstoji v pouku, niti v molitvi, niti v
razlagi vere, ampak v tem, da spravimo otroka v stik z
Bogom.

2. J.M. Dingeon, Méthode progressive d'enseignement
religieu 4-6 ans. a/ A la découverte de Dieu /Paris 1956/.
Predmet vzgoje: pomagati otroku, da najde Boga, "per ea
quae facta sunt" in obudi akt vere. b/ Par Jésus Dieu nous
parle 6-7 ans. Paris 1952. Prvi del je ponovitev nauka o
Bogu, ki je dober in mogočen. Preostali del pa govori o
Jezusu, ki je prišel k nam. Jezus mora biti središče na-
še vzgoje. c/ Vers les sacrements 7-9 ans /Paris 1957/.
Nauk o zakramentih in maši.

3. P. S a u v a g e o t , Catéchèse biblique et litur-
gique /Bruges/. Kateheza je namenjena otrokom 11-12 let
kot priprava na slovesno obhajilo.

4. C. F e r r i e r e , Ce qui concernait. /Centre
cat. Brabant - Wallon - Bruxelles/. Poskus bibličnega kate-
kizma za otroke 7-11 let. Avtor se trudi, da bi metodično
spravil v sklad: vero katekizma, vero evangelijev in vero
zakramentov /liturgije/.

5. ..., Pour une initiation chrétienne. Programme de
catéchisme pour les enfants de 7-9 ans /Paris 1955/.

6. ..., Initiation au mystère chrétien, Guide pour
l'utilisation des Fiches /Lethielleux - Paris 1956/. I. Vers
le Christ avec le peuple de Dieu /od Abrahama do Janeza
Krstnika/. II. Découverte du Christ avec les apôtres /Kri-
stusova osebnost in nauk/. III. L'Église du Christ: peuple
nouveau /Cerkev v rojstvu, zgodovini in zakramentih/.

Zbirka vsebuje učbenik za mladino in priročnik, kako
naj katehet - duhovnik ali laik uporablja učne pripomočke.
To so pravzaprav izdelane kateheze. Metoda: a/ plan, b/ te-
ma /glavna in stranske/, c/ dokumentacija iz zgodovine in
zemljepisa, č/ bibliografija, predvsem svetopisemski cita-
ti, d/ pesem in skupna molitev z učenci, f/ pedagoške
opombe, g/ aplikacija za življenje. Metoda po kateri je

učbenik izdelan, se imenuje klasična metoda.

7. Povsem druga metoda, aktivna, je uporabljena v učbeniku: F. D e r k e n n e, La vie et la foi au catéchisme /De Gigord - Paris 1956/. Učbenik je namenjen otrokom 7-8 let, ki začno hoditi k šolskemu ali farnemu pouku.

8. F. D e r k e n n e, Mystères pour Noël et Pâques, jeux liturgiques et mise en scène /Seuil - Paris/. To so igrice, kjer naj sodelujejo vsi otroci, ki hodijo k verouku za začetnike, torej od 7-8 let.

9. M. F a r g u e s. "Tests" Collectifs au Catéchisme /Paris 1954/. Aktivna metoda se mora pokazati v čim boljšem sodelovanju učencev s katehetom. Kontrola, koliko je skupina razumela razlago, naj pokažejo naloge z vprašanji, navedenimi v tem priročniku.

10. ..., Programmes catéchistiques Diocésains /1957/: I. pour une Initiation chrétienne /7-9/, II. pour les 9-10 ans, III. pour les 10-11 ans, IV. pour les 11-12 ans. K vsakemu programu je dodan priročnik za razgovor in vprašanja.

V učbenikih, ki slede, je uporabljena takozvana konkretna metoda:

11. Y. D a n i e l - A. L a n q u e t i n, Vivre en chrétien dans mon quartier /Ed. ouvrières - Paris 1948/. Katekizem v zgodbah s slikami za otroke 8 let.

12. A. L a n q u e t i n, Vivre en chrétien au village /Paris 1948/ za otroke 8 let.

13. Y. D a n i e l - A. L a n q u e t i n, Vivre en chrétien au village /Paris 1946/. Za otroke 9-11 let.

14. Y. D a n i e l, Vivre en chrétien en mon quartier /Paris 1943/. Za otroke 9-11 let.

15. Iste izdaje so izšle posebej za Belgijo v Liègu 1953.

Spet drugi avtorji uporabljajo takozvano biblično in spiritualno metodo, pri nekaterih tudi progresivno imenovano. Ker je izraz "progresiven" v svetu znan z naprednim gledanjem v socialističnem svetu, so morali škofje dati pojasnilo, da progresivni katekizem s tem nima nikake zveze.

16. J. C o l o m b, Catéchisme progressif /Vitte -

Lyon, Paris/. I. Parlez Seigneur - za otroke 7-9 let, II. Dieu parmi nous - za otroke 9-12 let, III. Avec le Christ Jésus - za otroke 12-14 let.

K temu progresivnemu katekizmu je Colomb napisal tudi učbenike za učence in katehete. Učbenika k prvemu delu nisem videl, pač pa k drugemu in tretjemu. II. J. C o l o m b, Au sources du catéchisme. Histoire sainte et liturgie /Desclée - Tournai, Paris 1953/. Učbenik vsebuje tri knjige: a/ La promesse /SZ/, b/ La vie de Jésus /NZ/, c/ Le Christ Glorieux et l'histoire de l'Église / po mnenju francoske kritike najboljši učbenik cerkvene zgodovine!/. - III. J. C o l o m b, La doctrine de vie au catéchisme /Desclée - Tournai, Paris 1953/. Zopet v treh knjigah: a/ Vie nouvelle et nouveau royaume /verske resnice/, b/ Combat spirituel et soucis de l'Église /maša in zakramenti/, c/ Portrait du chrétien et loi de charité /krščansko in moralno življenje/.

Avtor je dodal še četrti del: Au souffle de l'Esprit, l'enseignement religieux des préadolescents /Desclée - Tournai, Paris 1957/ za mladino 14 let. Vsebuje tri poglavja: utrditev v veri, povezava z župnijo in življenje iz liturgije.

D. Vzgoja odrasčujočih.

Vedeti moramo, da je šolski sistem v Franciji in Belgiji drugačen kot pri nas. Osnovna šola ima šest razredov, prav toliko jih ima srednja, torej skupno dvanajst. Zadnji gimnazijski razred se imenuje filozofični ali matematični razred, nekaka priprava na univerzitetni študij. Učbeniki, ki so bili navedeni zgoraj, so predvideni za katehezo v prvih šestih razredih osnovne šole, spodaj navedeni pa v šestih razredih gimnazije. Tu nas ne sme motiti, da je v Franciji in Belgiji šesti razred najnižji, torej pri nas prva gimnazija, prvi pa najvišji. V pričujočem poročilu si slede učbeniki v vrstnem redu od prve gimnazije naprej po našem načinu.

1. Cours d'instruction religieuse des écoles Chevreul publié sous la direction de Ch. B a u m g a r t n e r /Lethielloux - Paris/. Učbeniki so sestavljeni po francoskem učnem načrtu in opremljeni z umetniškimi slikami.

I. Jésus Christ, vie du chrétien /1951/. Zanimiva je razdelitev: a/ Novi človek - Jezus Kristus, b/ Človek, ob-

novljen po Kristusu - kristjan/, c/ Kristjan in človeške vrednote.

II. L'Eglise, Histoire du salut /1953³/. Razdelitev: a/ Stvarjenje, b/ SZ, c/ Ustanovitev Cerkve, d/ Cerkev na pohodu.

III. La vie sacramentelle et liturgie /1949/. Razdelitev: a/ Življenje milosti v nas, b/ Viri milosti, c/ Liturgično življenje.

V. Notre credo /1951/. Razdelitev: a/ Stvarjenje, b/ Priprava na Kristusa, c/ Kristus med nami, d/ Kristus v Cerkvi, e/ Versko življenje.

2. Fils de lumière, cours d'enseignement religieux pour les classes du secondaire, publié sous la direction de H. H o l s t e i n et A. R a v i e r /De Gigord -Paris/. Knjige so sestavljene po francoskem učnem načrtu in so opremljene z umetniškimi slikami.

I. P. L o r i g i o l e, L'homme selon le Christ /1954²/. Osnovna misel: Kristus je središče življenja - mi moramo izpolniti njegovo delo.

II. H. H o l s t e i n - B. B o u m a r d, L'Eglise Corps vivant du Christ /1951³/>.

III. R. de P r é m o r e l, Jésus-Christ, notre guide. To je učbenik moralke, ki je izšel posebej za dečke /1956⁴/, posebej za deklice /1956⁵/.

IV. J. L a c r o i - F. d' O n c i e n, Sacrament du Christ Jésus /1955⁷/.

V. A. G é r e n t e t d e S a l u n e a u x, Jésus-Christ vivant dans l'Eglise. Učbenik cerkvene zgodovine.

VI. A. B o u l a n g é, Jésus-Christ Dieu fait homme /1955⁷/. Kristusovo življenje.

Za filozofski razred: A. D u r a n d - H. H o l s t e i n, Jésus-Christ, maître de pensée /1952/. Učbenik apologetike. Zanimivo je to, da francoski učni načrt predvideva apologetiko šele v filozofskem razredu. Zanimivo je tudi, da je pouk o zakramentih in o maši v četrtem gimnazijskem razredu, moralka pa že v tretjem! Tretji gimnazijski razred napravi Francoz s 15 leti. Naš predvojni učni načrt je predvideval študij moralke v sedmen letu gimnazijskega

študija, torej v 17 letu starosti.

3. P. D é r u m a u x, Notre foi et notre vie /E.Belin-Paris/. Učbeniki sestavljeni po francoskem načrtu.

I. G. M á r é c h a l, Don de la vie /1952²/. Osnovna misel: Dar in izguba božjega življenja in nova podaritev.

II. M. A u z o u - P. D é r i m a u x, Sources de la vie /1951²/. Liturgija, zakramenti, molitev.

III. P. D é r u m a u x, Victoire de la vie /1950⁴/. Razdelitev: a/ izhodišče borbe, b/ plan borbe, c/ izid borbe. Avtor hoče pomagati mladini, da se oklene krščanskega življenja, bolj kot pa da si prisvoji novih pojmov. Mnogo praktičnih aplikacij in nalog za dijake.

IV. P. D é r u m a u x, Mère des vivants 1952. Skrivnost in poslanstvo Cerkve.

V. M. N i b a u l t, Le Christ notre vie /1956/. Vera v Kristusa in življenje v Kristusu.

Za filozofski razred: P. C o l i n, La vie de l'homme nouveau /1956/. Krščanski pogled na veselje in človeka.

Morda za šesti razred, morda za filozofskega: P. D é r u m a u x, La parole de vie /1954/. Biblična introdukcija, namenjena višješolcem in visokošolcem, pa tudi odraslim. Istemu namenu služi tudi: P. G r e l o t, Introduction aux Livres saints /1954/. Avtor pokaže, kako je božje razodetje vodili judovsko ljudstvo do Kristusa. Karte in ilustracije pojasnjujejo študij. Kot pomožni pripomoček k tej knjigi: P. G r e l o t, Pages bibliques /1954/. Odlomki iz SZ s komentarjem za odrasle.

Iz citiranega je razvidno, da smatra učni načrt SZ za važen predmet v verskem pouku. Ne stavlja ga le v prvi razred gimnazije, kot je to bilo pri nas, ampak še enkrat na konec gimnazijskega študija, ker šele takrat more študent razumeti razlago težkih problemov, ki jih mudi študij SZ.

4. La famille divine /Lethielleux - Paris/. Učbeniki po francoskem učnem programu.

I. J. V a r r a n d, Son histoire /1951/. SZ in NZ.

II. idem, Les fontaines de la vie /1951/. Maša in zakramenti.

III. idem, La vie de l'enfant de Dieu /1953/. Moralka.

IV. J. V a r r a n d - P. S o u c h e, A l'école du Christ /1952/. Študija o Kristusu in človekov odnos do njega.

Za filozofski razred: J. V a r r a n d - J. F r o -
m e n t , Lumen Christi /1955/. Pogled na svet v luči vere.

5. Enseignement religieux du secondaire, Les éditions
de l'école /Paris/. Učbeniki po francoskem programu.

I. Abbé D h e i l l y, Histoire du peuple de Dieu
/1954³/. SZ do Kristusa.

II. idem, Le Christ, source de vie /1953/. Dogmatika:
pričakovanje Mesija, življenje, osebnost, nauk Kristusov,
Cerkev nadaljevanja Kristusova in kako kristjani po Cerkvi
nadaljujejo Kristusa.

III. A.G. M a r t i m o r t , En mémoire de moi /1954/.
Maša in zakramenti.

IV. Abbé D h e i l l y, Le peuple de l'ancienne alli-
ance /1953/. Splošna introdukcija v sv. pismo s komentarjem
k vsaki knjigi posebej.

V. R. H a s s e v e l d t, Le mystère de l'Eglise /1953²/
Izhodišče razlage je notranja realnost Cerkve: corpus Christi
mysticum.

Za filozofski razred: J. B e r h e l e m y, Vision
chrétienne de l'homme et de l'univers /1953³/. Apologetika
in iskanje krščanskega humanizma. Razdelitev: a/ religija,
b/ vera filozofov, c/ naravna in nadnaravna vera, d/ Bog
vernih, e/ v luči vere, f/ krščanska država, g/ krščanski
humanizem.

6. G. D e l c u v e, Témoins du Christ /Casterman -
Tournai/. Učbeniki so sestavljeni po belgijskem učnem pro-
gramu in so opremljeni u umetniškimi slikami.

I. G. D e l c u v e, Jésus Christ, lumière du monde
/1954/. Razdelitev: a/ živi Bog, /Sv. Trojica/, b/ priprava
na Jezusa /SZ/, c/ Jezus med ljudmi /NZ/, d/ Jezus podarjen
ljudem /Cerkev/, e/ večno življenje Cerkve v sv. Trojici.
Knjiga je pisana zelo praktično in daje mnogo napotkov za
osebno delo učencev.

II. A. H u b l e t - H. N i m a l, Jésus Christ, notre vie /1955⁵/. Razdelitev: a/ življenje milosti, b/ sv. maša, c/ zakramenti.

III. R. C l a u d e - P. C a p a r t, Jésus-Christ, notre chef /1956 - izdaja za dečke/. Jésus Christ notre maître /1956 - izdaja za deklice/. Razdelitev: a/ kristjan je drugi Kristus, b/ naloge krščanskega življenja.

IV. G. D e l c u v e - A. D r è z e - J. B u y s, Jésus Christ notre Sauveur /1957/. Razdelitev: a/ Jezus izpričan po očitvidcih, b/ Jezus središče zgodovine in vesoljstva, c/ Jezus naše življenje.

V. V pripravi: G. D e l c u v e, Le catholique dans le monde. Vsak zvezek ima dodatek: Notes pour le professeur, ki vsebuje pedagoška in doktrinalna navodila in tekste, ki naj se bero pri katehezi.

7. Paroles de vie /H. Dessain - Liège/. Zbirka je sestavljena po belgijskem programu. Doslej so izšli trije zvezki.

I. P. L a u r e n t, G. C a n d e l i e r, R. M a r o t, Jésus Christ - notre Dieu et Sauveur /1953/. Dogmatika: a/ priprava na Jezusa, b/ Jezus med nami, c/ nadaljevanje Jezusovega življenja v Cerkvi, d/ Jezus poveljčan.

II. idem, Jésus-Christ, source de vie /1953/. Maša in zakramenti. Močno je povdarjena ideja, da zakramenti nadaljujejo Kristusovo odrešilno delo in obnavljajo njegovo navzočnost.

III. P. L a u r e n t - G. C a n d e l i e r, Jésus Christ, maître de vie /1958/. Moralka: a/ božji klic, b/ odgovor na ta klic.

D. Vzgoja odraslih. Do sedaj morda pri nas nismo toliko čutili potrebe po učbenikih za odrasle, ker so domala vsi otroci imeli versko vzgojo po šolah. Toda vedno bolj se bo pokazala potreba tudi po pouku odraslih. V Nemčiji traja na primer pouk konvertitov eno leto. Tudi pri nas prihajajo k cerkveni poroki ljudje, ki o veri skoraj nimajo pojma. Za podobne primere so Francozi sestavili nekaj učbenikov, ki so na razstavi izpostavljeni gledalcem v pogled.

1. E. R i d e a u, I. Ami, voici notre foi. Exposé de

le foi catholique /USIC - Paris 1954/. Kratka razlaga za brezverca z dobro voljo. II. stopnja: Ce que croient les chrétiens /Spes - Paris/. III. stopnja: Paganisme ou christianisme /Casterman - Paris/.

2. P. D a n s e, Le religion du Christ, introduction à la vie chrétienne /Ed. ouvrières - Paris 1955/. To je priročnik za vzgojo odraslih.

3. D. P l a n q u e, Le catéchisme en quelques pages pour ceux qui ont cubliés /Namur 1953/.

4. E. M a s u r e, Manuel d'ignitiation crétienne /Taffin - Léfort - Paris, Lyon 1946/. V katekizemski obliki, vendar zelo prijetno popisano dejstvo vere, ki obstoji v ljubezni nasproti Bogu, bližnjemu in Jezusu Kristusu.

5., Présentation sommaire de la doctrine catholique à l'usage des adultes. Spisali so ta priročnik duhovniki lyonske škofije /Libr. gén. de l'office catéch. 1952/. Nič suhoparnega, pač pa prijetno branje o poglavitnih resnicah.

6. B. H ä r i n g, La loi du Christ /Desclée/. Moralika za duhovnike in laike, Prvi del je izšel 1955, drugi 1957, tretji je v pripravi. I. del: Božji klic in odgovor človeka, II. življenje v skupnosti z Bogom, III. življenje v skupnosti z Bogom.

7. F. L e l o t t e, La solution du problem de la vie /Casterman - Paris, Tournai 1956/ v petih zvezkih: a/ pred problemom, b/ od stvarjenja do odrešenja, c/ od odrešenja do danes, d/ človek po božji zamisli, e/ socialni problemi.

8. F. D a n t e c, Foyer rayonnants. To naj bi bil kompletirij moralke, ascetike in apostolata za poročene v treh delih: I. Guide moral de l'amour chrétien /1954/. II. Guide spiritual des chrétiens /1956³/. III. Guide apostolique des épous des chrétiens /1955/.

9. Zanimive in moderno pisane so brošure pod naslovom: Est-il vrai que Obravnavajo posamezne moralne in apologetične probleme. Izdaja: Oeuvre des Tracts /Bruxelles/.

Posamezni naslovi: Ali je res,

da katoliki niso nič boljši od drugih;

da je Cerkev napravila iz Marije boginjo;

da katolicizem prezira telo;

- da je Cerkev dovolila razporeko;
- da je ženska prilika za greh;
- da je Cerkev izdala kristusa;
- da je poroka nekaj protinaravnega;
- da se sme vse brati;
- da je vera stvar starih žensk;
- da postanejo lahkomišelnih dečki najboljše moške;
- da je življenje absurdno itd.

10. Druga taka zbirka je Collection Apples /CCIB - Liège/. Brošure, ki jih pišejo različni avtorji, obravnavajo vprašanja vere, morale in apologetike.

E. Biblična vzgoja. Poleg knjig, omenjenih pod A, navajam še nekateré:

1. A. - B. P r o v e n s e n, Les évangiles, choix de textes du nouveau testament /Cocorico - Paris/. Knjiga je namenjena otrokom.
2. Kard. L i e n a r t, Dans les pas de Jésus /Hachette - Paris 1933/. Krasne slike iz sv. dežele.
3. Van der M e e r, Atlas de la civilisation occidentale /Elsevier - Bruxelles 1953/.
4. P. G a u t i e r, Il habite parmi nous. Vie de Jésus /Ed. de l'École - Paris 1956/.
5. D. R o p s, Histoire sainte /A. Fayard 1954/.
6. ..., La bible en images /Descleé 1955/. Prevod iz angleščine. Vsebuje SZ in NZ. Slike so v črnem tisku, pisano je v obliki stripa.
7. H. B a l t h a s a r - J. G i l l a i n, Emmanuel /Dupuis - Charleroi, Paris 1949/. Podaja Jezusovo življenje v stripu.
8. ..., Bible /Labergerie - Paris 1957/. Ilustracije: S. Segal v modernem stilu. Tekst je zelo dober.
9. J. B u d a l l a z, Histoire sainte /Fleurus - Paris 1952/. SZ v stripu.
10. P i l l a m, La bonne nouvelle /Casterman - Tournai 1948-50/. Barvan strip v štirih zvezkih za najmanjše.
11. ..., Récits évangéliques illustrés "Bernard et Collette en Palestine" par un groupe de pères et de mères

de Famille. Ilustracije: R. Gaulier /Mame - Tournai 1950/. V obliki povesti, oziroma dvogovora med Bernardom in Collette, napisane zgodbe iz Jezusovega življenja.

12. P. S è v e, Jésus de Nazareth /Bonne presse - Paris 1955/. Ilustracije: L. Pellot. Roman v stripu o Jezusovem življenju.

F. Liturgična vzgoja. V naslednjem bi mogel navesti celo vrsto molitvenikov iz zadnjih let za otroke in odrasle in nekaj razlag sv. maše za otroke. Zaradi pomanjkanja prostora navedbo molitvenikov izpustim.

Razlaga maše.

1. R. D e s u c l a i r, L'Histoire merveilleuse de trois petits grains de blé /Casterman - Tournai 1950/. Ilustracije: Ph. Cloës. Povest o žitnem zrnju. Povezava z mašo. Za otroke 6-9 let, da jim olajša razumevanje sv. maše. Lepe barvne slike otrokom ugajajo.

2. B o y e r, Mon devoir de liturgie, Le sans profond de la messe /Ed. de l'École 1951/. Zanimiv način pouka o sv. maši. Slike naj otroci sami poslikajo. Na koncu so vprašanja, da katehet vidi, če so otroci stvarno razumeli.

3. G. D o n z e, Explique moi la messe /Mame - Tours 1940/. Razgovor med dečkom in deklico o sv. maši.

4. I. G o e n s, Mon petit catéchisme de la messe /Lethielleux - Paris 1942/.

5. M. L a r o c h e, L'enfant et la messe /Eumelia - Paris 1937.

6. G a r r o n e, Le sept sacrements - za otroke 11-12 let.

7. Première catéchèse, Pour comprendre les sacrements /Mame - Tours 1954/ za otroke 10-12 let. Lepe fotografije o maši.

III. Knjižnica. V istem prostoru kot razstava najmodernejših francoskih knjig, se nahaja tudi knjižnica starejših katehetskimi, pedagoških in psiholoških knjig. Urejena je jezikovno po oddelkih: francoski, holandski, nemški, italijanski, španski in angleški. Posamezni oddelki so urejeni po naslednjem redu: O. Generalija, 1. sv. pismo, 2. liturgija,

3. življenje in zgodovina Cerkev, 4. nauk Cerkev, 5. verski pouk otrok, 6. verski pouk odrasčajočih in mladine sploh, 7. vodstvo in verska vzgoja odraslih, 8. pedagogika, sociologija in verska psihologija, 9. zgodovina kateheze. - V tej knjižnici more katehet - znanstvenik ali praktični veroučitelj - najti vse, kar v svetu izide bistveno važnega na področju verskega pouka in vzgojeslovja.

IV. Didaktična sredstva. V kleti se nahaja pet prostorov: dva služita knjižnici revij, katerih zadnje številke se nabajajo na razstavnih policah v zgornji dvorani. Trije ostali prostori pa služijo zbirki didaktičnih sredstev, ki naj jih katehet uporablja pri verouku. V prvem prostoru so razstavljene stenske slike raznih založb, v drugem filmi in diapozitivi za verski pouk in razvedrilo, v tretjem pa podobice, stenski zemljevidi in razne družabne igre, ki naj jih duhovnik ali laični veroučitelj pri raznovrstnih sestankih verskega značaja uporablja.

Ustaviti bi se hotel pri stenskih podobah, raznovrstnih filmih in diapozitivih in podobah vseh formatov, a je vsega toliko, da ni mogoče vsega popisati. Tozadevni material prihaja na Internacionalni center za študij katehetskimi vprašanji iz vsega sveta, čeprav zbirka še daleč ni popolna. Imajo pa prireditelji namen, da zberejo skupaj prav vse, kar se dobi na tem področju po vsem svetu. Opozorim naj le na dve zbirki slik, kjer pride do izraza takozvana aktivna metoda, po kateri naj učenci še bolj sodelujejo pri katehezi. Slike se namreč pripenjajo na platno po določenem redu, ki je razložen v posameznih mapah s figurami. V e r t e l, Materiaal voor het. Flanelbord /J. De Wieger - Baarn/. Pregledal sem 48 map s figurami. Mape s figurami in platnom uporabljajo predvsem tisti katehetje, ki nimajo toliko sposobnosti za risanje, hočejo pa vkljub temu napraviti svojo katehezo bolj živo, konkretno, plastično. Podobno sredstvo nudi D i c - k e l a c k e r /Junge Gemeinde - Stuttgart/. To je karta Palestine in Male Azije na platnu in 17 figur iz črnobelega blaga, ki se pripenjajo po določenem redu.

Tekočih filmov, gramofonskih plošč z veroučno vsebino in katehez na magnetofonskem traku nisem videl, čeprav vem, da obstoje. Katehetje hočejo pač uporabiti vsa sredstva moderne tehnike, da napravijo verouk zanimivejši in privlačnejši, zlasti tam, kjer je obisk verouka fakultativen. Zbirka Internacionalnega centra za študij katehetskimi vprašanji teh didaktičnih sredstev še nima. Kljub temu pa je razstava katehetskimi pripomočkov in katehetskimi literature tako zanimiva, da se je vredno pomuditi v tem centru in študirati, kaj vse so kateheti raznih narodov po drugi svetovni vojni poskusili uporabiti pri katehezi za večji uspeh pri pouku mladine.

Franco P. Mihelčič SDB

PROBLEMI SODOBNE KATEHI ZACI JE

Avtoritativne ugotovitve.

1. "V nevarnosti so največje vrednote življenja. Od vesoljnega potopa sem bi težko našli dobo, katera bi bila v tako globoki in splošni duhovni krizi, kot je naša" /Pij XII./¹

2. "Na splošno se danes toži, in na žalost po pravici, da je med kristjani mnogo takih, ki živijo v popolni nevednosti in nepoučenosti glede stvari, ki so potrebne za večno zveličanje" /Sv. Pij X./²

3. "Svet trpi danes zaradi vsestranskega zla, a nobeno zlo ni tako pereče kot verska nevednost, katera je zajela vse socialne sloje. Nasprotje med lučjo gigantskega napredka in temo usodne moralne dekadence predstavlja največjo nevarnost, v kateri je danes svet, in to ne samo zaradi vedno večje nesramežljivosti v modi, slikah in prizorih, ampak tudi zaradi vedno bolj napredujočega zanikanja osnovnih resnic, na katerih počiva dekalog in krščansko vedenje v življenju" /Pij XII./³

4. "Ves svet je treba obnoviti v temeljih in ga preoblikovati iz podivjanosti k človekoljubnosti, iz človekoljubnosti k bogoljubnosti. Miliijoni kličejo, da je treba spremeniti smer življenja, in gledajo na Cerkev Kristusovo kot na edino in pravo krmarico" /Pij XII./⁴

5. "Nam, častiti bratje, se zdi, čeprav so tudi drugi razlogi, da se strinjamo s tistimi, ki iščejo vzroka današnjemu npravnemu propadu v nepoznanju verskih stvari" /Sv. Pij X./⁵

Obnova v temeljih.

Spričo teh težkih in resnih ugotovitev vstaja pred nami duhovniki velika naloga, da se lotimo obnove sveta v temeljih. Osnovna celica vsega velikega organizma Cerkve je župnija. Župnija je bolna in jo je treba najprej začeti zdraviti. Treba ji je dati novih injekcij, da bo okrevala in se utrdila v zdravju in tako mogla biti kos svojim nalogam, zadostiti vsem individualnim in socialnim potrebam časa. Te okrevajoče injekcije mora dobiti po globoki, metodični in

splošni katehizaciji.

Danes ni mogoče voditi župnije tako kot pred nekaj desetletji. Ni dovolj samo zvoniti, maševati, razlagati evangelij, spovedovati grešnike, ki sami poiščejo duhovnika, krščevati otroke, blagoslavljati zakonske zveze, pripravljati otroke na prvo obhajilo in birmo, pokopavati mrliče. Smo v dobi organizacije in zato je ukaz časa: Organizirajte. Silni razvoj športa privlačuje mladino. Tisk preplavlja družine. Kino, radio, televizija, vse to prodira tudi v najbolj oddaljene in zakotne župnije. Organizirajo se obmorske in gorske kolonije. Vse to zahteva od duhovnikov v dušnem pastirstvu novih iniciativ, novih preventivnih, osvojevalnih in delovnih metod pri vseh oblikah apostolata in predvsem pri katehizaciji.

Tudi spričo organiziranega dela nasprotnikov evangelija duhovnik ne sme stati s prekrižanimi rokami na pragu zakristije in objokovati slabe čase ter tarnati nad versko mlačnostjo in propalostjo svoje župnije. Župnik dvajsetega stoletja, da bo vreden svojega imena, se mora vreči na delo brez odlašanja in strahu: mora učiti, veliko učiti in dobro učiti. Poučevanje v verskih resnicah je prvo zdravilo in ena najbolj učinkovitih sredstev za ohranitev vere, izboljšanje nravi, za vrnitev izgubljenih otrok v naročje sv. Cerkev in za pomnožitev pravih častilcev Boga in Sina njegovega Jezusa Kristusa.

Ker pa se pri poučevanju in katehizaciji z novimi časi porajajo novi problemi, je potrebno, da si te probleme predočimo, jih spoznavamo in potem čim popolneje rešujemo.

Trije glavni problemi sodobne katehizacije.

Najvažnejša vprašanja sodobne katehizacije, ki zahtevajo nujno rešitev, bomo strnili v tej razpravi pod tri glavne probleme: 1. Dolžnost katehizacije, 2. metode katehizacije, 3. organizacija katehizacije.

Pokazati je najprej treba, kako nujna je danes katehizacija in to ne samo otrok, ampak tudi vseh slojev človeške družbe. Spoznati moramo učinkovite metode sodobne katehizacije in končno način, kako jo organizirati, da bomo potem mogli postreči svojim bratom "kot dobri oskrbniki mnogotere

milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel" /1 Pet 4, 10/.

1. Dolžnost katehizacije

Prvi problem, ki danes stopa pred duhovnika-župnika ali kateheta, je moderno poganstvo in duh posvetnosti. Mnogi ne gledajo več na življenje kot na dolžnost, ampak le kot na ugodje, ki ga je treba za vsako ceno doseči. Verujejo le to, kar vidijo, in iščejo le to, kar more zadovoljiti njihova nižja teženja. Čut moralnosti je v mnogih popolnoma izginil in ne ločijo več dobro od slabega, dovoljeno od nedovoljenega, ne poznajo več razlike med krepostjo in grehom, "Morda je danes največji greh na svetu to, da so ljudje začeli izgubljati stud pred grehom" /Pij XII./⁶.

Ob tem problemu vstaja pred nami duhovniki silna odgovornost in dolžnost. Proti duhu poganstva in posvetnosti, ki oznanja usodne zmote za človeško življenje, je treba postaviti duha Kristusove resnice. "Le z vztrajnim in temeljitim poučevanjem krščanskega nauka bo mogoče doseči rešitev posameznikov in vse javnosti" /Pij XII./. Življenje in to večno življenje bo v ljudeh, v vernikih le tedaj, če bodo spoznali Boga. "To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega in pravega Boga in katerega si poslal, Jezusa Kristusa" /Jan 17,3. / "Nobenega dvoma ni", piše sv. Pij X., "da so dolžni to spoznavanje Boga posredovati vernikom prav vsi dušni pastirji. Po zapovedi Kristusovi je njim naloženo, da poznajo in pasejo zaupane jim ovce. Pastir pa pomeni predvsem učiti: Dal vam bom pastirjev - je obljubljal Bog po preroku Jeremiju - pastirjev po svojem srcu in vas bodo pasli z vednostjo in naukom" /Jer 3,15/. Zato je tudi sv. Pavel dejal: "Ni me namreč Kristus poslal krščevati, ampak evangelij oznanjevati" /1 Kor 1, 17/ in s tem hotel poudariti, da je prva dolžnost vseh, ki so kakorkoli postavljeni, da vladajo Cerkev, vernike poučevati v svetem nauku".⁷

Jezus je pričujoč v dušah in v njih deluje po dveh darovih: resnici in milosti. Resnica je vedno pred milostjo. Če kdo spozna resnico in po njej živi, more biti rešen, če tudi ni imel možnosti, da prejme zakramentalno milost. Zakramenti sami nas ne morejo rešiti, če ne živimo po naukih

sv. vere. "Če hočeš priti v življenje, spoelnjaj zapovedi" /Mt 19, 17/.

Da bi jasneje poudaril to resnico, je Jezus pustil, da so ga imenovali "Učitelj", "Beseda božja", "Luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, ki pride na svet". Opravil je samo eno mašo, podelil le nekolikokrat zakramente, vse svoje javno življenje pa je prenašal težo poučevanja.

Pri posvečenju duhovnik prejme dvojno oblast: "Potestatem ministerii" in "potestatem magisterii". Naše duhovništvo bi bilo okrnjeno, če bi se omejili samo na maševanje in delitev zakramentov, ne bi pa storili vsega, kar je v naši moči, da rečemo dušam tudi kruh resnice, kruh božje besede.

2. Metode katehizacije

Nujna potreba katehizacije stavlja duhovnikom takoj drugi problem. Po katerih metodah naj se danes vrši katehizacija.

Metode so različne in mnogovrstne. Toda, da bo katehizacija kos težkim nalogam časa, morajo njene metode zasledovati cilj, ki je izražen v trinomu: "Luč - življenje - ljubezen", t. j. biti morajo take, da bodo v mladem človeku zgradile urejeno in solidno versko znanje /= luč/; vzbuditi v njem čut za liturgično-zakramentalno življenje /= življenje/; privzgojiti mu smisel in ljubezen do vsega, kar je zveličavno /= ljubezen/. Temu trinomu odgovarja trojna služba, ki jo ima sv. Cerkev: učeniška, duhovniška in pastirska.

1. Katehet mora učiti verske resnice. Da bo mogel v otroku zgraditi urejeno in solidno versko znanje, mora gledati, da bo snov, ki jo podaja, urejena, logično razčlenjena in notranje povezana. Prilagojena mora biti otrokovim zmožnostim, njegovemu dojetanju in stopnji njegovega duševnega razvoja.

Človek dojemata vtise, ki jih potem duhovno obdela, premisli in do njih zavzame določeno stališče: pritrdilno ali odklonilno, kateremu ~~potem~~ sledi zavestno in hoteno dejanje. Če hočemo pri katehizaciji otroka versko oblikovati, je treba zajeti vse njegove zmožnosti. Po besedah Pestalozzija mora učitelj in vzgojitelj vplivati vzporedno na glavo, srce in roke učenca. Isto velja za katehizacijo. Biti mora celostna in se ozirati na vse otrokove zmožnosti: razum, čustva

in voljo. Kdor bi z lepimi zgodbami in povestmi vso veroučno uro vplival samo na čustva in voljo, ne bo nikdar vzgojil iz otrok prepričanih katoličanov, ampak le zveste obiskovalce kavbojk in strastne ljubitelje stripov. Kdor bi pa nasprotno vplival samo na razum in zanemaril srce ter voljo, bo vzgojil odlične teoretike, ne pa praktičnih katoličanov, ki bi živeli dosledno po spoznanih resnicah in se oklepali z žitjem in bitjem Kristusa. Vse metode katehizacije morajo torej upoštevati tri osnovne elemente: pokazati otroku resnico; pomagati, da si jo prisvoji; vzgojiti ga, da se po njej ravna.

2. Katehet mora vzbuditi v otroku čut za liturgično-zakramentalno življenje. Končni cilj vsega verouka in verske vzgoje je popolna predanost in darovanje Bogu kot odgovor na božjo voljo in ljubezen, ki nas je ustvarila, odrešila in poklicala k nebeški slavi. Edini odgovor, vreden stvari, je popolno darovanje sebe Bogu Stvarniku, popolna ljubezen. Tega ni mogoče takoj doseči. More pa si in mora si že mladostnik ustvariti neke osnovne odnose in osnovna zadržanja do Boga. Ta zadržanja je mogoče oblikovati v otroku le z vidno in živo vzorno podobo. Najpopolnejša taka podoba je Jezus Kristus, "prvorojenec vsega stvarstva" /Kol 1, 15/. Kristus, Bog-človek, je pravzor, po katerem mora biti oblikovan vsak človek. Ta pravzor lepo odseva iz vse liturgije in zaživi v otroku po zakramentih. Iz človeka narediti podobo božjo je osnovna dejavnost vere, smisel in cilj zakramentov, oblika in postava vseh нравnih prizadevanj za krščanski življenjski red.

Osrednje življenjske forme, ki pomagajo v otroku oblikovati podobo božjo in se morajo nanje ozirati vse metode katehizacije, so: živeti v popolni predanosti Bogu Očetu, živeti iz svojega krsta, birme, zavest otroštva božjega, maša in življenje, češčenje Eucharistije i. p. d.

Veliko vzgojno vrednost imajo "posvečeni meseci": Marijin mesec, mesec Srca Jezusovega, mesec vernih duš; nadalje liturgični časi in sploh cerkveno leto. Vse to služi, da more katehet obroka pripeljati v stik z Bogom. To se vrši predvsem po aplikaciji, ki ni vedno na mestu ob koncu kateheze, ko so katehet in otroci že utrujeni. Prvih pet ali deset minut je treba izkoristiti, da se s kratko zgodbo, priliko, živim zgledom, praznikom itd. obrnejo misli otrok na vzor njihovega prizadevanja, mesečni sklep, vsakodnevno vajo. S polno roko je treba sejati v teh minutah v

otrokovo življenje in pokazati na ta ali oni značilni dnevni dogodek, v katerem bodo otroci spoznali, da morajo imeti urejena svoja teženja in hotenja, da morajo poslušati božjo besedo in navdihe milosti in svoj lastni jaz podrejati ljubezni do Boga in občestvu vernih.

Liturgija je prava teologija, ki podaja zakone verovanja in delovanja, je morda "vzgojiteljica, ki buči in krepi v vernikih sensum Christi"⁶, ker zaposli in uri vse človekove zmožnosti: razum, voljo in čustva. Vendar pa je mnogim vernikom veličastni jezik liturgije popolnoma nepoznan, ker jih niti v mladosti niti kdaj pozneje v njem ni nihče poučil. Prisostvujejo liturgičnim obredom le zaradi mode, navade ali zapovedi. Pri sv. maši, tem vzvišenem obnavljanju kalvarijske drame, stoje, ne da bi kaj razumeli in intenzivneje sodelovali. Tu se nujno pojavlja pred sodobno katehizacijo nov problem, problem solidne in globoke liturgične vzgoje in izobrazbe, ki naj bi po želji sv. Cerkve iz maše in liturgije naredila živo lekcijo katekizma. Med vsemi oblikami in metodami verskega pouka je liturgična metoda najbolj učinkovita, ker je najbolj zanimiva, dramatična in najbolj odgovarja težnjam srca in potrebam razuma.

Predvsem morajo otroci dobiti točen in jasen pojem o sv. maši, ki je osrednje dejanje vse liturgije in to s ponovno in točno razlago njene vsebine in obredov. Maša jim mora postati nekaj domačega, nujnega in za njih življenje nepogrešljivega. In to bo sv. maša tudi postala, če se bo duhovnik potrudil, da bo liturgične obrede vršil z največjo spoštljivostjo, točno po predpisih in rubrikah. Če bo sam prežet z veličastnostjo dejanj, ki jih vrši, se bodo ob njem nehote vnela tudi srca otrok in vernikov. Veliko je treba govoriti o sv. maši, obredih, cerkvenem letu, zakramentih in organizirati "liturgične tedne", "liturgične misijone" ipd. Veliko pozornost naj katehet posveti "mladinski maši", "župnijski maši", ki morata biti pestri, živahni. Uporabi naj vsa sredstva, da pritegne vernike k čim intenzivnejšemu sodelovanju: skupne molitve, ljudsko petje, razlaganje obredov itd.

3. Katehet mora privzgojiti otroku smisel in ljubezen do vsega, kar je zveličavno. Ves verski pouk in vsa liturgična-zakramentalna vzgoja bi bila zaman, če ne bi bila sredstvo za dosego vzgojnega cilja, ki ga ima katehizacija, in to je: da skuje in oblikuje človeka v njegovem mišljenju,

čustvovanju in delovanju, da bo živel po veri in s Cerkvijo; da postane "nadnaravni človek, ki misli, sodi in deluje stanovitno ter dosledno po pravi pameti, razsvetljeni po nadnaravni luči Kristusovega zgleđa in nauka" /Pij XI./⁹. Za doseg tega cilja je odločilne važnosti to, kako zna katehet otroku predočiti vrednote življenja in mu jih pomaga doživeti. Vrednota življenja je to, po čemer hrepenimo in kakor dolgo^{po, tem} hrepenimo. Vsako odločanje, ki ga stori volja, vodi naše vrednotenje. Življenje je uresničevanje vrednotenj. Vzgoja volje je vzgoja vrednotenj. Kar človek vrednoti, po tem hrepeni in teži.

Tudi ~~katoliški~~ metode katehizacije ne smejo prezreti tega važnega elementa vzgoje in morajo iti za tem, da otroku najprej predstavijo jasno lestev vrednot in njegova subjektivna vrednotenja po temeljiti vztrajni vzgoji vskladijo z objektivnim redom vrednot in vrednotenj.

"Značajnost in svetovni nazor kakega človeka se razodevata po tem, kaj on vrednoti, kakšno lestev vrednot si je postavil in kakšne predstave o življenju ima", je zapisal nekje Karel Jaspers. Zato naj katehet posveča posebno pozornost temu, da da otroku prave predstave življenja in ga vzgoji, da bo doživljal vrednote po njih vrednosti. Verska vzgoja ima pri oblikovanju značaja in svetovnega nazora prednosti, ki jih formalna laična vzgoja nima. Verska vzgoja stremi po redu in skupnosti vrednot. V tem redu in tej skupnosti vrednot je Bog najvišja vrednota za mišljenje, hotenje in delovanje. Vse vrednote, tudi tiste, ki so na najnižji stopnji, so resnične vrednote in jih je kot take treba upoštevati. To načelo je važno še posebno danes, ko otroci prinesejo od doma k verouku zelo skromne verske pojme in malo smisla za verske vrednote, več pa za šport, materialni napredek in podobno. Na tem, kar ima otrok za vrednoto, pa naj bo ta vrednota še na tako nizki stopnji, mora katehet začeti graditi. Z otroki, ki nimajo pojma o verskih vrednotah, kaj šele, da bi jih doživljali, ne sme katehet postopati, kot da bi bil verski svet njih domovina. Resničen je rek: "Ignoti nulla cupido". Zmotno pa bi bilo, če bi ga hoteli obrniti, kajti spoznanje stvari ne vzbuja vedno hrepenenja po njej. Čim višja in čim bolj duhovna je vrednota, toliko manjša je njena privlačna moč na čutnega človeka. Verska vzgoja se mora torej stopnjema dvigati vse do praga najsvetejšega, upajoč nesprestano, da se bo otro-

kovo srce vedno bolj odpiralo in se bo Bog milostljivo k njemu sklonil. Mladostnik mora doživeti verske resnice kot odgovor na svoja lastna vprašanja, kot rešitev iz svoje osebne stiske, kot izpopolnitev in dvig svojega lastnega bitja.

3. Organizacija katehizacije

Poseben problem predstavlja danes organizacija katehizacije, še posebno zato, ker je le-ta omejena samo na cerkev. Po 4. čl. Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti z dne 27. V. 1953. je "verski pouk /katehizacija/ v cerkvah oz. v drugih prostorih, ki so za to določeni, svoboden". Zakon postavlja samo eno omejitev: "Verskega pouka učenci rednih šol ne smejo obiskovati med šolskimi urami". /čl.19/. In tudi med stenami cerkve ali zakristije se da z dobro voljo veliko narediti, še posebno, če imamo vedno pred očmi stroge določbe Cerkvenega zakonika /kan.467, 565, 1330-1333, 1335-1336, 2182-2185 idr./ o poučevanju verouka in če imamo čut apostolske gorečnosti. Na tem mestu naj podam le nekaj novejših navodil zadnjih papežev, kako naj se organizira katehizacija po župnijah. Veliko važnost polagajo papeži na Bratovščino krščanskega nauka, Praznik krščanskega nauka in župnijske katehitične šole.

1. Bratovščina krščanskega nauka. Cerkvni zakonik /kan.711/ predpisuje, da naj se v vsaki župniji ustanovi bratovščina krščanskega nauka. Odlok konc. k. z dne 12. jan. 1935 "Provido sane" znova naroča in določa, da naj se v vsaki župniji ustanovi bratovščina krščanskega nauka, ki naj obsega vse, ki so sposobni za poučevanje verouka, bodisi z besedo kakor z zgledom. "Če bo v župniji cvetela bratovščina krščanskega nauka", pravi ista kongregacija, "bodo izginile vse ovire in težave, ki zadržujejo uspešen verski pouk: apatija, izostanki, nevednost, pomanjkanje prostorov in sredstev za pouk".¹⁰

Po zamisli Cerkve bi ta bratovščina morala biti središče in gibalno vsega krščanskega življenja v župniji: prva v obrambi vere in morale, vsem vernikom vzor v zglednem krščanskem življenju. Njen aktivni radij se ne konča kot pri drugih bratovščinah v določeni skupini vernikov,

ampak se razteza na vse župljane in še posebno na mladino, ki najbolj potrebuje pomoči in globoke krščanske formacije. Da doseže ta namen, se bratovščina poslužuje vseh sredstev, ki jih narekuje goreča ljubezen in pametna gorečnost: ustnega in pismenega pouka, tečajev, duhovnih obnov, tridnevnic, katehetskih misijonov, modernih oblik apostolata itd.

2. Praznik krščanskega nauka. Odlok "Provido sane" pravi: "Da bi se krščansko ljudstvo končno učinkovito zainteresiralo za krščanski nauk, naj se uvede v vseh župnijah, kjer se še ni, katehetični dan, v katerem se bo z največjo slovesnostjo obhajal praznik krščanskega nauka". Namen tega praznika je po določilih istega Odloka ~~sleden~~ ^{tales}:

- a/ da se proslavi krščanski nauk,
- b/ da se verniki opozorijo na težko dolžnost verskega pouka,
- c/ da se verniki pridobijo za sodelovanje pri razširjanju božje besede.

Kdaj naj bo ta praznik, Odlok ne določa. Zdi se, da je najbolj primeren za začetek katehetičnega leta, n.pr. na praznik Kristusa Kralja ali na koncu istega leta, ko je združen s tekmovanji in nagradami. Po nekaterih župnijah so vpeljali dva taka praznika, na začetku in na koncu leta. Vseeno je, kdaj se ta praznik uvede, važno je le, da ima te značilnosti:

- a/ da poudari težko in osebno dolžnost verskega pouka in
- b/ da preskrbi materialna in moralna sredstva, da se problem katehizacije v župniji čim popolneje reši.

Program praznika je kratko načrtan v Odloku:

- a/ sv. obhajilo in posebne molitve vernikov, da se izprosi čim več sadov pri pouku krščanskega nauka,
- b/ govor vernikom o potrebi verskega pouka s posebnim poudarkom na dolžnostih, ki jih imajo starši,
- c/ delitev vabil in listkov za obisk krščanskega nauka,
- d/ darovi v korist župnijskih katehetičnih naprav.

3. Župnijske katehetične šole. Odlok "Provido sane" zahteva končno, da naj se v "Vsaki župniji ustanovi župnijska katehetična šola, v kateri se bodo otroci in mladostniki po najboljših metodah poučevali v veri in božji postavi".

Eden največjih problemov naših župnij je prav ta šola. Čeprav je po Zakonu o pravnem položaju verskih skupnosti

dovoljeno tem skupnostim ustanovljati verske šole /čl.4/, so le redke župnije, ki jih imajo. Prepričati se moramo, da neurejene in zmešane skupine otrok, sedeče po nerodnih zakotnih klopeh v cerkvi in to brez razlike po razredih, ki so obsojene, da poslušajo suho in večkrat nemetodično razlago krščanskega nauka, niso nikake katehitične šole in spričo njih ne moremo ostati mirne vesti. Nekoč, v starih časih, bi to morda šlo, a danes ... ? V dinamičnem času, v katerem živimo, imajo tudi otroci nove zahteve ... In gorje tistemu, ki jim ne zna ali noče priti na~~x~~proti. "Zato mora biti ena izmed glavnih skrbi župnika in bratov krščanskega nauka, "naroča okrožnica konc. kongr., "da se preskrbi župnijski katehitični šoli primeren prostor, zračen, higienski in sodobno opremljen, ki ne bo v ničemer zaostajal za prostori modernih šol".¹¹

Hvalevredne so lepe krstilnice, ki so zanje zadnje čase župniki veliko žrtvovali. Toda še bolj potrebna bi bila v župniji lepa in prijetno urejena soba za katehizacijo. V krstilnicah otroci ne žive,aso tako razkošne! V sobi za verouk se pa odigrava najvažnejši del njihovega mladostnega življenja, a kakšna mizernost je pogostokrat v njej?!

Otroci so prosili kruha. "Otroci so prosili kruha in ni ga bilo, ki bi jim ga lomil" /Zal 4,4/. Bolj kot kdaj žele otroci danes, da bi jim lomili kruh božje besede, da bi se v intenzivni in metodični katehizaciji zavzeli zanje. In če prosijo kruha, jim bomo li dali kamen?

Nujna zahteva časa je, da z vso resnostjo začnemo reševati probleme sodobne katehizacije, teoretično in praktično, "non verbo neque lingua, sed opere et veritate" /Jan 3,18/, "vsak z darom, kakor ga je prejel, kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje" /1 Pet 4,10/.

O P O M B E

1. Radijska poslanica 10. novembra 1952
2. Enciklika "Acerbo nimis" 15. aprila 1905

3. Govor 4. nobembra 1953
4. Radijski govor 10. februarja 1952
5. Enciklika "Acerbo nimis"
6. Govor 6. oktobra 1940
7. Enciklika "Acerbo nimis"
8. Enciklika "Mediator Dei" 1947
9. Enciklika "Rappresentanti" 1929
10. Acta Congressus C.I. 24, 26, VI., 1947
11. Okr. 24-26, VI, 1947

SKRIVNOST SV. CERKVE

Na koncu leta 1956 se je Papeška univerza salezijancev v Turinu /Pontificium Athenaeum Salesianum/ obrnila na profesorje teoloških fakultet, da bi sodelovali pri vprašanju De successione apostolica. To vprašanje je natančno obravnaval turinski seminar za osnovno bogoslovje s posebnim ozirom na Mt 16,18 s /Tu es Petrus .../ in Mt 28,18 ss /Euntes ergo ... ecce ego vobiscum sum .../. Vabilo k sodelovanju sta podpisala A.M. Javierre /Španec/, profesor osnovnega bogoslovja, in H. Gallizia, profesor biblične vede; sestavila sta sistematičen pregled, kako naj bi se vprašanje obravnavalo.

Na koncu šolskega leta 1956/57 sem v Turin poslal kratko razpravo De successione apostolica, sestavljeno brez natančnega ozira na predloženi načrt. Šaj se vprašanje more rešiti le v zvezi z globljo skrivnostjo sv. Cerkve, da je namreč sv. Cerkev v duhu vatikanskega cerkvenega zbora in okrožnice o Mističnem telesu /1943/ nadaljevanje Kristusovega odrešenja. Odrešenje pa se nadaljuje po zakramenti. Zato je Cerkev po nauku sv. Avguština in tridentinskega cerkvenega zbora: societas sacramentorum, communio sacramentorum. Odrešenje in zakramenti pa se morejo nadaljevati le po apostolskem nasledstvu svečeništva in škofovstva. V tem je jedro nauka o Cerkvi, jedro mističnega telesa in vprašanja o apostolskem nasledstvu. Vprašanje apostolskega nasledstva sta biblično in historično pojasnila O. Karrer in E.M. Kredel v Zeitschrift für kath. Theol. 1955 in 1956 s posebnim ozirom na novejšo protestantsko teologijo; iz obeh razprav se vidi, da je bistvo vprašanja končno le v skrivnostnem zakramentalnem organizmu sv. Cerkve. Glede na Kristusovo naročilo Docete omnes gentes sem pojasnil, zakaj Kristus sam ni vere oznanjal poganom /glej moje pripombe v ZKTh 1955, 338 in v Zborniku teološke fakultete 1955/. Dostavil sem, da je nezadostno reševanje tega vprašanja v katoliški teologiji daje protestantom priliko za eshatološke teorije, češ da je Kristus pričakoval skorajšnje razdejanje Jeruzalema in konec sveta ter zato ni ustanovil Cerkve in ne določil apostolskega nasledstva. Ker so turinski profesorji želeli, naj se to vprašanje obravnava z ozirom na protestantsko ekumensko gibanje za zedinjenje krščanstva, sem opozoril, da sedanje

geslo tega gibanja: Kristus Bog in odrešenik - priporoča, naj apostolsko nasledstvo pojasnujemo v luči zakramentalnega občestva in nadaljevanja Kristusovega odrešenja.

Profesor Javierre je bil z mojim člankom zadovoljen in mi je sporočil, da ga bo objavil v bogoslovnem časopisu Salesianum in da je pripravljen objaviti tudi nadaljevanje moje razprave. Po tej ponudbi sem potem napisal še poglavje: Cerkveno učiteljstvo o skrivnosti sv. Cerkve. Poudaril sem, da imajo mnoge pomanjkljivosti katoliške teologije o Cerkvi svojo podlago v tem, da katoliški teologi premalo upoštevajo in premalo proučujejo izjave cerkvenega učiteljstva, ki je v teh vprašanjih daleč pred šolsko teologijo. To sem posebej pokazal glede na knjige profesorjev Zapelena in Journeta.

Naklonjenost uredništva časopisa Salesianum mi je dala potem še priliko, da sem dodal še poglavja: Quando Ecclesia instituta sit, Corpus mysticum, Miraculum Ecclesiae, Sacramentum primatus.

Vse to je bilo objavljeno v 4. snopiču /oktober-december/ časopisa Salesianum 1957, str. 635-657.

Vprašanje o času ustanovitve sv. Cerkve sem posebej pojasnil še glede na misijonsko okrožnico Fidei donum /21.IV. 1957/, ki omenja, da je bila Cerkev ustanovljena o Binkoštih. Ta okrožnica našteva praznike, primerne za misijonske molitve in prireditve; razumljivo je da v ta kontekst ne spada Veliki petek. Okrožnica o Mističnem telesu /1943/ je dogmatična in načelno razpravlja o tem vprašanju, misijonska okrožnica pa ne. Sicer pa dan ustanovitve ni dogmatična resnica; res pa je nauk okrožnice l. 1943 izraz tradicije vrhovnega cerkvenega učiteljstva, obsežene v mnogih papeških izjavah od zgodnjega srednjega veka do danes. Te izjave navaja Tromp, Corpus Christi /1946/ 38-40 in v komentarju k okrožnici str. 86-89; pogloblitve papeške izjave na izreden način citira liturgična okrožnica Mediator Dei /1947/, kakor da bi hotela po znanstveni metodi dokazovati nauk cerkvene tradicije. Vendar pa cerkvena tradicija v tem vprašanju ni popolnoma soglasna, kakor je razvidno iz gradiva, ki ga je zbral Tromp. Profesor Tromp je to vprašanje v nekem pismu zelo duhovito rešil: Veliki petek je bila Cerkev krščena, o Binkoštih pa birmana. Kakor s krstom že postanemo člani Cerkve, tako je bila Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo, ko je bilo izvršeno odrešenje in ustanovljena Nova Zaveza. Papež

Pij II. je leta 1463 jasno izjavil, da je Kristus Cerkev ustanovil na križu in ji sam telesno predsedoval do svojega vnebohoda; enako uči tudi okrožnica o Mističnem telesu. Ta nauk je važen za apologetiko, liturgiko in za versko življenje. Prevelika skrb šolske teologije za cerkveno hierarhijo in primat v tej zvezi daje protestantom in vzhodnim kristjanom priliko za ugovor, da katoliški nauk izključuje Kristusa iz Cerkve. Tradicionalni nauk rimskih papežev je bolj širokosrčen. Ne smemo prezreti, da apostoli zato niso mogli sami organizirano voditi Cerkve takoj po njeni ustanovitvi, ker še niso bili za tako vodstvo sposobni, ko so bili vsi preplašeni in zbegani. Še po prejemu čudovitih darov Sv. Duha so prejeli posebna čudežna razsvetljenja, da so polagoma uvideli popolno enakopravnost judov in poganov. Šele na koncu apostolske dobe je prenehalo razodetje in inspiracija. Šele takrat je Cerkev dobesedno v vsem obsegu postala custos et magistra revelationis.

Dve dogmatski okrožnici sedanjega papeža /Mystici Corporis, Mediator Dei/ odločno učita, da je bila sv. Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo na križu. Torej to ni navadno mnenje teologov. Kdor gleda Cerkev z druge strani in poudarja njeno ustanovitev o Binkoštih, mora pri tem vsekakor spoštovati tudi nauk dveh važnih dogmatskih okrožnic; ne sme ga prezirati ali celo ostro napadati. O tem in o drugih vprašanjih, ki jih obravnavam v razpravi De mysterio Ecclesiae, so se rimski teologi Gregorijanske univerze leta 1955 in 1956 zelo ostro prepirali. Zato je razumljivo, da je bil moj članek za nekatere izmed teh "mučen", a ne po moji krivdi. A ta neprijetnost je zelo subjektivna in omejena na zelo majhen krog.

Zdi se, da je moral profesor Tromp v vprašanju o Mističnem telesu nekoliko odnehati. Večina profesorjev obeh največjih papeških bogoslovnih fakultet /Rim in Innsbruck/ je nauk o Cerkvi kot telesu Kristusovem le enostransko upoštevala. Profesor Tromp je bil precej osamljen, kakor sam toži v knjigi Corpus Christi quod est Ecclesia /1937, str. 156; 1946, 168/: "Alii vero haud, licet Pius Papa XI in encyclica sua de sacerdotio pulcherrimam vocaverit mystici Iesu Christi Corporis doctrinam, tamen audientes vocem Corporis mystici non subrideri non possunt, dicentes multos quidem sub specie profunditatis sermocinari de mystico Corpore, interrogatos vero quid praecise realitatis huic locutioni subsit, vel doctissime tacere vel prudentissime dubitare, vel nubilosissime respondere quaestioni positae ..."

Značilno je, da je profesor Tromp to tožbo ponovil še leta 1946, torej še tri leta po izidu papeževe okrožnice. Iz knjige profesorja Zapelena o Cerkvi /II. zvezek/ se vidi, da posebno on kritizira profesorja Trompa in indirektno tudi okrožnico. To je neprijetno - mučno.

Za profesorja Trompa je neugodno, da je njegova stroka traktat De vera religione, pa je izjemno prvi strokovnjak za Pavlov pojem Cerkve. Primerno in koristno bi bilo, da bi z njim sodeloval tudi njegov kolega profesor Zapelena, ki predava nauk o Cerkvi, kakor sta n.pr. v vprašanju o apologetiki sv. Avguščina kolegialno in uspešno sodelovala dva velika učenjaka, svetni duhovnik Batiffol in redovnik P. Portalié S.J.

Obe glavni papeški bogoslovni fakulteti povrh tega tudi premalo upoštevata nauk vatikanskega zbora o Čudežu sv. Cerkve. V tem vprašanju niti profesor Tromp ni strokovnjak; to pač ni njegova stroka. Zlasti ne pozna izrednih zadevnih dognanj naše fakultete v zadnjih petih letih /1953-1958/. Zato niti on niti njegovi kolegi ne morejo odločilno soditi o praktični apologetiki, v kolikor je v zvezi z vatikanskim naukom o Čudežu sv. Cerkve.

Franc Grivec

JERNEJ KOPITAR IN IGNACIJ KNOBLEHAR

V življenjepisih Jerneja Kopitarja in Ignacija Knobleharja je neka vrzel in nejasnost v njunem odnosu do Grško-rusinskega kolegija v Rimu. Papež Gregor XIII. je leta 1576 ustanovil Grški kolegij. Po rusinski Xúniji /1596/ so bila v njem štiri mesta za Rusine. V začetku 19. stoletja je bil kolegij več let zaprt. Leta 1835 je bil obnovljen, a skoraj prazen. Rusini pa niso imeli v Rimu nobenega zavoda; za vzgojo rusinske katoliške duhovščine je bilo premalo preskrbljeno. Kongregacija Propagande se je leta 1842 pogajala z avstrijsko vlado, da bi se premoženje prejšnjega Armensko-rusinskega papeškega kolegija v Lvovu /1665-1784/ porabilo za vzdrževanje rusinskih bogoslovcev v Grškem kolegiju. Pogajanja so bila končana šele leta 1845. Prvi rusinski bogoslovci so prišli v Rim 5. novembra 1845. Zavod se je preimenoval v Grško-rusinski kolegij, ker so bili Rusini v veliki večini; leta 1845 je bilo sedem Rusinov in en Grk. Leta 1897 je bil ustanovljen samostojni Collegium Ruthenum.

Jernej Kopitar je na Dunaju veliko občeval z duhovniki dunajske rusinske župnije sv. Barbare, posebno z župnikom J. Snegurskim /1808-1818/; z njim si je dopisoval še potem, ko je ta bil škof v Peremyslu /1818-1847/. Med pogajanja za ustanovitev Grško-rusinskega kolegija je Propaganda po navetu zgodovinarja oratorijanca A. Theinerja in po dogovoru z avstrijsko vlado leta 1842 povabila Kopitarja v Rim, da bi tam prevzel profesuro staroslovenskega jezika in da bi tiskarni Propagande pomagal pripraviti vse potrebno za tiskanje cerkvenoslovanskih knjig. Kopitar je prišel v Rim v začetku novembra 1842 in ostal tam do konca aprila 1843. V Rimu je nameraval ostati dve leti, da bi kakega nadarjenega Rusina toliko naučil, da bi mogel prevzeti profesorsko službo staroslovensčine. Ker pa rusinski bogoslovci še niso prišli, se je spomladi naslednjega leta vrnil na Dunaj, kjer je umrl 11. avgusta 1844. Glej Bogoslovni vestnik 1944, str. 1-6.

Knoblehar je prišel v Rim 7. septembra 1841 po dovršenem drugem letu bogoslovja. V zavod Propagande je bil sprejet šele v avgustu 1843, torej po Kopitarjevem odhodu. Siromašni bogoslovec Knoblehar je res prišel v stik s Kopitarjem, a v

Kopitarjevi korespondenci ni omenjen. F. Jaklič v knjigi Apostolski provikar Ignacij Knoblehar /1943/ str. 29-31 omenja, da se je Knoblehar v Rimu seznanil s Kopitarjem in se na njegovo pobudo začel učiti staroslovenščine. Po sprejemu v Propagando, so ga določili za profesorja staroslovenščine in za podravnatelja Grško-rusinskega kolegija. V začetku novembra 1845 pa so ta načrt opustili in ga po njegovi srčni želji določili za poganske misijone. Vse to je razumljivo le v zvezi z dejstvom, da so rusinski bogoslovci prišli v Rim šele 5. novembra 1845. Po njihovem prihodu se je položaj bistveno spremenil. Verjetno je, da je bil med rusinskimi bogoslovci kdo sposoben za prefekta in za pouk cerkvenoslovanskega jezika, ali pa se je jezikovni pouk vršil samo mimogrede med liturgičnimi vajami in ni bil potreben poseben profesor. Katoliški rusinski duhovniki so še do najnovejšega časa premalo cenili jezikovno znanost staroslovenščine in cerkvenoslovanščine. Vse do danes nimajo niti enega strokovnjaka za staroslovenščino in za delo sv. Cirila in Metoda. Verjetno, da so leta 1845 odklonili profesuro in profesorja staroslovenščine ter s tem Knobleharju pripomogli, da se je izpolnila njegova srčna želja. Enako je verjetno, da je pri tem sodelovala Knobleharjeva skromnost, ki je rad priznal, da ni velik slovanski jezikoslovec in da ga more nadomestiti kak rusinski bogoslovec, ki že od mladih let pozna slovansko bogoslužje!

Franc Grivec

Dr. Franc Grivec

SLIKA SV. PETRA V OHRIDU

Nemški slavist profesor Dietrich Gerhardt /Münster/ je v bizantinološkem časopisu Byzantion 24 /Bruxelles 1954-1956, str. 533-544/ napisal obširen referat o moji razpravi Na sem Petrê /Slovo 4-5, Zagreb 1955, str. 24-46; Zbornik teološke fakultete 1953, str. 98-118/, nanjo opozoril slaviste, zgodovinarje in teologe ter sprožil diskusijo o slavističnem, bogoslovnem in arheološkem vprašanju. Pisec je veren protestant in pozna protestantsko bogoslovno znanost, pa izredno blag značaj in zelo obziren do katoličanov.

Moja razprava o staroslovenskem prevodu ustanovne listine Petrovega in papeškega prvenstva /Mt 16,17-19/ ima dve poglavji: 1. slavistično, 2. arheološko ali umetnostno zgodovinsko. Gerhardt popolnoma soglaša z mojo filološko razlago izrednega staroslovenskega prevoda na sem Petrê ter jo skuša deloma dopolniti, pojasniti in podpreti. Zivahno pojasnjuje, da je bilo misijonsko delovanje sv. Cirila in Metoda vzvišeno nad tedanji bizantinski spor z Rimom in imelo zares vesoljni, ekumenski značaj. Sv. solunska brata sta slovesno Kristusovo obljubo Petrovega prvenstva umevala v duhu starih vzhodnih tradicij, ohranjenih v vzhodni liturgiji in v staroslovenskih spomenikih. Prevod na sem Petrê je enako prvoten kakor na sem kamene; verjetno je, da ga je sv. Ciril uporabljal v ustnem pouku in ga kot nekako glosso dodeloval staroslovenskemu evangelskemu besedilu. To varianto je posebno zvesto ohranjal Cirilov in Metodov učenec Kliment Slovanski /Ohridski/, ki je bil velik častilec svojega patrona sv. papeža Klemena in zato tudi vnet častilec sv. Petra. Vendar ne smemo trditi z Gerhardtom /str. 539/, da je ta izjemna varianta bolj Klimentova kakor Cirilova; saj je narejena pod vplivom sirskega prevoda, ki ga je mogel uporabiti le Ciril, ne pa Kliment.

Do tukaj se profesor Gerhardt giblje na njemu domačih tleh slavistične znanosti. Manj zanesljivo je njegovo obravnavanje ikonografske in bogoslovne strani tega vprašanja. Umevno je, da kot protestant in laik ne more lahko razumeti

edinstveno izvirne slike sv. Petra v ohridski cerkvi sv. Klimenta iz konca 13. stoletja. Mojo razlago odklanja s petimi pripombami, a zelo obzirno in rezervirano.

1. Slika je natančna ilustracija Kristusovih besed Mt 16, 17-19, ki so v grškem jeziku zapisane na zgornjem robu slike. Gerhardt tukaj pripominja, da so značilne besede /na tem Petru/ zasidrane v staroslovenskem prevodu, ne pa v grškem besedilu. Torej niti za sodobnega opazovalca ni bila zveza Matejevega teksta in slike očitna. Toda tu se Gerhardt moti. Slika je dovolj očitna ilustracija grškega teksta s poudarkom, da je Cerkev zidana na osebi sv. Petra. Odločilna je naslednja pripomba.

2. Beseda cerkev je imela v zgodnjem srednjem veku dvojni pomen: 1. cerkvena stavba /božji hram/, 2. cerkvena občina. Verjetno, da je takrat, ko je bila ohridska podoba slikana, prevladoval prvi pomen. Potem bi sv. Peter nesel cerkev podobno kakor sv. Vital v Raveni, namreč kot sveti zaščitnik ali kot ustanovnik /fundator, ktitor/.

Dve naslednji pripombi sta brez pomena. Zanimiva je 5. pripomba o starodavni predstavi Atlasa, ki nosi svet ali nebo; potem o Heraklu, ki na hrbtu ali na glavi nosi razne predmete, kroglo, škrinjo ali kaj drugega. V krščanski umetnosti je priljubljena podoba pastirja z ovco na rami. Mogoče je, da je na ohridsko Petrovo sliko vplivala podobna stara ikonografska tradicija.

Natančnejše pojasnjevanje slikarske in arheološke strani ohridske Petrove slike ne spada niti v mojo niti v Gerhardtovo stroko. Gerhardt je to uvidel ter je mojo razpravo in svoj referat predložil umetnostnemu historiku dr. W. Loeschke v Berlinu. Ta je vse vprašanje strokovno proučil in svoje mnenje v več pisnih sporočil profesorju Gerhardt, ki mi je v svoji izredni prijaznosti in uslužnosti poslal najvažnejše privatno pismo berlinskega strokovnjaka, pisano dne 9. marca 1958. Za dr. Gerhardtovo akademsko objektivnost je značilno, da mi je pismo poslal z nekim zadovoljstvom, ker berlinski strokovnjak bistveno soglaša z mojim mnenjem.

Dr. Loeschke v navedenem pismu pojasnjuje le 2. točko Gerhardtove kritike in s tem dejansko reši in odkloni tudi ostale Gerhardtove ugovore. Jasno in odločno poudarja, da sv. Peter s Cerkvijo na hrbtu ni predstavljen niti kot

svetniški zaščitnik niti kot ustanovnik, marveč je njegova slika res ilustracija Kristusove obljube Petrovega prvenstva. S tem so dejansko odklonjene vse Gerhardtove hipoteze o ohridski sliki. Sv. Peter nikakor ne nese Cerkve niti kot sveti zaščitnik niti kot ustanovnik. Naj navedem vse razloge kar po vrsti, kolikor mogoče poslovno.

1. Podobe ustanovnikov /Stifterfiguren/ nosijo celotno vidni model cerkve vselej v višini prsi. Tako despot Olivier v Lesnovu /pri Kratovu v Makedoniji/ v 14. stoletju.

2. Svetniki kot cerkveni patroni nosijo model njim posvečene cerkve na isti način. N.pr. sv. Peter in Pavel v bolgarskem Trnovu /14. stoletje/ neseta podobo njima posvečene cerkve pred prsmi in prejemata skupno s cerkvijo blagoslov Kristusa, ki se je nad njima prikazal.

3. Sv. Peter v Ohridu nese mogočno cerkveno stavbo na hrbtu in pri tem zakriva velik del stavbe. To je popolna izjema.

4. Grški napis Mt 16,18 potrjuje to posebnost; na sliki svetniškega patrona bi bil tak napis neprimeren.

5. Slika nedvomno ilustrira del napisa, namreč peklenška vrata je ne bodo premagala, ko predstavlja Hadesa, ki ga je nadangel prebodil in Peter pohodil, pa tudi nadaljevanje "dal ti bom ključe..." s tremi ključi, ki jih ima Peter obešene okoli vratu.

6. Kristus ne blagoslavlja tako kakor na slikah cerkvenih ustanoviteljev in sv. patronov, kjer samo blagoslavlja z desnico /blagoslov z levico, kakor trdi Gerhardt, je nemogoče tako na sliki kakor tudi v bogoslužju/; tukaj pa z desnico blagoslavlja, z levico pa Cerkev izroča Petru kot nositelju in mu kaže pot. Loeschcke izrečno potrjuje mojo razlago /v Slovu/. V tem smislu je razumljiv prizor, da je Kristus za Petrovim hrbtom in da Peter ni obrnjen h Kristusu, marveč gre proč od njega /glej Petrovo desno nogo!/. To je v skrajnem nasprotju z vsemi podobami ustanoviteljev /Stifterbilder/. Takšen prizor se nikakor ne more nanašati na krajevno cerkveno poslopje v Ohridu, ampak na Cerkev v splošnosti.

Po vsem tem mora slika pomeniti sledeče: Peter nese po Kristusovem naročilu in iz Kristusovih rok "Cerkev" ven v svet ter pri tem stopa preko Hadesa, premaganega s Kristusovo smrtjo. Primerjaj podobe Vstajenja /Anastasis/ z razbitimi peklenškimi vrati.

Z veliko manjšo podobo Kristusa in nadangela, pa tudi z mogočno širokostjo sv. Petra, kakor tudi z velikostjo Cerkve, ki jo nese /kakor škrinjo na hrbtu - ne na plečih - s koleni upognjenimi pod bremenom/, deluje kakor orjak, Simōn, Herkules. "V tem morebiti živi grška podoba trane skale kakor skalar /Felser/ sv. Efrema Sirskega, Bazilija itd."

Berlinski strokovnjak pripominja, da je v "Slovu" objavljena slika sv. Petra pomanjkljiva /unzulänglich/, boljša podoba ohridske slike sv. Petra je v ilustrirani reviji Jugoslavija 1952, ki jo je berlinski profesor rabil. Za nas bi bilo važno, če bi mogli dobiti boljše fotografijo in rekonstruirano z roko slikano podobo.

Ohridska slika sv. Petra s Cerkvijo na hrbtu je brez dvoma v neki zvezi s staroslovenskim prevodom na sem Petrê. Monumentalna slika sv. Petra pomenljivo dopolnjuje in nekako popravlja prvotni drzni staroslovenski prevod. V prevodu na Petrê je popolnoma prezrt odločilni izvornikov poudarek trane nepravmakljive skale, ki more nositi ogromno težo vesoljne Kristusove Cerkve. Petrova slika kot krepkega orjaka z močnimi koleni pa značilno izraža tudi trdno skanato podlago, popolnoma v duhu aramejskega izvornika in grškega prevođa.

V vsej vzhodni in zahodni umetnosti edinstvena ohridska slika je neprecenljiv dokaz pravilne makedonske tradicije o Petrovem prvenstvu, dragocena dediščina sv. Cirila in Metoda.

Ko sem ta referat že zaključil, mi je dr. Walter Loeschke po pobudi profesorja dr. Gerhardta poslal svoja podrobnejša pojasnila. V pisu izjavlja, da k kritiki profesorja ni hotel pisati javne "epikritike" in se je zato omejil le na privatne pismene pripombe. Pač pa pripravlja samostojen članek: Zwei Petrusbilder der Ostkirche. V izredni uslužnosti mi je poslal osnutek svojega članka - štiri tesne tipkane strani.

Sliki sv. Petra v Ohridu /leta 1925/ in v Žiči /okoli 1310/ sta bistveno različni od podob ustanovnikov in cerkvenih zaščitnikov. Po popolnoma nenavadnem načinu, kako neseta cerkev /v Ohridu na hrbtu, v Žiči pa nad glavo/ spada skupaj kot ilustracija Petra nosilca Cerkve. A z druge strani sta vendar globoko različni.

1. Samo v Ohridu je sv. Peter naslikan ravno nasproti sv. Klemenca. S tem je poudarjeno nasledstvo na Petrovem stolu.

2. V Ohridu je edinstveno poudarjena oblast ključev. Ker Peter z obema rokama drži težko cerkveno stavbo, ne more držati ključev v rokah. Slikar je tukaj izvirno zamislil svojski slikarski motiv in Petru obesil ključe okoli vratu, medtem ko Peter iz podobnega razloga ključev sploh nima. Ohridski Peter ima tri ključe, ne samo dva, kakor je sicer povsod drugod navadno. Vsi trije ključi so popolnoma enaki. S tem se v dogmatično vzneseni podobi poudarja slovesna formula odveze v imenu sv. Trojice. K temu pripominjam, da bi bila mogoča tudi jezikoslovna razlaga. V biblični grščini more množina pomeniti tudi dvojino, staroslovenska množina pa nujno pomeni več kot dva. Torej bi bili 3 ključi pod vplivom slovanskega teksta, kakor je tudi sv. Peter kot nosilec Cerkve ilustracija edinstvenega slovanskega prevoda.

3. V Ohridu je Kristusovo naročilo Petru edinstveno upodobljeno z dvema združenima motivoma: breme Cerkve se naklada Petru na hrbet in Kristus kaže Petru pot v svet.

4. Samo v Ohridu sv. Peter zmagoslavno tepta satana - peklanska vrata evangeljskega besedila. Petru je edinstveno pridružen nadangel bojeviti Mihael kot zmagovita božja pomoč.

5. Samo v Ohridu je sv. Peter kot nosilec cerkvene stavbe tako krepko živo predstavljen in obenem podvzdignjen v vzvišeno sfero simbolike. Kakor močan nosač, vzame težko škrinjo na svoja široka pleča, tako nese Peter mogočno stavbo sv. Cerkve. Primerno stvarno se je Peter že postavil v smer poti, ki mu je določena in zato svojemu Gospodarju obrača hrbet. To je nezaslišana umetniška svoboda, ~~in~~ v nasprotju z navadnim pojmovanjem, da je poslušni in pokorni človek obrnjen k svojemu božjemu zapovedovalcu. Tukaj pa je Peter poslušen ukazani smeri, v katero mora hoditi; samo prav malo je obrnil svojo glavo k božjemu Gospodu, ki ga blagoslavlja in mu kaže smer. Ravno v tem, da svojemu Gospodu obrača hrbet, je posebno močno izražena poslušna pokorščina.

Nasprotno pa je slika sv. Petra v Žiči /s Cerkvijo nad glavo/ čisto druge vrste. Tam ni pridružena Klemenova podoba, ni izražena oblast ključev, ni poudarjeno osebno Kri-

nosilec stusovo naročilo, pa tudi ne trdna skala, ki jo v Ohridu poudarja težko breme in široka nosilčeva moč. V Žiči pa sv. Peter kakor plesalec lahkotno drži model Cerkve. V Ohridu pa je umetnik z dramatično resnobo in z grčavo realističnimi motivi ustvaril vzvišeno podobo, da je sv. Peter po božjem naročilu, po božjem pravu Cerkve. To je veličastno in edinstveno!

Berlinski strokovnjak bo vse to pojasnil v posebni razpravi.

R
25/1

835 / 1958



0020385

COBISS •

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA