

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXIX
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1969

VSEBINA
(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Vprašanje božje smrti (Quaestio Dei mortui), Vekoslav Grmič	3
Današnji pogledi dogmatične teologije na zakrament svete birme (Quid est novi in theologia sacramenti confirmationis), Anton Strle	12
Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem (Structure personnelle de l'acte de foi d'après St. Thomas d'Aquin), France Rodé	44
»Zgodovina začetkov« v luči najnovejših odkritij (Historia principiorum in luce detectionum recentiorum tractanda), Francè Rozman	52
Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanae vitae« (Doctrina moralis et pastoralis episcopatum ad encyclicam »Humanae vitae«), Štefan Steiner	64
Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma (Trubars ökumenische Ideen im Lichte des katholischen Ökumenismus), Jože Rajhman	85
Vodstvo krajevne Cerkve (I. del) (De regimine Ecclesiae particularis), Stanko Ojnik	95
Dekanije v ljubljanski škofiji od leta 1788 do leta 1968 (Dekanate in der Erzdiözese Ljubljana in der Zeit von 1788 bis 1968), Rafael Lešnik	104

PREGLEDI (Conspectus):

Premik prebivalstva v Sloveniji v letih 1948—1968, Rafael Lešnik	139
Papeževe izjave in vest, Anton Strle	141
Knjiga o svobodi vesti (A. Sustar, Gewissensfreiheit), Štefan Steiner	144
Philipsovo delo o konstituciji o Cerkvi (G. Philips, L'Eglise et son mystère au II ^e Concile du Vatican), Anton Strle	146

OCENE (Recensiones):

Živan Bezić, Pastoralni radnik (Katolička pastoralka), sv. I, Rafko Valenčič	151
Hamilton Nelson Ross, La Pointe — Village Outpost, Marijan Smolik	153
Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, Anton Strle	155

ZAPISKI (Notitiae)	158
------------------------------	-----

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXIX
Zvezek 1-2

Ljubljana 1969

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

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

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

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

Vprašanje božje smrti

Vekoslav Grmič

QUAESTIO DEI MORTUI

Summarium. Quaestio Dei mortui magni momenti tempore nostro est. Non solum philosophi sed etiam theologi quidam hodierna die de Deo mortuo seu de Dei morte loquuntur.

Finis huius articuli est ostendere quod neque »Deus philosophorum seu metaphysicae« neque »Deus revelationis« omnino mortuus sit. Mortuae sunt cogitationes quaedam de Deo, non autem ipse Deus nec omnes cogitationes, quae de Deo adhuc habuimus. Theologia Dei mortis seu Dei mortui resignatio theologiae verae est. Attamen haec theologia etiam monitum theologiae esse potest, quae nullam evolutionem agnoscit et nullam connexionem cum vita humana exprimit.

Literatura

1. Altizer Thomas J. J., Dass Gott tot sei, Versuch eines christlichen Atheismus, Zürich (Zwingli) 1968.
2. Bishop Jourdain, Die Gott-ist-tot-Theologie, Düsseldorf (Patmos) 1968.
3. Bloch Ernst, Atheismus im Christentum, Frankfurt (Suhrkamp) 1968.
4. Cox Harvey, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart-Berlin (Kreuz) 1968.
5. Danielou Jean, L'avenir de la religion, Paris (Fayard) 1968.
6. Dieu est-il mort?, Fêtes et saisons 1968, No 223.
7. Fries Heinrich-Stählin Rudolf, Gott ist tot, München (Südwest) 1968.
8. Kruijf Th. C. de etc., Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1969.
9. Marlé René, La theologie dite de la 'mort de Dieu', Études 1968, 491—501.
10. Nietzsche Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft, München (Goldmann).
11. Robinson John A. Th., Gott ist anders, München (Chr. Kaiser) 1967.
12. Sölle Dorothee, Atheistisch an Gott glauben, Olten und Freiburg in Breisgau (Walter) 1968.
13. Sudbrack Josef, Probleme-Prognosen einer kommenden Spiritualität, Würzburg (Echter) 1969.
14. Trtík Zdeněk, Zur atheistischen Theologie, Internationale Dialogzeitschrift, 1 (1968), 28—37.
15. Zahrtt Heinz, Die Sache mit Gott, München (Piper) 1967.

Ob neki priložnosti so novinarji vprašali francoskega filozofa J. P. Sartra, kaj je novega. Ta pa jim je odgovoril: »Veste, kaj je novega? Bog je mrtev.«

Da je Bog mrtev, to gotovo ni samo Sartrova izjava. Pred njim je to slovesno izjavljala nemški filozof Friedrich Nietzsche, danes pa je ta izjava naravnost krilatica našega časa. Celo ljudje, ki vendarle hočejo veljati za verne, dajejo včasih podobne izjave. Tako npr. skušajo nekateri protestantski bogoslovci graditi svojo teologijo brez pojma Boga. To so tako imenovani teologi božje smrti.

Kaj torej to pomeni, da je Bog mrtev? Ali pomeni ta izjava isto, kakor če bi rekli, da Boga ni, da Bog ne biva?

Včasih pomeni izjava o božji smrti gotovo isto kakor zanikanje božjega bivanja. Največkrat pa pomeni življenjsko, zgodovinsko, sociološko, psihološko utemeljevanje, da je danes odveč govoriti o Bogu. Predvsem gre za spoznanje, da se je duhovna situacija današnjega človeka tako spremenila, da mu Bog nič ne pomeni, da mu je Bog nepotreben, da misli, da je popolnoma mogoče shajati brez Boga, brez katerega pa nekoč skoraj ni bilo mogoče živeti. Vera v Boga bi naj odigrala svojo vlogo. Da, v tem pogledu prihaja današnji človek celo daleč, da se mu zdi postavka o Bogu naravnost nasprotna znanstvenemu reševanju vprašanj, ki ga vznemirjajo, škodljiva za njegov napredek, ovira za njegovo svobodo, izzivanje za trezno misleči in kritični razum. Bog bi naj končno postal »tujek« za današnjega človeka, ki ga je treba na vsak način odstraniti. Takšna in podobna spoznanja predstavljajo ozadje nazora tistih, ki so prepričani, da je Bog mrtev, kakor tudi dejanske božje smrti v dušah mnogih predstavnikov današnjega človeštva.

Vprašanje je, kako se je to moglo zgoditi, kako so ljudje prišli do takšnih spoznanj. Da bomo na to vprašanje mogli lažje odgovoriti, si bomo ločeno ogledali dvojno božjo smrt: smrt Boga filozofov in smrt Boga razodetja. Potem pa se bomo ustavili še pri teologiji božje smrti.

1. Smrt Boga filozofov

Bog filozofov pomeni tisto podobo o Bogu, kakor jo dobimo na podlagi razmišljanja o stvareh izven nas in v nas samih. To je podoba o Bogu, do katere pridemo s pomočjo naravnega spoznanja, naravnega razuma.

Kaj je sedaj vzrok smrti tega Boga filozofov?

Najprej moramo omeniti silen razvoj znanosti v zadnjih letih, ki je marsikoga naravnost očaral, tako da mnogi pričakujejo od znanosti rešitev tudi tistih vprašanj, na katera smo doslej odgovarjali s postavko o Bogu. Res je, da so takšna predvsem pričakovanja površnih poznavalcev znanosti in njenih dosežkov, a prav tako je res, da danes nihče ne more več imeti nekega globljega vpogleda v najrazličnejše panoge znanosti in da zato more razvoj znanosti v omenjenem obsegu očarati tudi resnejše predstavnike znanstvenega udejstvovanja. To se zgodi tem lažje, ker so včasih modroslovci izvajali pretirane sklepe iz znanstvenih odkritij ali so svoje dokaze za božje bivanje gradili na podmenah, ki jih znanost danes več ne priznava, oziroma jih ne priznava tako brezpogojno kakor včasih.

Zaradi tega razvoja znanosti ima danes človek do narave in njenih sil splošno drugačen odnos, kakor ga je imel včasih. Narava ni nekaj večno enakega, ni nekaj skrivnostnega in nekaj nedotakljivega ali božanskega. Narava je nekaj, nad čimer ima človek gospostvo, s čimer razpolaga po svoji volji. Nekoč je bil človek objekt narave, danes pa je subjekt, nekoč je narava nad njim gospodovala, danes pa on gospoduje nad njo. Ni čudno potem, da se mu je Bog umaknil iz te »razbožanstvene« narave, da je Bog v njej umrl.

Dalje je razumljivo, da se je človek zaradi razvoja znanosti, zaradi vedno popolnejšega gospostva nad naravo, zavedel svojih zmožnosti in svoje svobode in postal dokaj kritičen. Vse to pa ga more tako prevzeti, da v imenu svoje veličine, svoje samostojnosti in znanstvene vneme zavrže navideznega tekmeca v božji podobi. Kakor je nekoč bil Bog porok njegove veličine, njegove osebne nedotakljivosti, tako bi naj postal sedaj njegov tekmeč, ovira njegovega razvoja.

Gotovo pa je isto dejstvo vodilo tudi do splošne antropološke usmerjenosti v miselnosti današnjega človeka, kar je istočasno negativno vplivalo na kozmološko usmerjenost prepričanja o Bogu, ki ga je v določeni meri omajala še sprememba človekovega odnosa do narave, kakor smo rekli. Ker ima današnji človek obenem tako malo časa zase in si skoraj ne postavlja vprašanj: Odkod? Čemu? Zakaj?, se kaj lahko zgodi, da se z Bogom sploh več ne sreča in da tudi ne čuti nobene potrebe po njem.

Omeniti moramo v zvezi s pojavom božje smrti še globoko in pretresljivo doživetje zla in razočaranja nad človekom in njegovim početjem, kar zadeva zlorabo znanosti in tehnike v vojne in sploh za človeka uničevalne in poniževalne namene. Isto doživetje pa more voditi tudi do razočaranja nad Bogom. Postavka o Bogu bi naj bila popolnoma nemogoča zaradi zla, ki se uveljavlja v svetu in posebno še v zgodovini človeštva. Kolikor so bili hote ali nehote povzročitelji tega zla tudi verni ljudje ali so vsaj premalo storili, da bi ga zmanjšali ali odpravili, kolikor so morda prav ti bili njegove žrtve, je seveda razočaranje nad Bogom še izrazitejše.

Pozabiti pa tudi ne smemo revolucionarnih sprememb, ki jih doživlja današnje človeštvo v družbenem pogledu. Te spremembe predstavljajo z ene strani za današnjega človeka novo vrednoto, z druge strani pa gotovo vplivajo na nekatere poteze njegove podobe o Bogu. Kolikor nekdo iste spremembe zlorabi ali jih zopet drugi omalovažuje in celo zavrača, toliko imajo lahko še usodnejši vpliv na prepričanje o Bogu, kakor bi ga imele že same po sebi. Zgodi pa se večkrat eno in drugo.

Končno je človek danes na ta ali oni način popolnoma vklenjen v skrb in delo za tostranost, za zemeljsko življenje, napredek in srečo, družbena občila pa so tudi naravnana v isto smer. Zato si je težko predstavljati, kje bi naj bil še prostor in kdaj bi naj bil še čas za Boga. Če verni ljudje povrh še nočejo prisluhniti znamenjem časa in se sploh izmikajo zemeljskim nalogam ali celo s svojim življenjem zanikajo Boga, potem morejo drugi še bolj prihajati do prepričanja, da je Bog mrtev, da je mogoče in celo poštenje shajati, živeti brez postavke o Bogu.

Kaj pa je po vsem tem v resnici mrtvo?

Mrtve so najprej nekatere podobe o Bogu, ki so slonele na dejstvih, katera današnja znanost razlaga brez postavke o Bogu, ali so jih narokovale podmene, ki jih današnja znanost več ne priznava.

Mrtvi so različni filozofski sistemi in njihovi dokazi za bivanje Boga.

Mrtev je stari človek s svojo miselnostjo, ki je bil odprt za te dokaze, ki so mu ti dokazi resnično nekaj povedali.

Nikakor pa ni postalo nemogoče spoznavanje Boga iz stvarstva in se tudi niso zrušile vse podobe o Bogu, kakor jih najdemo v modroslovskih

sistemih ali v filozofiji sploh. Tudi danes si človek postavlja in si mora postavljati, če hoče biti zvest svoji bitnosti in resničen iskalec resnice, vprašanja, na katera more odgovarjati samo s postavko o Bogu. Tudi današnjemu človeku je Bog potreben, čeprav tega vedno ne uvidi.

Vendar nikakor nočemo in ne smemo zanikati težav, ki so se pojavile v zvezi z omenjenimi dejstvi, kar zadeva naravno spoznanje Boga. Takšne težave so, zato moramo priznati, da je za današnjega človeka splošno gledano težje srečati se z Bogom, kakor je bilo za človeka, ki teh težav še ni poznal. Iz istega razloga pa je seveda njegovo prepričanje o Bogu lahko globlje in bolj osebno, kakor je bilo nekoč. Da, iz istega razloga so lahko tudi njegovi pojmi o Bogu veliko bolj prečiščeni, kakor so bili pojmi ljudi, ki so jim bile omenjene težave še povsem tuje. In kolikor znanost v zadnjem času z veliko naglico napreduje in se obenem vršijo globoke spremembe v človeški miselnosti, toliko je človek naravnost prisiljen, da ne prestando popravljati in spopolnjuje svojo podobo o Bogu, toliko se v njem stalno budi zavest, da je Bog nekaj drugega, nekaj vzvišenega nad vse naše zamisli o njem. Takšna zavest pa sama po sebi človeka naravnava k tistemu odnosu do Boga, ki ga najdemo v knjigah božjega razodetja, k veri.

Gotovo pa se bomo morali, če vse to upoštevamo, sprijazniti s pluralizmom v polnem pomenu tudi, kar se tiče človeških nazorov o Bogu. Čim bolj je namreč človekov odnos do Boga osebno, tem bolj je tudi v nekem pogledu čisto nekaj posebnega, enkratnega, pa čeprav je istočasno še tako družbeno pogojen. To dejstvo seveda ne pomeni nujno neke pomanjkljivosti, ker je na ta način zagotovljena tudi tesnejša zveza z življenjem. In Bog mora biti za človeka življenje, ne samo neki mrtev pojem ali neka realnost brez tesnejše zveze s človekom.

Kakor je moral Kristus iti prek smrti na križu v povečanje velikonočnega jutra, tako mora najbrž tudi naše spoznanje o Bogu iti na neki način neprestano skozi pojav božje smrti, da je lahko res življenjsko, živo spoznanje, ki ima ustrezen vpliv na naše življenje in delo. Nepravilno pa je ustavljati se razočaran ob drami velikega petka in ne hrepeneti po zarji velikonočnega jutra, nepravilno je odvreči nepopolne sestavine božje podobe in jih ne skušati nadomestiti s popolnejšimi.

2. Smrt Boga razodetja

Nas kristjane zanima predvsem vprašanje, ali in v kakšnem pomenu je za današnjega človeka mrtev tudi Bog razodetja. Krščanska podoba o Bogu je namreč tista, ki jo razberemo iz svetega pisma, iz knjig nadnaravnega božjega razodetja. Seveda s tem nočemo reči, da bi bil Bog razodetja nekaj čisto drugega, kakor je Bog filozofov ali Bog metafizike. Je to isti Bog, le podoba o Bogu, kakor jo razberemo iz sv. pisma, je v marsičem popolnejša in pot do tega Boga je drugačna, to ni naravno spoznanje, ampak nadnaravna vera, vera, ki je iz milosti in je predvsem življenje v Bogu in z njim, to je vera, ki je odgovor na božjo govorico, ki jo imenujemo nadnaravno razodetje.

Bog je po nauku razodetja živi, osebni Bog, ki je ljubezen, in to najpopolneje dejavna ljubezen. Ta Bog je zaradi polnosti ljubezni troosebno bitje. Je sicer od sveta različen, vzvišen nad vse stvarstvo, a je kljub temu z njim kar najtesneje povezan, v njem navzoč. Javlja se v stvarstvu po naravnih zakonih, po stvareh in njihovem delovanju, ker je vse to božje delo in se pravi za stvari bivati isto kakor biti odvisne od Boga, delovati isto kakor delovati v odvisnosti od božje dejavnosti. Bog pa dalje posega tudi v zgodovino človeštva in jo vodi, bodisi po delovanju ljudi sploh, bodisi bolj neposredno, kar je doseglo svoj višek z učlovečenjem božjega Sina, z njegovo odrešilno smrtjo in z njegovim vstajenjem, kar pa se je vršilo pred Kristusom posebej po prerokih in njihovem oznanilu, po Kristusu pa po apostolih in njihovem oznanjevanju evangelija. Vsi ti božji posegi zgovorno pričajo, da v Bogu živimo in se gibljemo in smo, da je od njega in zanj vse ustvarjeno, da ima vse v njem svoj obstoj.

Bog se razodeva po svoji dejavnosti in po nauku, ki so nam ga posredovali njegovi poslanci in zapisali svetopisemski pisatelji.

Resnice o Bogu, ki jih tako razberemo iz knjig razodetja, so deloma takšne, da jih moremo spoznati že z naravnim razumom, deloma pa zopet takšne, da jih niti potem, ko so bile razodete, ne moremo prav razumeti, čeprav zaradi tega niso brez pomena za naše življenje.

Vendar je razodetje božje-človeško delo in je zato vključeno v določen čas in prostor. To se pravi, da je v določeni meri, kar zadeva obliko, odvisno od krajevnih in zgodovinskih razmer, v katerih je nastajalo, kakor tudi od individualnih sposobnosti poslanca, ki mu je »bilo zaupano«, pisatelja, ki ga je zapisal, in od posebnosti naroda, ki mu je bilo najprej namenjeno.

Isto zgodovinsko pogojenost v najširšem pomenu besede moramo upoštevati tudi, kar zadeva razlago razodetega nauka v Cerkvi, kar zadeva posebej teologijo.

Vse to je zelo važno, ker se v tem pogledu stikata naravno razodetje (stvari in vse, kar človek odkriva v stvarstvu, znanost in tehnika, filozofija in umetnost, človeško življenje in delo, kar je močno krajevno in časovno pogojeno) in pa nadnaravno božje razodetje in njegova večno veljavna vsebina. Ta vsebina je namreč zaradi tega izražena v oblikah in podobah, v pojmi, ki so odraz določene kulture, določenih pogledov na svet in človeka, določene stopnje v razvoju znanosti, določene filozofije in sploh človeške miselnosti. Religiozna vsebina razodetja, razodeta verska resnica je torej odeta s času in razmeram ustrezajočim plaščem, ne da bi s tem hoteli reči, da je ta plašč v vsakem pogledu in v celoti zapisan neprestanim spremembam, ker bi potem morali zanikati resnične, nesporne dosežke znanosti in celo priznanje prvih načel, ki so vendar sama po sebi razvidna in vedno uravnavajo naše spoznavanje, naše mišljenje.

Kaj iz tega sledi za vprašanje smrti Boga razodetja?

Najprej moramo reči, da smrt Boga filozofov more povzročiti tudi smrt Boga razodetja, ker moramo imeti vsaj neko nejasno prepričanje o Bogu že preden priznamo božje razodetje, preden sprejmemo nekaj zato, ker se je Bog razodel, zaradi njegove avtoritete.

Spoznanje utesnjenosti, nesodobnosti ali celo nevzdržnosti oblike, »plašča« razodetja in njegove razlage na podlagi zastarelih predstav o svetu in življenju in iz njih izvirajočih filozofskih nazorov, more človeka, ki ne vidi razlike med obliko in vsebino in ne vidi možnosti ločitve obojega, pripeljati do prepričanja, da je tudi Bog razodetja — mrtev.

Tretjič je mogoče, da novi plašč, v katerega je treba razodeti versko resnico in njeno razlago, ni tako prosojen za to vsebino, ki se nam v tem plašču javlja ali bi se nam naj javljala, in je zato za njeno spoznanje potrebno veliko več umskega napora, da, mogoče je celo navidezno nasprotje med obojim. In tako nastanejo težave, ki morejo nekoga prepričati o smrti Boga razodetja.

Četrtrič ne smemo pozabiti, da razodete resnice in njihove razlage usmerjajo naše življenje, ki se more naenkrat znajti v čisto spremenjenih družbenih razmerah in zato občutiti tudi neko nesoglasje med temi smernicami, kolikor jih je narekovala zgodovinsko pogojena oblika, in zahtevami spremenjenih razmer.

Končno more dejstvo razodetja samo postati problematično, ne morda toliko iz razumskih razlogov kakor iz razlogov, ki bi jih povzeli v besedi miselnost v širšem pomenu. Človek hoče biti absolutno neodvisen, samostojen, zato pa odklanja razodetje, to je spoznanja, do katerih se ni dokopal sam in katerih ne more doumeti, ampak bi jih naj enostavno sprejel zaradi božje avtoritete. Tako je na primer celo filozof Jaspers zavračal razodetje, čeprav je bil sicer »veren«.

Reči pa moramo zopet, da nikakor ni mrtev Bog razodetja, da ni nesprejemljiva podoba o Bogu, kakor nam jo nudi božje razodetje, ampak so se le preživele nekatere oblike, v katerih je razodeta resnica izražena že v sv. pismu ali pa v njenih razlagah, v teologiji. Kolikor gre za takšno dejstvo, je treba priznati, da je tako, in potem skušati resno posodobiti to obliko, ki je zgodovinsko pogojena in ima le relativno vrednost. Razvoj v območju naravnega razodetja vpliva pač na razvoj v območju nadnaravnega razodetja, kar zadeva spoznanje tega razodetja in življenje iz njega. V konstituciji 2. vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi v sedanjemu svetu je rečeno: »Novejša raziskovanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije dejansko zbujejo nova vprašanja, ki prinašajo s seboj tudi nove posledice za življenje in ki od teologov zahtevajo novih raziskovanj. Razen tega vse to teologe spodbuja, naj — ob ohranitvi metod in zahtev, ki so lastne teološki znanosti — vedno iščejo čimbolj primeren način, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa; nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali resnice, nekaj drugega pa je način, kako izraziti te resnice, seveda v istem pomenu in z isto vsebino« (62, 2).

Gotovo mnogi danes ne upoštevajo zahtev časa in tako celo oznanjevalci božjega razodetja s svojim delovanjem povzročajo smrt Boga razodetja v dušah, ki bi jim naj bili klicarji k Bogu. Naravnost tragično je, da ima napačna gorečnost za čistost nauka, napačna pravovernost takšne negativne posledice. Govorjenje o božji smrti je tako lahko opomin, je lahko klic milosti, da se poglobimo v študij sv. pisma, v našo teologijo

in prislunhemo potrebam časa ter se potrudimo, da bomo božji nauk, Boga razodetja oznanjali res v govorici našega časa, in to z besedo in življenjem. Le tako se tudi v tem pogledu ljudje ne bodo ustvarjali samo ob drami »velikega petka« v našem času.

3. Teologija božje smrti ali mrtvega Boga

Nekateri protestantski teologi gledajo na problem mrtvega Boga nekoliko drugače, kakor smo ga pokazali s katoliškega stališča. Zanje je Bog v resnici mrtev, vsaj za nekatere, za druge pa se je podoba Boga v našem času tako močno spremenila, da nima z nekdanjo podobo o Bogu skoraj nič skupnega. Eni razvijajo zato pravo »ateistično teologijo«, teologijo brez Boga, drugi pa učijo teologijo brez tradicionalnega teizma, brez tradicionalnih pogledov na Boga. K prvim prištevamo predvsem mislece, kakor so: Thomas J. Altizer, Gabriel Vahanian, William Hamilton, Paul Van Buren. Med druge pa spadajo: Dietrich Bonhoeffer, Harvey Cox, J. A. Robinson, Rudolf Bultmann in še nekateri novejši protestantski teologi. Kot početnik omenjene miselnosti sploh se navadno imenuje Dietrich Bonhoeffer. Pravi razmah pa je ta teologija doživela predvsem v Ameriki.

Thomas J. Altizer pravi naravnost, da je božja smrt zgodovinsko dejstvo, zgodovinski dogodek, ki ga ne moremo tajiti. Bog je po njegovem prepričanju umrl v našem času, v naši zgodovinski situaciji, v naši eksistenci. Kar je veljalo nekoč za sveto, za nekaj posebnega, bi naj danes popolnoma izginilo v posvetnem, v profanem. Isto se je zgodilo z Bogom kot onostranskim in svet presegajočim bitjem. Vendar je vse to dejansko globoko krščansko, saj se je zgodilo že z inkarnacijo Boga. Smrt Boga je postala resničnost v Jezusu Kristusu. Zato morejo samo kristjani razumeti smisel božje smrti, smisel božjega sestopa iz onostranosti v popolno tostranost — iz transcendence v imanenco. Bog je torej edino le Jezus. Samo takšno gledanje na Boga bi naj bilo po Altizerju v skladu z miselnostjo današnjega človeka, ki je le tostransko usmerjen in ne potrebuje Boga, kakor smo si ga nekoč zamišljali.

Gabriela Vahaniana je pretresla neiskrenost ali hinavščina ameriškega krščanstva, ki skuša opravičiti in posvetiti povsem materialistično civilizacijo v Združenih državah. Zanj je smrt Boga le bolj plod socioloških analiz, je le bolj ugotovljeno dejstvo v ameriški družbi kakor posledica spremenjenih pogledov na svet in življenje, spremenjenih nazorov današnjega človeka. Bog pa vsekakor mora biti zaradi omenjenih ugotovitev čisto nekaj drugega, kakor si ga zamišljajo ti zmaterializirani ljudje v Ameriki. Vendar v tem poudarjanju drugačnosti resničnega Boga tako pretirava, da v resnici pozna le še nekaj božanskega, nekaj božjega brez Boga.

William Hamilton zavrača Boga, ki bi naj dopolnjeval našo nepopolnost, utemeljeval našo nezadostnost, ki bi naj za nas skrbel in bi pomenil rešitev nekaterih naših problemov. Takšen Bog je po njegovem prepričanju danes v polnem pomenu mrtev. Rešitev iz te krize pa je v

Kristusu. V njem je nekaj božjega in človek more danes priti do Boga tako, da posnema Kristusa v ljubezni do sočloveka, da postane drugi Kristus v svetu in zanj. Samo tako tudi sočloveku razodevamo Boga.

Paul Van Buren izhaja iz filozofskega apriorizma, da ima lahko smisel samo spoznanje, ki ga moremo izkustveno overoviti. To overovljenje se izvrši na dva načina: ali po resničnem izkustvu ali pa samo z dejavnostjo, ki ustreza nekemu »spoznanju« in je življenjsko res učinkovita. V drugem primeru ne gre za objektivno stvarnost, ki bi izven nas bivala in bi jo naj mi odkrili. In takšno je tudi prepričanje o Bogu. Bog zato pomeni predvsem ponašanje, življenje človeka. Glavni predmet krščanstva iz istega razloga ni Bog, ampak človek ali določen način njegovega življenja. Evangeliji nimajo nobene spoznavne vrednosti, imajo le praktično vrednost. Kristus pomeni človeka, ki ga moramo s svojim življenjem uresničiti.

Iz navedenih misli teologov božje smrti ali mrtvega Boga spoznamo dokaj jasno osnovno apriorno postavko, na kateri gradijo svojo teologijo, in to je zanikanje razlike med subjektom in objektom, kar zadeva spoznavanje Boga, prepričanje o Bogu, in obenem trditev, da samo takšna filozofska osnova ustreza biblični miselnosti. Bog kot objekt izven sveta, izven človeka tako popolnoma izgine. Je samo še Bog kot razsežnost človekovega bivanja, človeške eksistence. Bog kot objektivna stvarnost, ki presega stvarstvo, kot stvarstvo presegajoče bitje bi naj bil za današnjega človeka nemogoč, brez koristi in celo nekaj škodljivega za njegovo bivanje in njegov razvoj. Prav zato pa ga je treba povzeti v razsežnost stvarstva in človeka. Samo tako ima lahko danes še svoj pomen in smisel.

Kakor vidimo, vsebuje ta teologija na neki način v sebi protislovje in pomeni v resnici istočasno s smrtjo Boga tudi smrt teologije v pravem pomenu besede.

Res pa je, da se v teologiji božje smrti ali mrtvega Boga skriva marsikatero jedro resnice. Predvsem predstavlja ta teologija popolno nasprotje povsem abstraktne in neživljenjske teologije, ki prav nič ne odgovarja na vprašanje časa in zato tudi nima nobenega vpliva na človekovo življenje, ampak naravnost podpira krščansko »shizofrenijo«. Tako tudi v tem pojavu moramo gledati božji klic k »metanoji«.

Predvsem mora teologija priznati, da je jezik, ki ga je doslej uporabljala, v marsikaterem pogledu za današnjega človeka nerazumljiv. Današnji človek ima namreč čisto drugačne predstave o svetu in življenju, kakor jih je imel človek, ki mu je predstavljal filozofija, katera je podlaga tudi še sedanji katoliški teologiji, povsem zadovoljiv svetovni nazor. Mogočen razvoj izkustvenih znanosti in tehnike nikakor ni ostal brez vpliva na človekovo miselnost, na njegove nazore o svetu in življenju, na njegovo filozofijo, na njegovo svetovnonazorsko govorico. Zato teologija nikakor ne more mimo tega dejstva.

Vprašanja v zvezi z Bogom so danes precej drugačna, kakor si jih je postavljala srednjeveški človek, ko je dosegla sholastično usmerjena teologija svoj višek in je res ustrezala potrebam tistega časa. Danes gre za mesto Boga v profanem svetu, za Boga, ki pospešuje človekovo ustvar-

jalnost, ki je porok njegove svobode, ki je mogoč kljub perečemu problemu zla, ki »ne moti zakonitosti narave« in ni »tekmeč« človekovega gospostva nad naravo.

Potrebna je globlja analiza ateizma, ker bo le tako mogla teologija svoj pozitiven nauk razvijati času primerno in se ne bo izgubljala v resignaciji, ki jo dejansko predstavlja teologija božje smrti. Ateizem ima svoje vzroke in je odgovor na določene probleme, čeprav nikakor ni nujen pojav.

Teologija mora postati življenjska veda, ki se ne bo izgubljala v abstraktnih problemih, ampak bo reševala praktična vprašanja v zvezi z resnico o Bogu in človekovem končnem namenu in smislu življenja. Teologija mora človeku posredovati odrešilno resnico in mu tudi danes pomagati priti v stik z živim Bogom. Ta Bog se namreč danes samo na drug način javlja človeku, kakor se je javljal nekoč, oziroma človek prihaja z njim v stik po nekoliko drugače speljanih potih, kakor je prihajal včasih. Milost predpostavlja naravo, ki pa jo določuje zgodovinskost v najširšem pomenu besede.

Vse to, kar smo rekli, pa zahteva končno od teologije, da iskreno prizna najtesnejšo zvezo med naravnim in nadnaravnim razodetjem ter njuno medsebojno odvisnost, kar zadeva spoznanje in življenje, ki je od obojega razodetja odvisno. Kakor je ta zveza jasno izražena v resnični inkarnaciji božje besede, kakor jo najdemo v sv. pismu, tako jo mora upoštevati Cerkev in še posebej teologija, saj je le tako omogočeno vedno globlje spoznanje božje resnice in tudi sodobno in odrešilno oznanjevanje te resnice v vsakem času z ene strani, z druge pa življenje iz iste resnice.

Sklepne misli

Gotovo je vprašanje božje smrti ali mrtvega Boga eno izmed perečih vprašanj našega časa. Mimo tega vprašanja nikakor ne moremo iti zmagoslavno z nekim omalovaževanjem ali celo prezirom, ampak se moramo ob njem resno ustaviti. To smo skušali storiti tudi v tej kratki razpravi.

Spoznali smo nekatere objektivne in subjektivne težave, ki so danes v mnogih ljudeh povzročile smrt Boga. Seznanili pa smo se tudi z miselnostjo, ki prihaja do izraza v tako imenovani teologiji božje smrti. Istočasno smo pokazali, koliko je Bog v resnici mrtev, nujno mrtev, oziroma, kaj je dejansko mrtvo. Videli smo, da so le nekatere poteze na podobi Boga, ki jih je treba nadomestiti z drugimi, poteze, ki so pač zgodovinsko pogojene, pa naj gre za Boga metafizike, filozofov ali za Boga razodetja. In tako se nam je dejstvo resnične božje smrti v zvezi z ustreznimi nazori mislecev in teologov pokazalo kot opomin, kot klic, da naj resno preverimo svoje nazore o Bogu in odstranimo iz njih vse, kar predstavlja usedlino preživelih, premaganih pogledov na svet in človeka, ker bodo le potem mogli tudi ljudje našega časa priti v stik z živim Bogom. Bog sam namreč nikakor ni mrtev in tudi misel nanj in težnja po njem nista mrtvi, kar najbrž indirektno dokazuje celo množično in izrečno pisanje o božji smrti.

Današnji pogledi dogmatične teologije na zakrament svete birme*

Anton Strle

QUID EST NOVI IN THEOLOGIA SACRAMENTI CONFIRMATIONIS?

Summarium: Hodie in praxi pastorizationis multoties de congrua aetate confirmandorum disceptatur. At responsio opportuna dari non potest sine cognitione eorum, quae praesertim tempore recentiore in theologia dogmatica de sacramento confirmationis pertractantur et quorum conspectus inditica esse haec elucubratio nostra.

I. Relatio inter confirmationem ex una parte et maturitatem christianam atque apostolatam ex altera parte: Confirmatio confert istam maturitatem solummodo sub respectu »ontologico«, inquantum nempe secumfert plenitudinem Spiritus Sancti, minime vero maturitatem morale et psychologiam; primum fundamentum apostolatus, ad quem omnis homo christianus obligatur, iam receptione baptismi (et mandato caritatis) ponitur, ut tam lucide etiam ex doctrina Vat. II sequitur.

II. Sensus profundior confirmationis eiusque gratia specialis magis determinatur: Non sufficit loqui de »perfectione baptismi« et de »augmento gratiae baptismalis«. Confirmatio considerari debet in luce historiae salutis. In ista luce missio Spiritus Sancti die Pentecostes »confirmatio primordialis« (primae et) universalis Ecclesiae dici potest; sacramento confirmationis autem haec missio Spiritus Sancti ad singulos christianos extenditur atque per saecula subsequencia historiae salutis praesens redditur. Et gratia specifica confirmationis est »traditio Spiritus Sanctus« (cf. H. Mühlen!). Hoc sacramento continuitas totius Ecclesiae (et singulorum christianorum) cum Jesu Nazareno, (essentialiter et non tantummodo accidentaliter) uncto a Spiritu Sancto, realizatur et unctio Jesu singulis membris sacramentaliter communicatur — hoc modo tota Ecclesia, ab Episcopis usque ad ultimum christifidelem, ut uncta a Spiritu Sancto in visibilitate historica manifestatur. Quae historicitas et continuitas unctionis Jesu in tota Ecclesia est sensus proprius confirmationis.

III. Quaestio de congrua aetate ad sacramentum confirmationis recipiendum: Post brevem delineationem historicarum rationes (ex theologia dogmatica sumptae) pro confirmatione in prima aetate puerili conferenda allegantur (cf. A. Adam, A. Gügler, E. Ruffini, G. Delcuve!), quamquam etiam »oeconomia sacramentorum« in suo iure manet, ita ut ob (et solummodo) particulares condiciones utiliter liceat collationem sacramenti confirmationis ad aetatem differre maturiorem.

IV. Conclusiones: Attentio dirigitur ad quaestionem, quae gravior est quaestio de congrua aetate ad confirmationem dispensandam. Et haec quaestio est baptismus infantium, quorum parentes non credunt, sed solummodo ex consuetudine et »traditione« liberos suos baptizari cupiunt. Quid faciendum, si nulla probabilitas vera adest de educatione christiana istorum infantium? Maiorem tristitiam quam numerus »paganorum confirmatorum« nobis afferre debent »pagani baptizati«. Hic maxime praxis pastoralis non amplius debet sequi »consuetudinem saecularem«, hic »aggiornamento« quam maxime necessarium est, multo magis quam aetas confirmationis differenda.

* Razprava je bila prvotno napisana za »Cerkev v sedanjem svetu«. A bila je oddana prepozno, tako da je zanjo zmanjkalo prostora. Vendar odpira vprašanja, ki so za pastoracijo pri nas nemalo važna. Če je daljša že zaradi tega, ker skuša poseči globlje, ni s tem rečeno, da je pisana samo za teoretične, ne pa za praktične dušne pastirje.

Nekaj literature

- Adam A., Das Sakrament der Firmung nach dem hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1958.
— Firmung und Seelsorge, Düsseldorf 1959.
- Anciaux P., Sacrement et Vie, Fondements et orientations du renouveau de la pastorale des sacrements, Casterman-Tournai 1967.
- Daniélou J.-du Charlat Régine, La catéchèse aux premiers siècles, Fayard-Mame, Paris 1968.
- Delcuve G., Une nécessité pour l'efficacité normale de la formation religieuse, v: Lumen vitae 5 (1950) 322—350.
— La confirmation est-elle le sacrement de l'apostolat? v: Lumen vitae 17 (1962) 293—332.
- de la Potterie I.-Lyonnet St., La vie selon l'Esprit, condition du chrétien, Cerf, Paris 1965.
- Dujarier M., Die Patenschaft, v: Concilium 3 (1967) 105—107.
- Fransen P., Firmung, v: LThK IV² (1960) 145—152.
— Erwägungen über das Firmalter, v: ZkTh 84 (1962) 404—426.
— Firmung, v: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis II (Frbg.-Basel-Wien 1968) 33—45.
- Hurley M., Was könnten die katholischen Christen in der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen? v: Concilium 3 (1967) 274—278.
- Klostermann F., Das christliche Apostolat, Innsbruck—Wien—München 1962.
- Lécuyer J., La confirmation chez les Pères, v: Maison-Dieu n. 54 (1958) 23—52.
— L'Enfant baptisé dans la foi de l'Église, v: Maison-Dieu n. 89 (1967) 21—37.
- Mostaza Rodrigéz A., Der Spender der Firmung, v: Concilium 4 (1968) 274—278.
- Mühlen H., Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi. Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erneuerung der Theologie der Firmung nach dem Vaticanum II, v: Theologie und Glaube 57 (1967) 263—286.
— Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen,² München—Paderborn—Wien 1967.
- Philips Msgr. G., Pour un christianisme adulte, Casterman, Tournai 1963.
— L'Église et son Mystère au deuxième Concile du Vatican, t. I + II. Paris 1968.
- Ruffini E., Die Frage des Firmalters, v: Concilium 4 (1968) 578—581.
- Srebrnič J., škof, Sv. krštenje i sv. potvrda kao sakramenti Katoličke akcije, Sarajevo 1939.
- Winklhofer Al., Kirche in den Sakramenten, J. Knecht, Frankfurt a. Main 1968.
Več avtorjev odgovarja na vprašanje o starosti za birmo v članku »Um den rechten Zeitpunkt der Firmungsspendung«, v: Diakonia 1 (1966) 285—291.

Tale sestavek naj bi pregledno podal stanje današnje dogmatične teologije, kar zadeva »birmo v njeni povezanosti s krstom«, v njenem značaju »sakramenta krščanske odraslosti ali posvečenja za laiški apostolat in podobno«. Tako je bila izražena želja.

Ker se je pri razpravljanju o birmi tako in tako treba neprestano ozirati na njen odnos do krsta (manj smo pozorni na njeno povezanost z obhajanjem sv. evharistije), zato temu ni treba posvečati posebnega odstavka v okviru celotnega razpravljanja.

Začeli bomo s tistimi vidiki birme, ki vsaj na prvi pogled najbolj kričijo po tem, da bi birmo ne prejemale otroci, ki nimajo naravnih pogojev — milost namreč predpostavlja naravo — za spolnjevanje nalog, združenih s prejemom

birme; prejeli naj bi jo namreč mladostniki, ki morejo že jasno vedeti, za kaj pri birmi sploh gre.

Na drugem mestu se bomo vprašali, kaj je pravzaprav najbolj specifična milost birme.

Nato bo prišlo na vrsto vprašanje o starosti za prejem birme, tisto torej, kar se danes ponekod zdi kakor nekakšna čudežna pokrajina, kjer je skoraj gotovo mogoče najti najbolj učinkovito sredstvo za ozdravljenje pastorizacije.

Ob koncu bomo mogli napraviti še nekoliko globalnega razgleda na celotno problematiko birme pod dogmatično-teološkim in pastoralnim vidikom.

I. BIRMA KOT »ZAKRAMENT ODRASLOSTI« IN »POSVEČENJA ZA APOSTOLAT«

1. Birma kot zakrament odraslosti

Neredko se srečamo s trditvijo, da je birma zakrament krščanske odraslosti ali doraslosti oziroma zrelosti.¹ Koliko ta označba za birmo v resnici velja? Če naj odgovorimo na to vprašanje, moramo pogledati najprej, kaj pomeni doraslost ali zrelost kristjana kot kristjana.

Znani koncilski teolog Mgr. G. Philips, ki je napisal kar posebno knjigo o »odraslem krščanstvu«,² pravi: Odraslega imenujemo tistega človeka, ki »razpolaga« s samim seboj, s svojo lastno osebo; ki je dovolj razvit, da uveljavlja svojo lastno odgovornost in je sposoben jemati nase svoj delež pri delu, kakršno je naloženo človeštvu. Za odraslost se pri človeku podstavlja ravnotežje sil in zdrava, razsvetljena sodba. Odrasli ali zreli ljudje sodelujejo pri posredovanju življenja in pri delu za napredek človeške blaginje tako v njeni družbeni razsežnosti kakor tudi v zgodovinskem redu. Delo odraslega človeka koristi in služi okolici; sadovi njegove pridnosti množijo bogastvo snovnih in duhovnih dobrin, katere naj sedanji rod izroči jutrišnjemu rodu. Za uresničevanje tega namena je potrebno, da človek doseže neko zrelost, ne le telesno, marveč tudi duševno zrelost, neko zrelost spoznavanja, presojanja in tudi čustvovanja.³

Vse to je treba prenesti na krščansko življenje iz vere v Kristusovo skrivnost, ki se ponavzočuje in deluje v Cerkvi in po Cerkvi in svetu in za svet, pa bomo videli, kaj je »krščanska odraslost ali zrelost«.

Če sploh kdaj govorimo o birmi kot »zakramentu krščanske odraslosti ali zrelosti«, moramo imeti pred očmi tisto odraslost ali zrelost, ki se najprej in v prvi vrsti nanaša na vero kot začetek, temelj in korenino vsega krščanskega življenja.⁴ Gre torej za takšno »zrelo vero«, o kakršni govori tudi 2. vatikanski koncil kot o nečem, za kar si je treba z vso močjo prizadevati, ker bo Cerkev svoje odreditveno poslanstvo sredi človeške družbe samo tako mogla dejansko spolnjevati: »Naloga Cerkve je namreč, da Boga Očeta in njegovega Sina napravlja navzočega in tako rekoč vidnega s tem, da se ob vodstvu Svetega Duha neprestano prenavlja in očiščuje. To se dosega predvsem s pričevanjem žive in zrele vere,

¹ Prim. Adam, Firmung 78—81. — Navajam okrajšano, ker je iz spre-
daj navedene literature mogoče hitro najti podrobnejše podatke.

² Philips, Pour un christianisme adulte, obsega 262 str.

³ Philips, n. d. 27.

⁴ Denz. 801.

to je vere, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati.«⁵

Ali je sv. birma zakrament takšne krščanske zrelosti ali odraslosti? Odgovoriti moramo: Je in ni! V nekem pogledu je, v drugem pogledu pa nikakor ne. — Birma je, kakor vemo in kakor bomo pozneje še nekoliko natančneje opredelili, vedno zvezana s posebno podelitvijo Svetega Duha, s takšno podelitvijo, ki pomeni dovršitev krstne podelitve Svetega Duha in zaradi katere se birma ravno imenuje »confirmatio« (= potrditev), to se pravi »potrditev« in okrepitev tega, kar nam podeli že krst.⁶ Vendar pa kakšna odraslost ostane najprej odraslost le v nadnaravno-ontološkem, lahko bi rekli tudi dogmatičnem redu. Habitualno in nekako v kali so v veljavno birmanem kristjanu podana že vsa nadnaravna počela za krščansko življenje, in sicer tudi v pogledu na apostolat, h kateremu je kot ud živega Kristusovega telesa poklican vsak kristjan. V tem pogledu je birmo v resnici mogoče imenovati »zakrament krščanske odraslosti ali zrelosti«.

Vse kaj drugega pa je, če pri besedi »odraslost« mislimo na zavestno, psihološko odraslost ali zrelost, dejansko (ne le habitualno) usposobljenost za polnost pristojnosti in odgovornosti kakega uda Cerkve. V tem pogledu birme sploh ni mogoče imenovati zakrament krščanske odraslosti ali zrelosti. Saj birma za takšno odraslost podeli le nekakšne nadnaravne kali, tako rekoč spēče nadnaravne moči, ki pa jih je treba šele polagoma in z naporom uresničevati in razvijati. Krščanska odraslost ali zrelost v tem pomenu je le cilj, ki ga mora birmanec — ob neprestani pomoči dejanske milosti in torej Svetega Duha samega ter ob stalni podpori s strani soudov Kristusovega skrivnostnega telesa — z nenehnim lastnim prizadevanjem šele doseči in si ga tudi še potem vedno znova »osvajati«. Koncil naroča posebej duhovnikom, naj skrbijo za to, »da ljudi vzgojijo v zrele kristjane«, kar je po besedah koncila važnejše kakor pa »še tako lepi obredi ali še tako cvetoča društva« (D 6, 2)

Skratka: O birmi kot zakramentu krščanske odraslosti ali zrelosti moremo govoriti le tedaj, če takšne odraslosti in zrelosti ne pojmujeemo v perspektivi subjektivnega, marveč objektivnega posvečenja.⁷ Birmani človek namreč v primerjavi s samó krščenim postane kvalificiran ud Cerkve,⁸ ker po nauku koncila vernike »zakrament birme popolneje zveže s Cerkvijo, jih obogati s posebno močjo Svetega Duha in jim tako nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in z dejanjem razširjajo in branijo vero« (C 11, 1). A to je samo po sebi le še objektivno posvečenje. Če mislimo na subjektivno posvečenje in subjektivno duhovno⁹ ali krščansko odraslost ali zrelost, tedaj moramo reči,

⁵ CS 21, 5; prim. tudi LA 29, 6; M 21, 1; D 6, 2; 15, 2; KV 2; CS 55.

⁶ Izraz »confirmatio« se prvič pojavi na koncilu v Riezu, l. 439; o tem glej Handbuch theologischer Grundbegriffe (okr. HThGr) I (München 1962) 384.

⁷ Prim. Ruffini 580.

⁸ Tako se izraža Philips, Christianisme 60.

⁹ »Duhovno« v krščanskem izražanju ne pomeni nasprotja do »materialnega«, kakor mnogi napak mislijo. »Duhovni« človek je vsakdo, ki živi iz vere v Kristusa in iz njegovega, tj. božjega Duha (prim. Gal 6, 1; Rimlj 8, 5). Seveda pa more in mora táko življenje zoreti. Prim. o tem Th. Filthaut, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen, Freiburg-Basel-Wien 1968, 46; Winklhofer 140 s.

da je birma le objektivni, nadnaravno-ontološki temelj za takšno odraslost in zrelost. Dosega subjektivne zrelosti krščanskega življenja pa je naloga vsega življenja in zanjo je kar največjega pomena zlasti občestveno obhajanje sv. evharistije, ki bi jo mogli bolj kakor pa kateri koli drugi zakrament imenovati zakrament »zorenja« krščanskega človeka. »Zorenja« in ne »zrelosti«! Saj smo vendar tudi kot kristjani še vedno tudi biološka bitja, ki šele polagoma rastejo in zorijo, in sicer zorijo tudi v »duhovnem« pogledu, res kot kristjani, čeprav je med fizično-telesno rastjo in zorenjem z ene strani ter »duhovno« rastjo in zorenjem z druge strani le analogija. Sv. Pavel npr. se dobro zaveda, da krščanska zrelost ne more biti nekaj, kar bi v sedanjem življenju — na ravni časa in zgodovinskosti — moglo biti doseženo z enkratnim dejanjem, pa naj bi bil to tudi zakrament (saj so vendar zakramenti le za čas »potovanja«). Šele prizadevati se je s pomočjo milosti treba, »da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove; da ne bomo več nedoletni otroci« (Ef 4, 12—14).¹⁰

2. Birma in apostolat

Ne le v dobi Pija XI., ki je uvedel apostolat katoliške akcije (apostolat laikov je vedno obstajal), in nato v dobi Pija XII., je bilo mogoče brati in slišati trditev, da je birma zakrament laiškega apostolata ali »posvečenja za apostolat« ali »zakrament katoliške akcije.«¹¹ Že skoraj takoj po 1. vatikanskem cerkvenem zboru je npr. znani nemški dogmatik S. H. Oswald zapisal trditev, da je birma zakrament laiškega apostolata in laiškega duhovništva.¹² Pa tudi še pred komaj 10 leti je v ugledni teološki publikaciji E. Haensli zapisal: »Birma polaga temelje laškemu duhovništvu in laškemu apostolatu.«¹³

V samih dokumentih cerkvenega učiteljstva, ne izvzemši Pija XI. in Pija XII., nikoli ne beremo trditve, da bi bila ravno birma in samo birma temelj za laiški apostolat (bolje: apostolat laikov), kaj šele da bi birma pomenila nekak mandat ali izrečno poklicanost k »posebnemu« apostolatu katoliške akcije. Ta zadnja trditev je šla še posebno predaleč. Zato se je Piju XII. zdelo potrebno, da je na laškem kongresu 14. oktobra 1951 jasno poudaril: Vsi kristjani so poklicani k apostolatu v širokem pomenu, tj. k »splošnemu« apostolatu, in ta dolžnost je v Cerkvi vedno obstajala; niso pa vsi poklicani k »posebnemu« apostolatu, kakršen je zvezan z imenom »katoliške akcije.«¹⁴

¹⁰ Drugi vatikanski koncil govori o zrelosti mladih ljudi (KV 2), bogoslovcev (B 10, 3; 12), duhovnikov (D 15, 2), kristjanov sploh (D 6, 2).

¹¹ Pri nas je krški škof dr. J. Srebrnič v tem duhu napisal v literaturi navedeno knjigo. Vendar se je držal nauka cerkv. učiteljstva, ki v svojih dokumentih nikoli ne trdi, da bi samo birma bila zakrament krščanskega apostolata.

¹² Navaja Adam, Firmung 75.

¹³ E. Haensli, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 475.

¹⁴ Glej Adam, Firmung 77. Tu navaja R. Graberja, ki je trdil, da birma sedaj nekako razveže, kar je bilo prej še »zvezano« (ligatum).

3. Nauk 2. vatikanskega koncila o temeljih apostolata

Kaj pa 2. vatikanski cerkveni zbor? Ali v svojem nauku, kolikor se nanaša na laiški apostolat, pripisuje birmi takšno pomembnost, da smo pri katehezi in sploh pri oznanjevanju upravičeni govoriti o birmi kot »zakramentu posvečenja za apostolat«?

V čl. 33 dogmatične konstitucije o Cerkvi podaja koncil nekakšno definicijo ali vsaj opis apostolata (laikov): »Apostolat je deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve in za ta apostolat jih je vse Gospod določil s krstom in z birmo. Zakramenti, zlasti sveta evharistija, pa podeljujejo in hranijo tisto ljubezen do Boga in do ljudi, ki je duša vsega apostolata« (C 33, 2). Temelj za krščanski apostolat je torej že krst sam, birma pa ta temelj še spopolni. — Že prej je koncil to povedal v drugačni miselni zvezi, ko pravi: »Verniki, s krstom včlenjeni v Cerkev, so z neizbrisnim znamenjem določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerajeni v božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga« (C 11, 1). Napačno bi torej bilo, če bi pri katehezi o zakramentu sv. birme trdili, da bomo »zdaj govorili o zakramentu apostolata laikov«, kakor da zgolj krščeni človek še ni bil na noben način poklican k takšnemu apostolatu. K pričevanju vere — kar je najbolj bistvena prvina krščanskega apostolata — smo po izrečnem nauku koncila poklicani že na temelju samega krsta. Pač pa birma vernikom »nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in z dejanjem razširjajo in branijo vero«, in sicer zaradi tega, ker jih »zakrament birme popolneje zveže s Cerkvijo in jih obogati s posebno močjo Svetega Duha« (C 11, 1).

Če pomislimo na to, da nas že krst včleni v Kristusa, v njegovo skrivnostno telo, je dovolj jasno, da smo za apostolat določeni že s krstom, ne šele z birmo. Z ozirom na to pravi koncil: »Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, marveč je obenem z življenjem telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako tudi v Kristusovem telesu, ki je Cerkev, prejema vse telo rast po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu. Celo taka je v tem telesu povezava in skladje udov (prim. Ef 4, 16), da je treba reči o udu, ki ne prispeva po svojih močeh k rasti telesa, da ni ne Cerkvi ne sebi v prid« (LA 2, 1). »Laiki imajo dolžnost in pravico do apostolata že zaradi svojega združenja s Kristusom-Glavom. Gospod sam pa jih določa za apostolat, ker so vcepljeni po krstu v Kristusovo skrivnostno telo« (LA 3, 1). Seveda pa je tudi tukaj dostavljeno, da se ta določenost vernikov za apostolat še dovrši z birmo, pri kateri so »okrepljeni z močjo Svetega Duha« (LA 3, 1).

Gotovo pa je temelj apostolata razen zakramentov krsta in birme tudi že »zapoved ljubezni, ki je največja zapoved« in ki »sili vse kristjane, naj se trudijo za božjo slavo, ki se razodeva v prihodu božjega kraljestva, in za večno življenje vseh ljudi, da spoznajo edinega pravega Boga in katerega je poslal, Jezusa Kristusa (prim. Jan 17, 3)« (LA 3, 2).¹⁵ V nekem smislu pa je ljubezen sploh najgloblja korenina apostolata (prim. LA 8, 1).

¹⁵ Mesto prevajam v skladu z izvirnikom nekoliko drugače, kakor je v našem prvem prevodu iz l. 1966.

S prav istim gledanjem na apostolat in na njegove »korenine« se srečamo v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve; le da pridemo tu v nekaterih pogledih lahko do še večje jasnosti. Ker je po nauku dogmatične konstitucije o Cerkvi vsa Cerkev misijonarska (C 17), je že iz tega razumljivo, da so »vsi verniki kot udje živega Kristusa, v katerega so včlenjeni in po katerem so upodobljeni po krstu kakor tudi po birmi in evharistiji, dolžni sodelovati pri rasti in širjenju Kristusovega telesa, da bi ga čimprej privedli do polnosti (Ef 4, 13)« (M 36, 1).¹⁶ Po nauku odloka o misijonski dejavnosti Cerkve je že krst zakrament, ki človeka določa za apostolat. Birma pa to poklicanost k apostolatu še globlje utemelji. »Kjerkoli kristjani živijo, morajo z zgledom življenja in s pričevanjem besede novega človeka, ki so ga oblekli s krstom, in moč Svetega Duha, s katerim so bili pri birmi okrepljeni, tako razodeti, da bodo drugi videli njihova dobra dela in slavili Očeta (prim. Mt 5, 16) ter v večji polnosti spoznali pravi smisel človeškega življenja in vse obsegajočo povezanost človeškega občestva« (M 11, 2).

Odlok gre še dalje in izrečno uči, da so k apostolatu poklicani celo katehumeni, ki niti krsta niso prejeli, kaj šele birmo: »Ker pa je življenje Cerkve apostolsko, naj se katehumeni tudi naučijo, da bodo s pričevanjem življenja in z izpovedovanjem vere dejavno sodelovali pri oznanjevanju blagovesti in pri graditvi Cerkve« (M 14, 4).

Že otroci poklicani k apostolatu

Tisti, ki se potegujejo za to, da bi bila birma preložena na poznejšo dobo starosti prejemnikov, bi še posebno morali pretehtati trditev, da je »birma temelj laiškega apostolata« ali celo »zakrament za (laiški) apostolat«. Saj bi s takimi trditvami prišli kaj hitro v nasprotje ne le z že navedenim naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora glede zakramentalnih osnov apostolata, ampak še prav posebno s ponovno trditvijo koncila, da je »z vzgojo za apostolat treba začeti že s prvim otroškim poukom... V družini je naloga staršev, da začno že od detinstva pripravljati otroke na spoznavanje božje ljubezni do vseh ljudi. Postopoma naj jih zlasti z zgledom učijo skrbeti za telesne in duhovne potrebe bližnjega. Celotna družina in njeno skupno življenje naj postane nekakšna šola apostolata« (LA 30, 1. 2). »Tudi otroci« — koncil nikakor ne misli, da bi morali biti prej že birmani — »imajo svoj lastni način apostolskega delovanja. Po svojih močeh so prave žive priče za Kristusa med sovrstniki« (LA 12, 4). In »tisti, ki so odgovorni za krščansko vzgojo, imajo tudi dolžnost vzgajati za apostolat« (LA 30, 1).

»Laiški« apostolat

Da ne bi mešali pojmov, je prav, da se spomnimo še na nekaj, kar je na prvi pogled le formalnega značaja, a nam more v resnici zamegliti jasno pojmovanje apostolata »laikov« v odnosu do apostolata tistih

¹⁶ Tudi tu prevajam nekoliko drugače, kakor je bilo prevedeno v natisnjem prevodu. To velja tudi za nekatera nadaljnja mesta iz koncilskih dokumentov.

kristjanov, ki niso »laiki«: O birmi še posebno ne moremo reči, da bi bila specifični zakrament **laiškega** apostolata, kolikor se takšen apostolat po svoji naravi razlikuje od »duhovniškega«, v mašniškem posvečenju utemeljenega, ali pa od »redovniškega«, v redovnih zaobljubah osnovanega apostolata. Saj vendar birma ne podeli ničesar takega, kar bi bilo specifično laiškega, in ne postavlja temelja za kak laiški stan v Cerkvi, kakor to stori zakrament sv. reda kot osnova za hierarhični stan. V tem pogledu bi nas že prvotna notranja in zunanja bližina, ki jo ima birma do krsta, morala napraviti previdne, ko gre za označevanje odnosa zakramenta sv. birme do apostolata. Dalje nam je tudi znano, da se prejem zakramenta sv. birme zahteva za vsakogar, ki hoče biti posvečen za duhovnika. Torej ne more biti vprašanja: ali birmani laik ali duhovnik, kajti tudi duhovnik mora biti birman in njegov apostolat, kolikor gre za navsezadnje najosnovnejši apostolat sploh, to se pravi za apostolat osebnega krščanskega življenja, ima svoje temelje v krstu in birmi in seveda v »Kristusovi postavi« ljubezni (prim. Gal 6, 2; Vat. L 8, 1). V mašniškem posvečenju je podana osnova le za duhovnikov »hierarhični« apostolat. Glede »osebnega« apostolata krščanskega življenja pa tudi duhovnik živi iz korenin krsta in birme in je v tem pogledu skupaj z »laiki« enakovreden ud božjega ljudstva in Kristusovega skrivnostnega telesa, vernik med »navadnimi« verniki.¹⁷ Mutatis mutandis velja to tudi za škofe, kakor je dejal vernikom sv. Avguštin, katerega navaja koncil: »Za vas sem škof, z vami sem kristjan. Ono je ime dolžnosti, to milosti; ono je ime nevarnosti, to zveličanja« (C 32, 3). Seveda pa more duhovnik, če se zvesto odziva posebni poklicanosti, s katero ga je obdaril Bog, ravno v svoji duhovniški službi še posebno razviti vse tisto, kar mu je bilo podarjeno s krstom in birmo.

* * *

Že kratko razmišljanje o razmerju med birmo in apostolatom nam torej pokaže tole: Birma reš podeljuje posebno notranjo — toda samo po sebi le v kali podano — usposobljenost za apostolat in obenem nalaga dolžnost izvrševanja apostolata. Z birmo namreč postane kristjan še bolj Kristusova lastnina, še bolj in še globlje upodobljen po Kristusu (ontološko, nikakor pa ne nujno tudi že moralno, v dejanskem izvrševanju kreposti) ter včlenjen v Kristusa, duhovnika, preroka in kralja, hkrati s tem pa tudi globlje včlenjen v duhovniško, preroško in kraljevsko Cerkev.¹⁸ Nikakor ni birma prvi in edini temelj za apostolat, kaj šele

¹⁷ Prim. Klostermann 504—507; prim. isti v: LThK 2 Vat. II (1967) 610—614.

¹⁸ Prim. hvalospev pri krizmeni maši na veliki četrtek. Pri izrazu »pre-roški« seveda ne smemo misliti na kako napovedovanje prihodnjih dogodkov, saj že pri hebrejskih prerokih ni to njihova bistvena naloga, čeprav so tudi napovedovali prihodnjega Mesija. Kristjan sicer v nekem pogledu tudi nekaj »napoveduje«, namreč popolno uresničenje božjega kraljestva v eshatološki prihodnosti. A bistveno za preroštvo je to, kar pravi Congar: »Z besedo pre-roški obsegamo vse dejavnosti spoznavanja in izražanja... Vse dejavnosti Cerkve, kar jo v Cerkvi prebudi Sveti Duh in po kateri spoznava Cerkev Boga

za »laiški« apostolat, torej tudi ne prvi in edini zakrament »posvečenja za apostolat«. Prvi zakrament »posvečenja za apostolat« bi prej mogli imenovati že krst. Najbolj bistveni apostolat, tj. apostolat krščanskega življenja, je namreč osnovan že v krstu. Kajti že s krstom je kristjanu dan ne le zunanji in moralni, marveč tudi in predvsem notranji, v krščanski biti osnovani imperativ glede apostolata, notranji bitni poziv k apostolatu. Že v krstni upodobitvi po Kristusu in v krstni vcepitvi v Kristusa-Glavo je najgloblji razlog, zakaj naj se kristjan kot krščeni človek udeležuje Kristusovega poslanstva, izvrševanega v Cerkvi kot Kristusovem zakramentu; zakaj naj napravi Kristusovo delo in poslanstvo za svoje delo, za svojo nalogo, za svojo skrb in prizadevanje; zakaj naj bo usmerjen na božje kraljestvo, na božjo čast, na spoznavanje in poveljevanje božjega veličastva, na ljubezen do Boga in na službo Bogu in seveda — neločljivo — na službo bližnjemu (prim. 1 Pet 2, 5—9; Raz 1, 5; 5, 10; 20, 6; 22, 3 ss).¹⁹

Le v zelo omejenem smislu moremo birmo imenovati »zakrament laiškega apostolata«, poudarja F. Klostermann po pravici. Nikakor, pravi, ne bi smeli teh izrazov uporabljati tako, kakor da bi bil apostolat sploh ali celo laiški apostolat utemeljen le v birmi. Pač pa birma na poseben način kaže in usmerja — po posebni podaritvi Svetega Duha tudi usposablja — »za apostolat v javnosti, tudi na področju svetne javnosti«. ²⁰ Pomisliti moramo na to, da se je krst prvotno delil redno le odraslim in da je že sam po sebi pomenil podelitev naloge, ki jo je krščeneec dobil s tem, da je postal ud duhovniškega ljudstva z njegovim preroškim, ²¹ kraljevskim in duhovniškim poslanstvom. Kraljevsko duhovništvo naj bi krščeni takoj izvrševal. Za to ni bila potrebna še posebna pooblastitev in naročilo. Glede tega, kar je bilo vsebovano že v krstni milosti in v nalogi, katera je bila vsebovana že v krstu, je birma sicer res neko novo naročilo in tako rekoč nova pooblastitev za apostolat; vendar pa gre tukaj tudi za zagotovitev in za aktualizacijo tega, kar je bilo vsebljeno že v krstu — za okrepitev in utrditev tiste nadnaravne usposobljenosti in tiste naloge, ki je bila vključena že v prejemu krstne milosti. ²²

in širi spoznavanje o Bogu in o njegovem milostnem sklepu, in sicer v času potovanja, ko še nismo pri Gospodu. Preroška naloga, vzeta tako široko, obsega mistično spoznavanje in naznanjanje bodočnosti in preroško razlaganje tega, kar se odvija v času, pa tudi dejavnosti učenja kot takega«: Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1953, 367.*

¹⁹ Glej Klostermann 502; tudi 333—335; dalje H. Mühlen, v *Theologie u. Glaube 1967, 284*; B. Durst, *Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen, Rottenburg a. N. 1960, 124; C 10, 1; LA 7.*

²⁰ Klostermann 506 s; isti v *LThK 2 Vat. II, 608 s.* Tudi A. Winkhofer 141 s izrečno trdi, da ne moremo birme kar tako označiti kot zakrament krščanske odraslosti, kakor je to npr. formuliral Matth. Laros in kakor to odklanja tudi A. Adam. Podobno velja glede apostolata; pri birmi gre za okrepitev in utrditev ne ravno kristjanove vere, kakor včasih slišimo, marveč za »okrepitev« krstne milosti s posebno podelitvijo Svetega Duha, s tem pa seveda tudi za zagotovitev polnejše aktualizacije tistih nalog, h katerim kliče prejemnika že sam krst.

²¹ Prim. Winkhofer 139 s.

²² Prim. Winkhofer 140.

II. SMISEL BIRME IN POSEBNA MILOST BIRME

Kaj je dogmatično-teološko posebni smisel birme in posebna milost birme v primerjavi z drugimi zakramenti in posebej v primerjavi s krstom? V odgovor na to vprašanje tukaj ne bomo zahajali v podrobnosti, ampak bomo podali le bolj shematično sliko pojmovanja, kakršno se je glede specifičnega smisla birme hotelo uveljaviti po tridentinskem koncilu zlasti v dobi razsvetljenstva, a je nato spet našlo pot k pravim virom: k sv. pismu in k patrističnemu ter liturgičnemu izročilu, ki je bolj ali manj zavestno obvladovalo tudi še predtridentinsko teologijo.

1. Razsvetljenske težnje

Že deloma pred tridentinskim cerkvenim zborom se je v času uveljavljanja reformacije pri nekaterih katoliških teologih pojavljala takšna razlaga bistvenega učinka birme, da je bilo pravo pojmovanje birme naravnost ogroženo. Nehote so se namreč ti teologi nalezli nečesa od pojmovanja protestantov, ki so v svoji »Konfirmation« gledali le potrditev vere ali potrditev krstnih obljub oziroma krstne zaveze z Bogom, potrditev, ki jo je kristjan izvršil potem, ko je prej prestal preskušnjo verovanja.^{22a} »Rimski katekizem«²³ je sicer birmi spet dal sijaj, ki ga je imela nekdam. Toda teologi cerkvenega razsvetljenstva so v veliki meri šli mimo Rimskega katekizma, ki je večinoma izvrsten, in so zakrament sv. birme nemalo razvrednotili. Govorili so o birmi tako, kakor da bi šlo pri njej v prvi vrsti za nekakšno psihološko sredstvo spodbude, za sredstvo, ki naj v versko-nravni zavesti mladostnika napravi trajen vtis in naj tako prispeva k okrepitvi npravne popolnosti.²⁴ V središču katehetovega prizadevanja za pripravo mladih kristjanov na birmo stoji po takšnem gledanju ne Sveti Duh, ki podeljuje milost, ampak človek s svojim teženjem po npravni popolnosti.

Ne bomo sicer mogli trditi, da so tedaj nastopile že popolne zmote glede bistva birme; a priznati je treba, da so bila težišča vse preveč preložena na obrobne strani birme. Zlasti v območju nemško govorečih dežel, pravi A. Adam, se je v neredke katekizme in tudi v teološke knjige vgnezdilo skrivljeno in zatemnjeno pojmovanje birme ali vsaj nevarnost za to. Razsvetljensko usmerjeni katekizmi npr. izrečno govore o tem, da »potrditev«, za katero pri birmi gre, daje tako Bog kakor škof; pa tudi birmanec sam »potrjuje« svojo vero pred cerkvenim občestvom. S tem seveda nujno zbledi misel na Svetega Duha, ki je tisti, kateri pri birmi v resnici »potrjuje«, krepi in posvečuje, čeprav seveda ne dela tega brez človekovega sodelovanja, naj bo to pri samem prejemu birme ali pa pozneje, ko gre za to, da človek živi iz tega, kar je pri birmi prejel.²⁵ V zvezi s takšnim pojmovanjem birme je bilo tudi precej vzodeno pojmovanje posvečujoče milosti. To se je poznalo celo pri J. B. Hirschjerju (1788—1865), ki je bil sicer nasprotnik razsvetljenstva, a se kljub temu ni mogel odtegniti njegovemu vplivu; zlasti mu kar ni uspelo, da bi dobro

^{22a} Prim. A. Adam, v HThGr I (München 1963) 386.

²³ Catechismus Romanus p. 2 c. 3 nn, 1—26.

²⁴ Prim. A. Adam, Firmung 67 s in 86.

²⁵ Glej A. Adam, Firmung 68—74; 128.

razlikoval med naravnim in nadnaravnim; v nadnaravnem življenju vidi v bistvu samo lepo нравno življenje iz vere.²⁶ Pojem posvečujoče milosti kot nadnaravne biti je zbledel. Psihološka stran birmanskega obreda je že zato stala docela v središču. Sele v poznejših delih je Hirscher močno ublažil to pojmovanje.²⁷

Do zmage nad takšnim enostranskim ali celo očitno napačnim pojmovanjem birme je prišlo v 19. stol., ko je nastopila novosholastika, ki se je v teologiji spet bolj zavestno in v večji meri naslonila na biblično-patristične osnove. V 20. stol., zlasti v zadnjih desetletjih, pa skuša teologija birmo globlje dojeti zlasti glede njene odrešitveno-zgodovinske, s tem pa tudi trinitarične in eklezialne dimenzije,²⁸ in ne le glede na subjektivno posvečenje birmanca.

2. Odrešitveno-zgodovinsko gledanje

a) Ali le pomnožitev krstne milosti?

V okviru prizadevanj za biblično-patristično poglobitev teologije je v novejšem času nastopila spet bolj jasna zavest, kaj je zares pravilno in plodovito izhodišče za razumevanje birme v njeni razliki od ostalih zakramentov, posebej od krsta. Takšno plodovito izhodišče ne morejo biti zgolj »aksiomi«²⁹ preveč revne teologije o zakramentih, teologije, ki zakramente preveč enostransko in skoraj izključno pojmuje kot »sredstva milosti«³⁰ in ne vidi v njih — vsaj ne dovolj — »odrešitvenih skrivnosti Cerkve«. Če bi šlo pri različnih zakramentih le za pomnožitev milosti, potem bi sploh težko razumeli, zakaj neki so potrebni kar sedmeri zakramenti, zakaj je posebej potrebna še birma poleg krsta — saj bi mogla biti krstna milost pomnožena npr. kar s prejemom sv. evharistije.

Pa tudi trditev, da birma podeljuje polnost Svetega Duha in njegovih darov, sama po sebi še ne zadostuje, da bi dobro razumeli razliko med krstom in birmo. Saj je vendar podelitev Svetega Duha, ki naj bi bila za birmo nekaj specifičnega, tudi učinek krsta.

Nezadostnost obeh omenjenih, med seboj seveda povezanih trditev glede smisla birme — saj se s podelitvijo posvečujoče milosti hkrati vedno podeli tudi Sveti Duh, in s pomnožitvijo posvečujoče milosti začne Sveti Duh globlje prepajati opravičenega človeka — se je pokazala zlasti tedaj, ko je anglikanski teolog Gregory Dix pred ne več kakor 20 leti postavil hipotezo, da je povezanost med krstom in birmo tako tesna kakor povezanost med odpuščanjem grehov (krst!) in podelitvijo Svetega Duha (birma!). Tedaj je katoličanom in protestantom prišlo v zavest, koliko študija je še treba, da bi bilo mogoče razliko med obema zakramentoma objektivno prikazati. Določevati razliko med krstom in birmo samo na podlagi njihovih učinkov, in sicer predvsem subjektivnih učinkov osebne

²⁶ Tako ugotavlja npr. E. Krebs, v: LThK V, 76.

²⁷ Prim. Adam, Firmung 73 s.

²⁸ Prim. Adam, v: HThGr I, 386.

²⁹ Glej Fransen, v: Sacramentum mundi II, 33.

prejemnikovega posvečenja, kakor je to navadno delala potridentska zakramentalna teologija, ne more privedi tukaj do potrebne jasnosti. — Po pravici je bila tisti teologiji, ki je birmo praktično reducirala na pomnožitev tiste milosti, katero dobimo že pri krstu, zelo kratka pot do sklepa: birmo je mogoče smiselno deliti tudi zelo dolgo časa po krstu, saj za zveličanje sploh ni odločilna. Tudi je postalo praktično nemogoče videti logično povezavo zapovrstnosti treh zakramentov uvajanja: krsta, birme in sv. obhajila. Tako se je vgnezdilo naziranje, da je vseeno, v kakšni vrsti se zakramenti podeljujejo. Če zakramente pojmuje le pod vidikom subjektivnega posvečenja in če nam posebej birma v primerjavi s krstom pomeni le večjo mero posvečujoče milosti in obilnejšo podaritev Svetega Duha, ki naj kristjana podpira na poti njegovega osebnega posvečenja, h kateremu seveda že na podlagi zapovedi ljubezni nujno spada tudi apostolat, potem je res težko videti, zakaj ne bi bilo čisto drugo zaporedje v prejemanju treh zakramentov prav tako utemeljeno kakor tisto, ki je bilo običajno v prvi dobi krščanstva. In zakaj ne bi končno prejemanje sv. evharistije, Kristusa samega, »ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« (2 Vat. D 5, 2), sploh nadomestilo prejem sv. birme?³⁰

b) *Raztegnitev »prabirme« na posamezne ude Cerkve*

Nič čudnega ni, če so teologi začeli svojo pozornost obračati k odrešitveno-zgodovinskemu gledanju na zakramente, k tistemu gledanju, ki je bilo uveljavljeno zlasti v dobi velikih cerkvenih očetov in ki se je — v zvezi z bibličnimi teksti — skozi vsa nadaljnja stoletja ohranilo v liturgiji. Po tem gledanju se pri določanju odnosa med krstom in birmo in pri opredeljevanju smisla birme vprašamo: Kakšen pomen ima birma v luči tiste odrešitvene zgodovine, ki je v Kristusu (posebej v njegovi velikonočni skrivnosti smrti in vstajenja ter v izlitju Svetega Duha na binkošti) dosegla svoj višek in ki se do drugega Kristusovega prihoda še naprej odvija (seveda iz moči poveličanega Gospoda in njegovega Duha)? Kakšen pomen ima birma za Cerkev in njeno poslanstvo, v katerem se ponavzočuje in uresničuje Kristusovo odrešilno delo?

V odrešitveno-zgodovinski luči vidimo, da birmanec pred javnostjo Cerkve in sveta prejme Svetega Duha, ki ga od Očeta pošilja poveličani Kristus svoji Cerkvi in po njej posameznim udom Cerkve. V birmi moramo torej videti nekakšno ponavzočevanje in uresničevanje binkošti v posameznem udu Cerkve, da bi bila Cerkev sposobna nadaljevati tisto poslanstvo, za katero je od poveličanega Kristusa na prve binkošti pred javnostjo svetá prejela Svetega Duha. — Binkoštni prihod Svetega Duha je tako rekoč tista »prabirma«, ki je bila kot učinek Kristusove velikonočne skrivnosti sama po sebi enkratni dogodek, ki pa se zdaj uveljavlja pri birmi v posameznem verniku, s posebnim zakramentom pred javnostjo svetá vključenem v veliko odrešitveno poslanstvo celotne Cerkve. Krščeni vernik se z

³⁰ Prim. Ruffini, v: Conc. 579 s.

birmo globlje kakor pa s samim krstom včleni v tisto Kristusovo odrešitveno delo in dogajanje, ki se v moči Duha poveličanega Kristusa po Cerkvi kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« (2 Vat. C 48, 2) odvija sredi zgodovine od prvega do drugega Kristusovega prihoda. Šele v tej luči je dobro osvetljen smisel »potrditve«, kakršno prinese birma kristjanu glede tiste milosti, ki jo je bil prejel pri krstu.

V življenju posameznega uda Cerkve sta si krst in birma, če ju gledamo odrešitveno-zgodovinsko v podobnem razmerju kakor velika noč (»pasha«) in binkošti v življenju Cerkve oziroma že v njenem nastanku. Izsledke preučevanja biblično-patrističnega in liturgičnega izročila povzema S. Tromp v trditve: »Razlitje Svetega Duha na križu za vso Cerkev je do razlitja Svetega Duha na binkošti v enakem odnosu, v kakršnem je za posameznega vernika podelitev Svetega Duha ob krstu do podelitve Svetega Duha v zakramentu sv. birme.«³¹ Birmanska milost v posamezniku je torej sorodna binkoštni milosti, kakršna je bila 50 dni po veliki noči podeljena prvi Cerkvi in s tem v temelju Cerkvi sploh. Birma naj razvije v nas tisto začetno podaritev Svetega Duha, kakršna se je izvršila pri osnovnem »velikonočnem zakramentu«, pri krstu. »Potrdi« in okrepi naj nas v krstni milosti, da bi na evangeljski način izpovedovali svojo vero — ne le zasebno, marveč kot pooblaščenci Cerkve v resnični blagor in zveličanje sveta — da bi tako v tem času in prostoru na kulturno-zakramentalni ter nato na praktično življenjski način nadaljevali tisto pričevanje za resnico, katerega je po svojem krstu v Jordanu, ko je nadenj tudi vidno prišel Sveti Duh, Kristus sam začel spolnjevati in ki naj odslej nikoli ne preneha.³²

c) *Ne nasprotje, ampak dopolnitev prejšnjega pojmovanja*

Če na birmo gledamo v tej odrešitveno-zgodovinski perspektivi, nam seveda ni treba tajiti prav ničesar od tistega, kar je sholastična teologija birme že nekdanj vedno pripisovala kot njen poseben »učinek«, njeno posebno milost: a) dopolnitev neizbrisnega krstnega znamenja; b) podelitev večje polnosti Svetega Duha in njegovih darov in s tem seveda tudi pomnožitev posvečujoče milosti, kakršno daje že krst, tako da more birmanec živeti kot »odrasel« kristjan ter z apostolatom življenja in besede tudi v javnosti prispevati k odrešitvenemu poslanstvu celotne Cerkve. — Že krst podeljuje Svetega Duha; in ta podelitev zadostuje ne le za odpuščanje grehov (kakor je trdil Gregory Dix), marveč tudi za vlitje posvečujoče milosti. Saj nas že krst resnično včleni v umrlega in vstalega Kristusa. In to novo življenje v povezanosti s poveličanim Kristusom je življenje v Svetem Duhu; torej podstavlja krst podaritev milosti in s tem podaritev Svetega Duha, ki je od milosti neločljiv. Vendar pa šele birma daje tisto dopolnitev, tisto polnost Svetega Duha, ki človeka napravi za »popolnega kristjana«, ne sicer popolnega v moralnem smislu, marveč v ontološkem smislu, to se pravi spopolnjenega v njegovi krščanski biti, po Kristusovem vzoru in v odvisnosti od Kristusove polnosti deležnega polnosti Svetega Duha.³³

³¹ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia III, Romae 1960, 103 s.*

³² Prim. Ch. Journet, *Théologie de l'Église, Bruges 1957, 205; dalje J. Lécuyer, v: Initiation théologique IV³, Paris 1961, 553 s; sv. Tomaž Akv. pravi v 3 q. 72 a. 5 ad 2: »Confirmatus accipit potestatem publice fidei Christi verbis profitendi, quasi ex officio«.*

³³ Prim. T. Camelot, v: *Problemi e orientamenti II, Milano 1957, 821 s: dalje sv. Tomaž 3 q. 72 a. 1 ad 1; a. 2; a. 5.*

S prejemom birme se kršчени človek — kakor je vidno že iz obreda birme, katere »prvotni delivec« je škof (C 26, 3)³⁴ — tesneje poveže s Cerkvijo, in sicer kot tisto, katero je šele binkoštna podaritev Svetega Duha usposobila za njeno svetovno odrešitveno nalogo, čeprav je bila »rojena« ali »ustanovljena« pravzaprav že na križu, ko je bila deležna prve in temeljne podelitve Svetega Duha, pridobljenega s Kristusovo pasho, s Kristusovim prehodom skozi »krst« trpljenja in smrti v poveljčano življenje.

Iz označitve birme kot individualnih binkošti, kot razširitve prvotnih binkošti na posameznega krščenega človeka, ki je zdaj z birmo še globlje včlenjen v Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo, tudi sledi, da postane tista dolžnost apostolata, katere je bila naložena že s krstom, z birmo še večja. Prejeta »polnost Duha« in neizbrisno znamenje posebne pripadnosti h Kristusu kot Odrešeniku in k Cerkvi kot vesoljnemu zakramentu odrešenja je namreč obenem poziv k življenju iz te notranje nadnaravne polnosti.³⁵ Tukaj — pri apostolatu — še posebno ne smemo pozabiti na odrešitveno-zgodovinsko perspektivo, v kateri se nam v jasnejši luči pokaže tudi smisel birmanske poklicanosti k sodelovanju pri poslanstvu Cerkve: Kakor ni rečeno, da je Jezus sam prejel Svetega Duha šele pri krstu in da so apostoli prejeli ter da je celotna Cerkev prejela Svetega Duha šele na binkošti — saj je bil Sveti Duh bistveno izročeni Cerkvi takoj, ko je bil Kristus »poveljčan« (prim. Jan 7, 37—39) — tako tudi ni mogoče trditi, da vernik šele z zakramentom birme prejme Svetega Duha, ki vernika usposablja za apostolat Cerkve, ne pa že tudi s krstnim »prerobjem iz vode in Duha« (Jan 3, 5). Pač pa je prva Cerkev Svetega Duha v polnosti in pred javnostjo svetá za véliko nalogo svetovnega apostolata prejela šele na binkoštni praznik. Podobno moramo reči o posameznem verniku, da obilje Svetega Duha na zakramentalno vidni način, pred javnostjo Cerkve in sveta prejme šele pri birmi.

Tudi na to »polnost« in »obilje« Duha za apostolat, kakršnega so prvi Kristusovi učenci dobili na binkošti, je treba gledati v odrešitveno-zgodovinski luči: Bistvena usposobitev po Svetem Duhu, osnova za delovanje Svetega Duha v njihovem človeškem apostolskem prizadevanju je bila tedaj že docela postavljena, »habitualno« prebivanje in delovanje Svetega Duha v njih je bilo uresničeno že na binkošti. Za razvitje tega, kar je bilo »habitualno« (v neki meri seveda že tudi aktualno) položeno vanje že na same binkošti, pa je bilo nato treba neprestane dejavnosti in prizadevanja v praktičnem, časovno napredujočem izvajanju apostolata. Koliko bolj moramo pri »individualnih binkoštih« posameznega birmanca paziti na to, da ne bomo polnosti birmanske podelitve Svetega Duha in s tem posebne usposobitve za apostolat prikazovali tako, kakor bi bila ta »polnost« že v samem trenutku birme aktualno uresničena in kakor da bi morala ta »polnost« normalno priti z veliko močjo v zavest birmanca ravno v trenutku, ko je birman. — Nikakor ne gre za to, da bi moral birmanec »čutiti« kako prav posebno »prežetje« s Svetim Duhom in s tem neko prav posebno gorečnost za apostolat Cerkve. Pri birmi gre samo po sebi najprej le za to, da kristjan po posredovanju posebnega predstavnika apostolske Cerkve prejme tako rekoč nadnaravne kali, prihajajoče iz Svetega Duha, ki kot Duh poveljčane Kristusa oživlja Cerkev; iz teh kali pa bo ob birmančevem sodelovanju moglo rasti vse tisto, kar naj bi birmani kristjan nato polagoma in v vedno večji in zrelejši meri uresničeval v krščanskem življenju, ki bo zdaj življenje nekoga, ki je bil pred javnostjo vključen v Cerkev, to Kristusovo orodje, ta veliki Kristusov zakrament odreševanja človeštva (prim.

³⁴ Konstitucija ne pravi »ordinarius«, marveč »originarius«, ker na Vzhodu birmo deli praktično večinoma prezbiter; a tudi na Vzhodu je birmo prvotno podeljeval škof in je še sedaj birma s škofom povezana na ta način, da se za veljavnost birme zahteva od škofa blagoslovljena krizma.

³⁵ Prim. A d a m, v: HThGr I, 386.

C 1). Udejstvovati in razvijati pa bo treba vse tisto, kar je kristjan pri birmi prejel, šele v neprestanem prizadevanju vsakdanjega življenja, oblikovanega ob razsvetljevanju in navdihovanju Svetega Duha (prim. Rimlj 8, 14) in ob zunanjem vodstvu Cerkve.

č) Eklezialna in trinitarična razsežnost

Odrešitveno-zgodovinski dimenziji birmanske milosti je nujno pridružena tudi eklezialna dimenzija, kakor je iz povedanega samo po sebi jasno. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (C 9, 1). O vsakem apostolatu je treba reči, da je »deležnost pri odrešitvenem poslanstvu Cerkve« v njeni celoti (C 33, 2). To še posebno velja za tisti apostolat, za katerega posameznega kristjana na nov način usposablja in obvezuje zakrament sv. birme. Saj je sleherna »podelitev« birme v bistvu le aplikacija binškošne občestvene »prabirme« na posameznega kristjana in odrešitveno-zgodovinsko ponavzočenje »prabirme«, da bi bil vsak posamezen kristjan na zakramentalno-vidni način vključen v dinamiko tistega Duha poveljčanega Kristusa, ki je na prve binškošti pred javnostjo sveta na občestvo Cerkve bil razlit zato, da bi se po vseh njenih udih do konca sveta uresničeval načrt odrešujoče Očetove ljubezni.

Odrešitveno-zgodovinska in eklezialna dimenzija je obenem nujno tudi trinitarična. Svetemu Duhu v Cerkvi, ki je bistveno apostolska in misijonarska (prim. C 17) ne pripada neko delo, ki bi bilo lastno izključno le samemu Svetemu Duhu. Sveti Duh namreč vedno dovršuje Očetovo delo v Kristusu (prim. Jan 16, 14, 15). Sveti Duh dovršuje našo krstno deležnost pri eksistenci Sina in nas tako usmerja na Očeta, ki je transcendentni in hkrati imanentni studenec vsega božjega življenja in zveličanja. Vodi nas v našo notranjost, do globljega bistva naše osebnosti in nas hkrati osvobaja za globoko solidarnost z drugimi ljudmi. Tako se ob delovanju Duha (ki v sebi nas vse zedinja v občestvo z namenom, da bi po Sinu prišli k Očetu) odpremo za druge in postanemo sposobni za odrešitveno pričevanje, za resničen apostolat, ki je vse več kakor pa »tehnika«, vodstvo in organiziranje apostolata.³⁶

Tu je mesto tudi za »darove Svetega Duha«, o katerih pravijo katekizmi, da nam jih birma podeli »v posebni obilnosti«. Sistematična teologija je pri njih navadno mislila prvenstveno na njihov pomen za krščansko življenje posameznika, kolikor je nadnaravno opravičen kot posameznik. Danes nam spet bolj prihaja v zavest, da posameznik — čeprav je zveličanje njegova osebna naloga — prejme opravičenje vedno kot ud občestva in je temu občestvu zadolžen ter mu s svojo dejavnostjo ali služi v dobro ali pa škoduje. Sociološko je občestvo božjega ljudstva v primerjavi s posameznikom nekaj prvenstvenega in je kot skrivnostno telo edinega srednika Kristusa pogoj za subjektivno odrešenje in zveličanje posameznika. In darovi Duha služijo življenju in rasti občestva v pogledu na razumevanje Kristusove skrivnosti ter v pogledu na ljubezen do njega (prim. Ef 3, 17—19) v spreminjajočih se dobah zgodovine.³⁷

³⁶ Prim. Fransen, v: Sacramentum mundi II, 42.

³⁷ M. Schmaus, v: Sacramentum mundi II, 153.

Seveda s tem pomen darov Svetega Duha za duhovno rast posameznika kot takega prav nič ni prezrt; saj more posamezen kristjan kot ud Kristusovega skrivnostnega telesa zares prispevati k rasti in plodovitemu delovanju celote le tedaj, če »reke žive vode«, tekoče iz Odrešenikovega osrčja (Jan 7, 37—39), najdejo najprej v njegovem lastnem srcu sprejemljiva tla. Ne le za »tuji misijon«, marveč za sleherno izvrševanje apostolata namreč velja: »Vsi naj tudi vedo, da so v korist širjenja vere predvsem dolžni globoko krščansko živeti. Njihova gorečnost v službi Bogu in njihova ljubezen do drugih naj vsej Cerkvi vliva nov duhovni polet, da se bo kazala kot znamenje, dvignjeno nad narodi (prim. Iz 11, 12), kot luč sveta (Mt 5, 14) in sol zemlje (Mt 5, 13)« (M 36, 2).³⁸

3. Birma kot »izročitev Svetega Duha«

Koncilski teolog H. Mühlen, ki je doslej o Svetem Duhu napisal že dve zelo obširni in temeljiti ter obenem močno upoštevani deli,³⁹ skuša smisel zakramenta sv. birme določiti še nekoliko globlje in natančneje. Tudi on poudarja, da je odgovor na vprašanje, kaj je »specifična« milost birme, treba iskati v povezavi z odrešitveno zgodovino, ne pa izhajati preprosto iz nekakšnih »aksiomov«. Saj tudi izjave cerkvenega učiteljstva skupaj s patrističnim izročilom birmo povezujejo vedno z binkoštnim dogodkom, s katerim je bila Cerkev po trditvi 2. vatikanskega cerkvenega zbora »razglašena« (manifestata) s tem, da je stopila v javnost (C 2). Birma je torej na poseben način v zvezi s Cerkvijo k o t Cerkvijo in tako z odrešitveno zgodovino.⁴⁰

Gotovo je treba reči — tako pravi tudi H. Mühlen —, da birma res pomnoži posvečujočo milost, podeljeno že pri krstu; saj je to verska resnica, določena na tridentinskem koncilu (Denz. 695; 848—850). Posvečujoči milosti je dalje pridruženo vedno tudi njeno »spremstvo« (nadnaravne kreposti in darovi Svetega Duha). Vendar pa pri birmi nikakor ne gre le za »pomnožitev krstne milosti«, kakor navadno uči sholastična teologija (čeprav priznava še druge »učinke«). Saj je »rast« v krstni milosti pravzaprav trajno dogajanje in se pač ne more uresničiti z enkratnim, trenutno izvršenim porastom, npr. pri prejemu sv. birme. Prav tako ni — pravi Mühlen — sprejemljiva trditev, da je birma zakrament »splošnega duhovstva« ali »apostolata«, zakrament »doraslosti«, »moškosti«, »osebnosti« in podobno. Mühlen je mnenja, da si za določitev razlike med krstom in birmo tudi s tem ne moremo pomagati, če rečemo: Na začetni način je že pri krstu podeljena usposobitev za pričevanje in za apostolat, pri birmi pa se to še zakramentalno okrepi in poveča. Saj bi se birma v tem primeru od krsta razlikovala le po stopnji, in težko je videti, zakaj naj bi bil potreben še poseben zakrament birme.⁴¹

³⁸ Prim. W. Gruber, *Der Einzelne und die Gemeinschaft*, v: *Wahrheit und Verkündigung*, M. Schmaus zum 70. Geburtstag Bd. II, München-Paderborn-Wien 1967, 1550—1556.

³⁹ Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktionen in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster-Westfalen 1963, 322 str. večjega formata; isti, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, ib. 1964, 378 str.; 1967 je izšla 2. izdaja knjige *Una Mystica Persona* s 629 str.

⁴⁰ Mühlen, v: *ThGl* 279.

⁴¹ Mühlen, v: *ThGl* 286 s.

Mühlen meni, da je za birmo najbolj »specifična« milost izražena v molitvi, ki jo škof ob birmovanju moli pri zadnjem blagoslovu, kjer je govor o »tradere Spiritum Sanctum«.42 Vsebinsko in smisel tega »izročanja Svetega Duha« pri zakramentu sv. birme pojasnjuje Mühlen v luči odrešitvene zgodovine in v naslonitvi na dogmatično konstitucijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora, čl. 8, 1. Tukaj koncil pokaže na analogijo med učlovečenjem in Cerkvijo. V smislu te analogije služi Cerkev Kristusovemu Duhu za rast Kristusovega telesa. Zato je Cerkev mogoče označiti kot »zgodovinsko javljanje nadzgodovinskega Kristusovega Duha«, podobno kakor moremo o človeku Jezusu iz Nazareta reči, da je »zgodovinsko javljanje ali razodevanje nadzgodovinskega Logosa«, prek Logosa pa tudi razodevanje Očeta. Vključno (implicite) je Cerkev označena kot zgodovinsko razodevanje Kristusovega Duha že s tem, da koncil na Cerkev gleda kot na »sacramentum« (C 1; 8, 1. 2; 9, 3; 35, 2). Cerkev je namreč »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2) ravno po Svetem Duhu, ki ga je poveličani Kristus poslal in ga brez prenehanja pošilja (prim. C. 7, 7 itd.). Kot celota, to se pravi kot množstvo človeških oseb, ali bolje, kot množstvo delnih, krajevnih Cerkva, ki jih Kristusov Duh povezuje v enoto, je Cerkev javljanje (phanérosis) Kristusovega Duha, tudi čutom dostopno in s čuti dojemljivo znamenje (= sacramentum) Kristusovega Duha.43

Biblična utemeljitev

Svojo tezo Mühlen seveda utemeljuje na sv. pismu. Tu vidimo, kako je Jezus pri zadnji večerji obljubil, da bo poslal drugega »Zagovornika« ali »Pomočnika« (parákletos = tisti, katerega v stiski pokličemo, da nam pride na pomoč), ki bo za vedno ostal v Cerkvi (Jan 14, 16; prim. Jan 12, 34). S tem in pravzaprav samo s tem bo tudi Kristus sam vedno ostal navzoč v svoji Cerkvi (prim. Jan 12, 32 ss. in 14, 16) in je ne bo nikoli niti za trenutek zapustil. Kolikor se je Jezus vrnil k Očetu, se je zemeljska zgodovina človeka Jezusa iz Nazareta resnično končala. A po navzočnosti drugega »Podpiratelja« (tudi tako bi mogli prevesti »parákletos«), ki ga je na Sinovo prošnjo poslal in ga neprestano pošilja Oče in skupaj z njim tudi Sin sam (prim. Jan 15, 26), se ta zgodovina še vedno nadaljuje; in v pogledu na to moremo reči, da je Mesija na zemlji vzpostavil »večno« kraljestvo (Jan 12, 34).44

»Izročil« (tradidit, parédoken) pa je Kristus Cerkvi Svetega Duha tedaj, ko je dosegel »poveličanje« (Jan 7, 39; prim. 12, 32), to se pravi

⁴² Mühlen, v: ThG 286, pa tudi 265 s.

⁴³ Mühlen, v ThGl 280—284. Mühlen je skušal v knjigi, ki je navedena v op. 39, izraziti skrivnost Cerkve v kratki formuli: »Ena oseba v več osebah«, to se pravi, en sam Sveti Duh povezuje vse člane Cerkve vseh časov v eno samo enoto, v »mistično osebo«, v kateri pa posamezne človeške osebnosti niso uničene, čeprav sestavljajo v Svetem Duhu enoto, ki je neprimerno tesnejša, kakor bi mogla biti katera koli moralna enota npr. kake družine, v nekem pogledu pa presega celo fizično povezanost, kakršna obstoji npr. med udi fizičnega telesa; pri tem pa seveda osebe posameznih udov Cerkve, zemeljske in nebeške, nikakor niso uničene in tudi ne okrnjene.

⁴⁴ Mühlen, v: ThGl 274.

s svojo smrtjo na križu, končano s poveličanim vstajenjem. Janezov stavek »parédoken to pneuma« (Jan 19, 30) pomeni ne le, da je Kristus umrl, ampak tudi, da je v svoji smrtni uri »izročil« svojega Duha Cerkvi, katero so predstavljali pod križem navzoči. Izraz »parédoken« ima dva pomena, kakor je tudi sicer pri sv. Janezu pogosten pojav, da imajo njegove trditve namenoma več pomenov: poleg bližnjega in tako rekoč površinskega še globljega. — Zelo jasen je nato »binkoštni dogodek« pri sv. Janezu na tistem mestu (20, 20—23), na katerega se sklicuje 2. vatikanski koncil (C 21, 1). Tu je zelo nazorno opisano, kako je Jezus učencem »izročil« svojega lastnega Duha, ki človeka preoblikuje z milostjo: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošiljam. In po teh besedah je vanje dihnil in jim rekel: Prejmite Svetega Duha...« Tukaj sv. Janez prikaže, kako se je spolnila Jezusova obljuba Svetega Duha (Jan 14, 26 in 15, 26) v zgodovinsko-vidnem dogodku. V čutno-izkustvenem dogodku vdihnjenja »izročil« Jezus svojim učencem nevidno-nadzgodovinskega Duha. Zunanje znamenje vdihnjenja označuje, vsebuje in povzroča notranjo milost Svetega Duha. Tako se more v učencih nadaljevati tisto poslanstvo, katerega je Jezus kot Mesija sam prejel od svojega Očeta (15, 15; 16, 13; prim. Mt 11, 27), in sicer prejel v vsej polnosti (Jan 3, 34. 35; prim. Lk 10, 22),⁴⁵ da bi iz te polnosti prejemale vse človeštvo (prim. Jan 1, 16).

V tej luči je treba razumevati Apd 8, 14 ss, ki je za teologijo birme posebno važen tekst. Tu je rečeno, da so Samarijani, ko sta apostola Peter in Janez polagala nanje roke, »prejeli« oziroma »prejemali« Svetega Duha in da se s polaganjem rok po apostolih »daje« ali »izročča« Sveti Duh (16—18). To je v zvezi z dejstvom, da Sveti Duh v zavesti prve Cerkve nastopa kot »dar« (prim. Apd. 2, 38), ki je hkrati tudi »nekdo«, to je oseba. V določeni zgodovinski »uri« je Jezus »enkrat za vselej« (Mt 26, 45; Mr 14, 41; Hebr 10, 10; 9, 14) »izročil« samega sebe ljudem, grešnikom (prim. Mr 14, 41), nato pa se je vrnil k Očetu. Nasprotno pa Sveti Duh, ki ga je Kristus »izročil« Cerkvi, tudi še po Jezusovi vrnitvi k Očetu ostane za trajno pri učencih (prim. Jan 14, 1), in to prav do tistega časa, ko bo Sin »izročil« (paradidoi) Očetu kraljestvo (1 Kor 15, 24) — torej skozi vse čase odrešitvene zgodovine, prav do končnega Kristusovega prihoda.⁴⁶

Birma v odnosu do prazakramenta Cerkve

Cerkev, kateri je »izroččen« Sveti Duh in ki jo Sveti Duh napravlja za »eno samo mistično osebo«, za »veliki jaz«, obstoji kot množstvo ljudi, združeno v enoto po Duhu poveličanega Kristusa. In sicer obstoji pred včlenitvijo posameznih ljudi v Cerkev; in ta Cerkev še naprej traja tudi po smrti posameznikov. Birma pa je tisti zakrament, ki že krščenega in s tem v poveličanega Kristusa že včlenjenega človeka vključi v Cerkev kot tisto, kateri je »izroččen« Sveti Duh, da bi v njegovi moči mogla izvrševati na svetu vesoljno odrešitveno poslanstvo. Z ozirom na to je birma vidno javljanje Cerkve kot Cerkve v pogledu na njeno najbolj bistveno poslanstvo, vidno javljanje Cerkve kot Kristusovega Duha samega, tistega Duha, ki je eno samo neustvarjeno zedinjujoče počelo zgodovinsko bivajoče Cerkve. Birma je polna

⁴⁵ Mühlen, v: ThGl 270 s; prim. isti, Una Mystica Persona 251 s.

⁴⁶ Mühlen, v: ThGl 272 s.

uvedba v krščanstvo, polna včlenitev v Njega, ki je bil po svojem krstu v Jordanu na viden način »maziljen« s Svetim Duhom in s tem na viden način vzpostavljen za »Mesija« (= Maziljenca, »maziljenega«, tj. preponega, prežetega z božjim Duhom — prim. Iz 11, 2 ss.). Birma je vidno-zgodovinski privzem krščenega v dogajanju »oprijemljive« izročitve Kristusovega Duha Cerkvi. V zakramentu sv. birme se udeje in konkretizira prazakrament Cerkve, tisti prazakrament, ki ga je Kristus »postavil«, ko je svojim učencem za stalno izročil svojega Duha, ki naj po Cerkvi kot živim organu odrešnja do drugega, dokončnega vidnega Kristusovega prihoda ponavzočuje in uresničuje Kristusovo odrešilno delo (prim. C 8, 2).⁴⁷

Ob prvem binškošnem prazniku se je vidnost skrivnosti Cerkve pokazala najprej s tem, da je bilo v »govorjenju jezikov« mogoče na čutni način dojeti samega Duha, izhajajočega iz povelčanega Kristusa (Apd 2, 33). Od prvega binškošnega praznika naprej pa je treba ohranjati zgodovinsko povezanost (kontinuiteto) s tem dogodkom, z apostolsko Cerkvijo samo. In ravno ta zgodovinska povezanost Cerkve z binškošmi se uresničuje z obredom polaganja rok, kakor vidimo iz dogodka v Samariji (Apd 8, 14 ss.). In sicer se zgodovinska povezanost vseh krščenih (in nato birmanih) s prvimi binškošmi in s tedanjo vidno »izročitvijo« Svetega Duha Cerkvi ne izvršuje morda od enega birmanca do drugega, marveč po posredovanju takih udov Cerkve, ki so bili sami privzeti v posebno zgodovino polaganja rok, lastno zakramentu sv. reda. Saj ne smemo prezreti, da v Samariji ni polagal rok morda diakon Filip, ki je krščeval, marveč sta prav za ta namen prišla iz Jeruzalema apostola Peter in Janez, poslana v Samarijo, da bi s polaganjem rok posredovala Svetega Duha. In že od prvih dni je škof, privzet v nasledstvo zbora apostolov, veljal za pravega in prvenstvenega (ter rednega) delivca birme, kar dogmatično nič ne nasprotuje možnosti, da bi tudi navaden duhovnik delil ta zakrament.⁴⁸

Iz dejstva, da so škofje »prvotni delivci svete birme«, tisti torej, ki so tudi »podeljevalci svetih redov« (C 26, 3), pa tudi iz obreda birme samega, vidimo, da je birma na poseben način v odnosu do mašniškega posvečenja (do sv. reda). Ravno v mašniškem posvečenju pa ima po katoliškem pojmovanju od Kristusa ustanovljena Cerkev svojo konstitutivno kontinuiteto (prim. C 8, 2 in 21, 2). — S tega stališča H. Mühlen birmi pripisuje dogmatično in teološko celo veliko večjo bližino zakramentu sv. reda kakor pa krstu. Podeljevanje krsta namreč že po svoji strukturi ne podstavlja, da bi moral biti krčevalec nekdo, ki je bil sam že krščen in na zgodovinsko-viden način privzet v zgodovino polaganja rok. Krstiti more marveč načelno vsak človek, tudi nekrščen, da le ima namen delati to, kar dela Cerkev. Pri birmi pa je drugače. Tu izjave cerkvenega učiteljstva vedno zopet ponavljajo, da je samo škof redni delivec birme,⁴⁹ kar že samo po sebi pričuje za to, da birma pod tem vidikom stoji v tesnejšem odnosu do zakramenta sv. reda kakor pa krst. Sicer pomeni temeljno včlenitev v Cerkev že krst; a ta včlenitev se ne izvrši nujno na tisti zgodovinsko-vidni način, kakor je to pri birmanskem

⁴⁷ Mühlen, v: ThGl 276; 28 s.

⁴⁸ Mühlen, v: ThGl 281 s.

⁴⁹ Denz. 98; 571; 697; 1086; Denz.-Sch. 2588.

privzemu v zgodovino polaganja rok, tistega polaganja, s katerim so apostoli sami »svojim pomočnikom s polaganjem rok izročali duhovni dar«, to je Svetega Duha (C 21, 2).⁵⁰

Vendar pa H. Mühlen izrečno pripominja, da s takšnim gledanjem na »specifično« milost birme ni prizadeto tradicionalno pojmovanje dvostopnosti (glede sv. evharistije celo trostopnosti) uvedbe v krščanstvo. Če pravimo, da ima birma v nekem oziru posebno bližino zakramentu sv. reda, nismo s tem zanikali tesnega odnosa med birmo in krstom, ker oba ta zakramenta (in nato še evharistija) spadata k polni uvedbi v življenje božjega otroštva v Kristusu in v njegovem Duhu. Krščenjani mora biti z birmo na vidno-zgodovinski način privzet v dogajanje »prijemljive« izročitve Kristusovega Duha Cerкви — šele tedaj je v polnosti privzet v »sveto božje ljudstvo«, ki je »deležno tudi Kristusove preroške službe, in sicer s tem, da razširja živo pričevanje za Kristusa predvsem z življenjem vere in ljubezni ter prinaša Bogu hvalno daritev«; šele tedaj v polnosti spada k Cerкви, k tisti »celoti vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha (prim. 1 Jan 2, 20. 27)« in se kot celota »v verovanju ne morejo motiti« (C 12, 1). Vendar zaradi tega odnosa birme do krsta — tako poudarja Mühlen — še nismo upravičeni trditi, da je birmanska milost v svoji specifičnosti že dovolj označena, če jo opredelimo kot »augmentum gratiae baptismalis«, kot pomnožitev ali rast tiste milosti, katero podeli krst. Takšna opredelitev namreč ne upošteva tega, kar je birmi najbolj bistveno, tega, kar je njena odrešitveno-zgodovinska dimenzija — in to je izraženo v formuli »tradere Spiritum Sanctum«.⁵¹

Zakramentalno ponavzočevanje Svetega Duha in kontinuiteta s celotno Cerkvijo

Birma je torej s ene strani bistveno povezana s krstom, vendar pa je v primerjavi z njim nekaj resnično novega, samostojnega. Z druge strani je povezana z zakramentom sv. reda, kljub temu pa ni le nekaj takega, s čimer bi se zakrament sv. reda »podaljšal« v okrilje celotnega božjega ljudstva — saj stan ordiniranih ostane docela različen od stanu birmanih. V svoji specifičnosti je zakrament sv. birme tisto dogajanje, po katerem docela isti binkoštni Duh, ki je po škofovskem polaganju rok prišel prav do nas, vse birmane povezuje v eno samo enoto. In sicer je to isti Duh, s katerim je bil Jezus »maziljen« (Apd 10, 38), ko je bil v Jordanu krščen (Lk 4, 21. 22), in v čigar moči je Jezus nato začel svoje javno delovanje (Lk 4, 18 ss.; 4, 14) ter končno samega sebe daroval Očetu v brezmadežno daritev (Hebr 9, 14). To je isti Duh, katerega je Kristus v smislu Janezovega binkoštnega dogodka izročil svoji Cerкви ob dihnjenju v apostole (Jan 20, 22), po Lukovem binkoštnem dogodku pa ob »šumu silnega vetra« in ob plemenečih »jezikih« (Apd 2, 2 ss.) — torej v obeh primerih na čutno dojemljiv način. Tega Duha so potem apostoli s polaganjem rok neposredno po krstu (Apd 8, 17) ali pa s polaganjem rok za cerkveno službo (1 Tim 4, 14) podeljevali tako rekoč »v dediščino«. Po zakramentu sv. birme ta Duh skozi vsa stoletja postaja zakramentalno navzoč. Z zakramentom sv. birme se torej uresničuje odrešitveno-zgodovinska kontinuiteta (povezanost) ce-

⁵⁰ Mühlen, v: ThGl 282.

⁵¹ Mühlen, v: ThGl 283 s.; da pri birmi ne gre le za »rast« krstne milosti, to poudarja tudi W. Breuning, Der Ort Firmung bei der Erwachsenentaufe, v: Concilium 3 (1967) 125—130.

lotne Cerkve z zgodovinskim Jezusom iz Nazareta; obenem posreduje birma deležnost pri Jezusovem maziljenju s Svetim Duhom.⁵²

Z birmo se dovolj jasno razodeva, da je s Svetim Duhom maziljena vsa Cerkev (prim. C 12, 1), od škofov do zadnjega laika; in hkrati se kaže, da to maziljenje postavlja vsakega uda Cerkve v odrešitveno-zgodovinsko povezanost (kontinuiteto) z Jezusovo napolnjenostjo s Svetim Duhom. Nikakor pa škofovo polaganje rok in maziljenje pri birmi ni podeljevanje Svetega Duha, kolikor je ta Duh začetnik in posredovavec službenega duhovništva; pri birmi se marveč s škofovim polaganjem rok posreduje isti Sveti Duh, kolikor vse vernike brez razlike (torej tudi duhovnike in škofo) povezuje z nekdanjo zgodovino in z (eshatološko) bodočnostjo zgodovinskega Jezusa iz Nazareta. Ta zgodovinskost in kontinuiteta Jezusovega maziljenja v celotni Cerkvi je torej edina »vsebinska« ali »specifična zakramentalna milost« sv. birmе. V birmi je mogoče na zakramentalno-izkustveni način priti v živi stik z izročitvijo Duha Cerkvi in obenem v stik z občestvom (Wir-haftigkeit, pravi Mühlen) celotne Cerkve, začenši z zgodovino Jezusa iz Nazareta pa prav do ure sv. birmе. Pri tem je nasledstvo škofov »redna pot« zgodovine cerkvenega občestva. Vse tisto, kar birmi pripisuje kot njene učinke tradicionalni teološki nauk (usposobitev za pričevanje, za apostolat itd.), pa je le zunanje javljanje bistvenega učinka birmе: po Svetem Duhu posredovane odrešitveno-zgodovinske deležnosti pri Jezusovem maziljenju.⁵³

* * *

Kaj naj rečemo k Mühlenovi tezi?

Kakor je prav lahko videti, je ta teza samo aplikacija spekulativno poglavljenega odrešitveno-zgodovinskega gledanja na zakramente in posebej na birmo, spadajočo k tistim zakramentom, ki vtisnejo neizbrisno znamenje in so zaradi tega za vidno odrešitveno-zgodovinsko strukturo Cerkve posebno važni. Tudi po tem odrešitveno-zgodovinskem gledanju na zakramente, kakršno se v zadnjem času vedno bolj uveljavlja, so zakramenti obenem sredstva milosti za posameznike. Toda to so le v povezavi s celotno odrešitveno-zgodovinsko stvarnostjo — ki prihaja iz Očeta in ki z močjo Svetega Duha človeka oblikuje po Sinu⁵⁴ — in zato v povezavi s Cerkvijo kot velikim zakramentom odrešenja. Posebnost birmе — povezane v organsko enoto z ene strani s krstom, z druge strani z evharistijo — je v tem, da se pri njej tista podaritev Svetega Duha, ki se je za celotno Cerkev izvršila enkrat za vselej na prve binčnosti, raztegne na posameznega kristjana, da bi bil kot polnovredni ud od mrtvih vstalega Kristusa, ud »duhovniškega« in »preroškega« božjega ljudstva, živečega iz sv. evharistije, tudi on nosivec tistega odrešitvenega poslan-

⁵² Mühlen, v: ThGl 284.

⁵³ Mühlen, v: ThGl 285 s.

⁵⁴ Prim. Franssen, v: Sacramentum mundi II, 331.

stva, kakršnega v moči Duha poveličanega Gospoda izvršuje celotna Cerkev.⁵⁵

Svoje, v dokaj težkem slogu pisano razpravljanje o birmi postavlja H. Mühlen predvsem na izsledke biblične eksegeze in biblične teologije, pa tudi na teologijo 2. vatikanskega koncila, ki je Cerkev med drugim označil zlasti kot veliki zakrament odrešenja. G. Philips pripominja: »Žal, da ni ta Mühlenna teza postavljena direktno v odnos do historičnega izročila. Dogmatiki bodo morali za svoje spekulacije vpraševati svoje prednike, zlasti tiste iz starodavnosti.«⁵⁶ Da bi se Mühlen za svojo tezo glede bistvenega smisla birme prav nič ne oprl na historično izročilo, je težko reči.⁵⁷ Res pa bo treba še veliko raziskovanja v tej smeri. Ko se bo to uresničilo, moremo po Philipsovem izražanju »pričakovati, da se bo bolj jasno pokazalo delovanje Svetega Duha v vseh zakramentih, obenem pa tudi njegova vloga ustvarjanja njihove enote.«⁵⁸

III. VPRAŠANJE NAJPRIMERNEJŠE STAROSTI ZA PREJEM BIRME

1. Nekaj zgodovine

Vprašanje, v kateri starosti naj krščeni človek prejme birmo, je bilo v prvih stoletjih Cerkve neznan. Birmo so kakor nekaj samo po sebi umevnega podeljevali takoj po krstu ali pa vsaj kmalu za tem, če ni bil pri krščenju navzoč škof, kateremu je birmovanje pripadalo. Kolikor je šlo za krščenje odraslih — in to je bilo nekaj rednega — se tudi nam zdi takšna praksa zelo razumljiva. A ko je pozneje, predvsem od 5. stol. naprej, prišlo do tega, da je postal krst nedoraslih otrok (dojenčkov) nekaj rednega, krst odraslih pa le bolj izjema, bi v svoji navajenosti na sedanjo prakso pričakovali, da bo birma redno odložena na poznejšo starost. A ni bilo tako. Vemo, da v vzhodni Cerkvi še sedaj otroke birmujejo takoj po krstu. V zahodni ali latinski Cerkvi se je odstopanje od doslednega podeljevanja birme takoj po krstu začelo od 5. stol. naprej, ko so otroke kar že na splošno krščevali takoj po rojstvu, škof pa je mogel vse

⁵⁵ Birmanec postane pod odrešitveno-zgodovinskim vidikom sposoben za izpovedovanje vere v javnosti; biti more kvalificirana priča za Kristusa, pričevalec »quasi ex officio«, pravi sv. Tomaž (3 q. 72 a. 5 ad 2); prim. Philips, L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican I, 155. Tukaj Philips pripominja, da je etologija v srednjem veku zaradi posebnih razmer bolj naglašala dolžnost braniti vero kakor pa dolžnost širiti jo. »Danes pa bomo v pogledu na neštivilno množico nevednih in nevernih bolj mislili na dolžnost širjenja vere. Toda bistveno je »preroško pričevanje«, pa naj bo stanje kakršno koli. Duhovniško ljudstvo črpa iz tega vira svojo dolžnost apostolata, ali da se izrazimo z besedami sv. Petra, svoje poslanstvo oznanjevanja čudovitih božjih del. Vendar pa ne pozabimo, da se oznanjevanje izvršuje tako z dejanji kakor z besedo.«

⁵⁶ Philips, Eglise II, 300.

⁵⁷ Razen stare liturgične molitve pri obredu sv. birme navaja Mühlen še tekst iz pisma Inocenca I (401—407), kjer je govor o delivcu birme in trikrat o »tradere Spiritum Sanctum« (Denz. 98); glej Mühlen, v: ThGl 266. Ni pa Mühlen navedel Inocenca III. in Inocenca IV., kjer najdemo za označevanje birme iste formule (Denz 415 in 450). Če bi pa ne ostali ozko pri besedi »tradere«, ampak upoštevali tudi vsebinsko v bistvu istovetne izraze, bi mnogo mogli hitro najti v dokumentih izročila.

⁵⁸ Philips, Eglise I, 155.

kraje obiskati le v večjih časovnih presledkih. A gotovo je od 6.—13. stol. prevladovala tudi na Zahodu birma nedoraslih otrok, podobno kakor je to običajno še sedaj na Vzhodu in v španskih in portugalskih deželah ter v krajih, ki so jih kolonizirali Španci in Portugalci.

Preusmeritev v tem pogledu je prišla na Zahodu, če izvazememo španske in portugalske dežele, z odločbami kölnskega provincialnega koncila l. 1280. Tedaj se začenja uveljavljati zahteva, naj ima birmanec najmanj 7 let. Deloma je bilo to povezano z navado, ki jo je glede prvega sv. obhajila vključno odobril 4. lateranski koncil: odlašati z obhajilom do »let razločevanja«.⁵⁹ Prav tako ali še bolj pa je na premik birme na poznejšo starostno dobo vplivala visoka sholastika s tem, da je močno naglašala, kako birma s svojo milostjo usposablja in obvezuje kristjana k pogumnemu izpovedovanju vere in k duhovnemu boju zoper vse, kar nasprotuje veri in življenju iz vere.⁶⁰ Jasno je, da otrok pred leti razločevanja normalno ni sposoben pričevanja vere in »boja za vero«. Zato je poudarjanje takšnega smisla birme moralo vplivati na poznejšo birmo.

V 16. stol. so uvedli poseben pouk pred prejemom birme in naglašali potrebnost doseči čim boljšo dispozicijo pri prejemnikih birme. Rimski katekizem je v skladu s tem postavil pravilo: birma naj se ne podeljuje pred 7. letom starosti in se naj ne odlašajo do 12. leta. Kljub temu so proti koncu 18. stol. v različnih krajih z birmo odlašali do 14. ali 15. leta. Po francoski revoluciji je v Franciji, Belgiji in Avstroogrski nastala — sredi 19. stol. še posebno razširjena — kar splošna navada, da so podeljevali birmo šele 12-letnim, in to celo zavestno po prvem obhajilu. Od srede 19. stol. naprej pa je Rim vedno močnejše in vedno pogosteje silil k preložitvi birme na začetek prebuditve razuma, torej okoli 7. leta. Francoski škofje so l. 1951 izdali »Directoire pour la Pastorale des Sacrements« in v njem odločno nastopili za to starost. Za podobno rešitev se je po drugi svetovni vojni odločilo tudi več nemških škofijskih sinod.⁶¹

Drugi vatikanski cerkveni zbor ni glede starosti za prejem birme odredil ničesar določenega. Komisija za disciplino zakramentov je bila pripravi la osnutek, ki je imel tudi kratko poglavje o starosti za birmo. Njegova vsebina je: Za latinsko Cerkev se potrdi norma, naj se razen v izrednih primerih birma ne podeli, preden so otroci pripuščeni k prvemu obhajilu. Če krajevni ordinarij določi, da se birma odloži na ok. 12. leta starosti, naj se to zgodi le iz upravičenih in važnih razlogov, zlasti z ozirom na temeljit verski pouk. — Naslednje poglavje je še določalo, da se po prastari navadi zahtevajo še zanaprej birmanski botri; in označene so bile njihove naloge.⁶²

Toda osnutka o zakramentih koncil ni obravnaval. Pač pa so v koncilski dvorani o birmi govorili v zvezi z osnutkom liturgične konstitucije. Sprejeto je bilo tisto, kar je izraženo v 71. členu te konstitucije: »Obred birmovanja naj se popravi, da bo jasneje izražal notranjo povezanost tega zakramenta s celotnim krščanskim uvajanjem. Primerno je zato, da se obnovitev krstnih obljub opravi prav pred prejemom zakramenta. — Kadar je primerno, se more birma deliti med mašo.«

⁵⁹ Franssen, v: LThK IV² (1960) 151.

⁶⁰ Adam, v: Diakonia 1 (1966) 290; prim. isti, Firmung 95 s.

⁶¹ Franssen, v: LThK IV² (1960) 153.

⁶² Glej LThK 2 Vat. III (1968) 696.

Pri diskusijah je bilo izrečno poudarjeno, da je treba upoštevati prvotno krščansko zaporedje zakramentov uvajanja: krst — birma — evharistija, in sicer vsaj v toliko, da se, če je le mogoče, tik pred prejemom birme obnove krstne obljube. Ta odločba »podstavlja takšno starost za birmo, v kateri je osebni sprejem s krstom prevzetih obveznosti smiseln«, pripominja J. A. Jungmann v razlagi k temu členu.⁶³ Odpora s strani ibersko-amerikanskih škofov, ki v svojih škofijah birmo podeljujejo — vsaj do 2. vatikanskega koncila je bilo tako — že dojenčkom, je bilo manj, kakor pa so drugi koncilski očetje pričakovali. Tako je bila izglasovana določba, ki predvideva kot običajno starost za birmo ne detinska leta, ampak vsaj leta »razločevanja«, torej ok. 7. leta, ali pa celo višjo starost, ne da bi bile postavljene kake čisto jasne meje. Upoštevana pa je bila tudi povezanost med birmo in sv. evharistijo. Natančnejše določanje je stvar škofov in škofovskih konferenc. Saj je bila na koncilu poudarjena ravno pomembnost škofovske službe in odgovornosti vseh škofov in vsakega posameznega škofa zlasti za učiteljsko oziroma evangelizacijsko nalogo v Cerkvi, katera je bistveno misijonarska.

Ugotoviti moramo, da so se mnogokje po koncilu pojavili glasovi v prid večji starosti za prejem birme, kakor so leta razločevanja. In gotovo ni mogoče trditi, da bi se te težnje ne opirale na nikakršne upoštevanja vredne razloge, zlasti morda na dejstvo napredujočega razkristjanjevanja v nekaterih okoljih. Saj je res vprašanje, kakšen smisel ima, da bi bilo toliko ljudi krščenih in birmanih, ki krščanstva sploh ne poznajo ali pa nanj docela pozabijo in žive »po svoje«. Toda vprašanje je tudi, ali so ti in drugi razlogi res takšni, da jih je vredno ali celo nujno potrebno upoštevati in se morda celo navduševati za predloge tistih, ki svetujejo, naj se birma preloži na konec osnovne šole (ko naj bi bil sklenjen tudi najbolj osnovni verouk) ali celo na poznejši čas, npr. na 21. leto starosti.⁶⁴

Razlogi za bolj zgodnjo birmo in ugovori zoper njo

Razumljivo je, da se za odlaganje birme na bolj pozna leta potegujejo predvsem tisti, ki se že po poklicu vse bolj kakor pa na kake dogmatično-teološke razloge ozirajo na psihologijo, pedagogiko, katehetiko in na verstveno sociologijo. Nam gre tukaj za spoznanje, kaj misli o našem vprašanju dogmatična teologija. Zato je že s tega stališča primerno, da bomo navajali skoraj samo avtorje, ki bolj zagovarjajo zgodnjo birmo, ker jih pač k temu nagibljejo dogmatični razlogi. Vendar moramo pripomniti, da tudi ti teologi seveda priznavajo pravice, ki gredo »zakramentalni ekonomiji« (ne odloča torej vsega le dogmatična teologija). Zakramentalno ekonomijo moremo označiti kot »Cerkvi lastno oblast in pastoralno odgovornost, ki dajeta pravico, da Cerkev pri delitvi zakramentov upošteva konkretne verske situacije, ne da bi seveda pri tem bila prizadeta substanca zakramentov.« Cerkev mora namreč iz polnosti dogmatične, razodete zakramentalne stvarnosti v svoji liturgiji in zakramentalni praksi posebno poudariti tiste vidike zakramentalne skrivnosti, ki ustrezajo določenim potrebam lokalne ali narodne, da, »tudi kontinentalne Cerkve in končno Cerkve v celotnem času, in se tako ozirati

⁶³ J. A. Jungmann, v: LThK 2 Vat. I (1966) 68 s.

⁶⁴ Prim. Adam, v: Diakonia I (1966) 290.

na realne okoliščine pri podeljevanju zakramentov.« Cerkev je namreč ponavzočevanje »odrešitvene ekonomije« povišanega Gospoda glede zakramentov. Ta ekonomija aktualizira v konkretnem prostoru »ekonomsko« ravnanje troedinega Boga po Kristusu in njegovem Duhu.⁶⁵

Namesto, da bi sistematično navajali razloge, ki govorijo za eno ali drugo rešitev, naj se kratko ustavimo kar pri nekaterih teologih, ki so teologijo birme bolj natančno proučevali. Popoln pa seveda naš pregled noče in ne more biti.

a) A. Adam, ki je več let študiral teologijo birme in zgodovino prakse birmovanja, se je že ponovno potegnil za bolj zgodnjo birmo. Na prvem mestu poudarja, da se mora vprašanje, katera je najprimernejša starost za prejem birme, »naslanjati na razumevanje bistva in učinkaja birme«. ⁶⁶ Prvotno je A. Adam predlagal za birmo nekako 7. leto, in sicer pred prvim sv. obhajilom. ⁶⁷ Saj je birma »potrditev« krstnih milosti — ne ravno »potrditev vere«, vsaj ne direktno — v tem pomenu, da kristjanu, ki je bil s krstom že včlenjen v Cerkev in s tem v poveličanega Kristusa, podeli še poseben mesijanski »dar Duha« (Apd 2, 38), »moč z višave« (Lk 24, 49) za nadnaravno (ne pa še moralno, psihološko, pravno) polnoletnost v razumevanju vere in v trdnosti vere (Ja 14, 26; 16, 13) ter hkrati za pričevanje vere (Apd 1, 8). Čeprav v prvih »letih razločevanja« prejemnik birme ne more še dojeti vseh nalog »zrelega« kristjana in čeprav tedaj vse te naloge še niso aktualne, je vendar tudi že v tej starosti možno že čisto pristno pričevanje za Kristusa in pristen apostolat, dasi izvrševan še na otroški način in v otroških dimenzijah. Otrok se more že tedaj zavedati in verovati, da pri birmi prejme Svetega Duha kot »moč z višave«, namenjeno za vse življenjske boje in za vse zorenje v »duhovnem« življenju. ⁶⁸ Niti s psihološkimi razlogi (če bi mogli odločati samo ti) ni mogoče temu docela resno ugovarjati, če pomislimo, da po ugotovitvah moderne psihologije otrok že nekako s tretjim letom starosti začne razpolagati s seboj na način, ki je učinkovit za vse bodoče življenje in torej tudi za apostolat. ⁶⁹

Nekoliko pozneje je A. Adam vzel v poštev praktične težave, ki bi nastale v zvezi s katehezo kot pripravo na birmo. Prišel je zato do predloga, naj bi otroci prejemali birmo redno v starosti od 8—10 let. Glede težave z ozirom na kopičenje priprave na prvo spoved, prvo obhajilo in birmo pa pravi: »Morda je vredno okleniti se predloga, o katerim je bilo pred nedavnim mnogo diskusije in ki se zavzema za to, da bi preložili prvo spoved na poznejši čas; saj vendar otrok nekako pred 12. letom starosti ni sposoben smrtnega greha in torej pred prvim obhajilom in birmo docela zadostujejo dejanja kesanja. Če pa naj bi prvo obhajilo in birma kljub obstoječemu časovnemu razmaku spadala tesno skupaj, bi se dal kombinirati katehumenat za birmo in evharistijo graditi docela smiselno. Sploh naj bi v smislu starokrščanskega umevanja videli ozko

⁶⁵ Glej Fransen, v: ZkTh 402 s. »Ekonomija« od »oikonomia« pomeni tukaj »gospodarstvo«, upravljanje, ravnanje, namreč božje ravnanje z uresničevanjem odrešenja (odrešitvena ekonomija) in ravnanje Cerkve pri delitvi zakramentov (zakramentalna ekonomija).

⁶⁶ Adam, v: Diakonia I (1966) 289.

⁶⁷ Prim. Adam, Firmung 127—138.

⁶⁸ Adam, v: Diakonia I (1966) 290.

⁶⁹ Prim. Winklhofer 144.

povezanost med obema zakramentoma in naj ne bi izključevali tega, da bi bilo obhajilo pri birni hkrati sploh prvo obhajilo.«⁷⁰

Na ugovor, češ da otrok v takšni starosti ne more osebno sodelovati pri prejemu birne, odgovarja Adam dobesedno: »Današnja zakramentalna teologija po pravici naglašava važnost osebnega sodelovanja pri prejemu zakramentov. Včasih pa imamo vsekakor vtis, da je strah pred magističnim ali ontičnim pojmovanjem zakramentov, pred 'duhovno mehaniko milosti', pred 'napol avtomatičnim delovanjem', pred zakramentalizmom in podobno vse preveč pretiran. Nastopajo zahteve po psihološki zanesenosti in kar najvišji religiozni prežetosti — kakor da bi vse zaviselo samo od človeške storitve.« — Tu nastopa, kakor pripominja Adam, naravnost zatemnitev pravičnega teološkega pogleda, ki ve, »da so zakramenti v prvi vrsti dejanje Boga, ki išče in povzroča naše zveličanje, Boga, kateremu se moramo seveda odpreti v veri, upanju in ljubezni, ki pa je vendar njegovo delovanje prvo in pglavito. Moje prepričanje je, da je tudi otrok v starosti od 8—10 let sposoben take odprtosti za Boga, da se torej nikakor ne sreča z božjo zveličavno voljo pri birni brez potrebnega in zaželenega opus operantis — da more torej birmo ne le veljavno prejeti, marveč jo prejeti plodovito kot odrešitveno skrivnost, katera bo nato prežemala vse njegovo bodoče življenje. Naloga poznejših prizadevanj bi pa morala biti, da to skrivnost v njenem daru in njeni nalogi ohranja kot nekaj zavestnega ter da v birmancu pogloblja razumevanje vere v skladu z njegovo rastočo močjo dojemanja.«⁷¹

b) Podobno stališče kakor A. Adam zavzema A. Gügler, profesor v Luzernu. Pri tem se izrečno sklicuje med drugim tudi na A. Adama in P. Fransena. Gügler se posebej ustavi ob navidezno najbolj prepričljivih razlogih za pozno birmo. Zagovorniki pozne birne npr. poudarjajo, da bi bila pri pozni birni priprava na prejem vse boljša; doseči bi bilo mogoče vse večjo pobožnost in globoko vtis, jasno dojetje naloge apostolata. Birma bi postala kar najlepši sklep obiskovanja verouka, ki bi dobil značaj velikopotezne mistagogije, usmerjene na zakrament odločilnega življenjskega preokreta ob koncu pubertete ali celo ob koncu mladeniške dobe. — Gügler odgovarja: Takšne postavitve ciljev ostanejo v neštevilnih primerih gola iluzija. Kdor pozna z zorenjem mladega človeka povezani odpor zoper izrazito in poudarjeno religiozno oblikovanje in vplivanje, bo le s težavo verjel v boljšo pripravo, večjo pobožnost, globok duševni učinek in uspešno mistagogijo, ako bo postavljena zahteva po čim večji starosti za prejem birne. Razen tega je treba računati s tem, da se zelo veliko število mladostnikov sploh ne bo dalo birmati, ker jih zaradi zunanjih ali notranjih razlogov sploh ne bo mogoče pridobiti za kakšno posebno pripravo na birmo. Če pa kdo predlaga, naj se birma v takšnih okoliščinah podeljuje samo eliti, se bo moral vprašati, če to sploh ustreza Kristusovi volji. Ali ni presenetljivo, kako vneto so apostoli poskrbeli za to, da bi na novokrščence položili roke in klicali nanje Svetega Duha (prim. Apd 8, 14—17; 19, 5. 6)?⁷²

Gügler je torej odločno za zgodnjo birmo. Pristavlja pa, da se je mogoče v kakih posebnih razmerah v določenih krajih odločiti tudi za drugačno rešitev. Pri zakramentih se je namreč razen njihovega dogmatičnega smisla treba ozirati tudi na dolžnost Cerkve, da delitev zakramentov pastoralno prilagaja dolo-

⁷⁰ Adam, v: *Diakonia I* (1966) 291.

⁷¹ Adam, v: *Diakonia I* (1966) 290 s.

⁷² Gügler, v: *Diakonia I* (1966) 287 s.

čenim potrebam in problemom časa in kraja (zakramentalna ekonomija!). Tako npr. v Nemčiji sožitje s protestanti (evangeliki) in sosedstvo komunistično vladane demokratične republike sili katoličane k temu, da računajo s protestantsko »Konfirmation« in z »Jugendweihe«; in v mnogih afriških deželah pač kaže upoštevati dejstvo, da tam ukoreninjeni kulturni iniciacijski obredi okoli 10—12 let starosti, vsekakor v zvezi s puberteto, zavzemajo centralno mesto v življenjski zavesti Afrikancev. »Naše mnenje«, pripominja Gügler, »gre v tole smer: iz zgodovinskih in pastoralnih razlogov naj bi bila škofom ali škofovskim konferencam načelno dana pravica, da za svojo škofijo oziroma za celotno pokrajino določijo starost za birmo, kar bi po 2. vatiškem koncilu moralo biti samo po sebi razumljivo.«⁷³

c) V najnovejšem času obravnava vprašanje o najbolj primerni starosti za birmo v pregledni razpravi tudi E. Ruffini, profesor za zakramentalno teologijo v Milanu. Tudi on že kar naprej priznava, da v virih razodetja — in ti so edina res veljavna podlaga za sleherno refleksijo o zakramentu birme — ni mogoče najti docela točnih dogmatičnih podatkov, kako naj bi enoumno, z vso določenostjo in z obveznostjo za vse kraje in situacije rešili vprašanje o starosti za prejem birme. Vodstvo Cerkve, ki je sama véliki zakrament, ima pravico in dolžnost, da ob upoštevanju vsakokratnega časovnega in krajevnega položaja ureja delitev oziroma »obhajanje« (celebratio) zakramentov; le da mora pri tem paziti, da nikoli ne poseže v samo »substanco« zakramentov, kajti vanjo posegati nima pravice. Vendar pa — tako naglašava Ruffini — ob vsem priznavanju dovolj širokega okvira, znotraj katerega se more gibati Cerkvi izročena »ekonomija zakramentov« (prim. 1 Kor 4, 1. 2), na nekaj ne smemo pozabljati, če hočemo v skladu z viri razodetja količkaj pravilno reševati naše vprašanje: na funkcijo, ki jo ima birma znotraj krščanske iniciacije, to je na povezanost birme s krstom, katerega dovršitev je, in na njeno naravnost na sv. evharistijo, ki je za graditev, obstoj in rast Cerkve tako velikega pomena. V tej luči pa je zares idealna rešitev glede starosti za prejem birme — tako meni E. Ruffini — samo tista, ki upošteva dejstvo, da birma spada k zakramentom uvajanja in da je njeno zares pravo mesto med krstom in sv. evharistijo.⁷⁴

»Reševati vprašanje starosti za birmo na račun predruženja ciklusa (zaporedja) krščanske iniciacije pomeni prisvojiti si dušnopastirsko metodo, ki je odtrgana od teologije in od samih temeljev navzgor ogrožena,« pravi Ruffini. »Če sedanje časovne okoliščine zahtevajo, da se resno ukvarjamo z vprašanjem starosti, je treba to storiti znotraj uvajanja (iniciacije) v njegovi celoti. Če npr. nočemo z dvomom gledati na vprašanje starosti za prvo obhajilo, potem moramo biti dosledni in moramo ustrezno nastaviti tudi starost za birmo. Toda danes se pojavlja mnogo radikalnejši problem. V družbi, ki je tako globoko razkristjanjena, se je treba vprašati, ali ne bi bilo potrebno, da znova preverimo prakso krščevanja komaj rojenih otrok.«⁷⁵ Morda naša situacija zahteva tako radikalno

⁷³ Gügler, v: *Diakonia I* (1966) 288.

⁷⁴ Ruffini, v: *Concilium 4* (1968) 579 s.

⁷⁵ Tu Ruffini omenja izjavo francoskega episkopata glede krščevanja komaj rojenih otrok v primeru, ko starši sploh niso verni ali pa vsaj ne »prakticirajo«: prim. *Doc. cath.* 63 (1966) 457.

revizijo; in če bi bila starost za krst postavljena višje, bi bilo nekaj samo po sebi umevnega, da bi premaknili tudi birmo. Toda preusmeritev miselnosti v tem smislu mora upoštevati vsa teološka načela, ki so pomembna. Srečali smo se že s pripombo, češ: če naj ne reduciramo zakramentalnega dejanja na neke vrste magično dejavnost, potem je potrebno, da se prejemnik udeleži tega dejanja v živi veri. Priznavamo, da v prevelikem naglašanju objektivne učinkovitosti tiči nevarnost magističnega gledanja; ta nevarnost pa prav tako močno tiči tudi v hipotezi, ki preveč naglašja pomen človeške aktivnosti. Saj vendar najbolj razširjena oblika magije obstoji ravno v tem, da ljudje pripisujejo človeškemu dejanju sposobnost, biti tako močno pogoj za božjo dejavnost, da človek to božjo dejavnost dobi nekako v svojo oblast. Današnja teologija se je po pravici spet dokopala do teocentrične dimenzije zakramentov: zakramenti so sredstva, po katerih Bog pride k nam, in šele potem sredstva, po katerih mi gremo k njemu. Obstoječa ekonomija odrešenja, ki vključuje vase tudi zakramente, zahteva človeško sodelovanje, vendar pa je še nadalje ekonomija, v kateri prvo mesto pripada nezasluzeni odrešitveni božji dejavnosti. Ali je morda gotovo, da bi bilo božje kraljestvo kot vidna odršitvena družba bolje strukturirano, če bi ga reducirali na občestvo, ki obsega zgolj odrasle, pa naj bi bili še tako prepričani? Ali je to res biblična perspektiva? Sicer so nekatere reforme potrebne, da bi tako dali krščanskemu uvajanju (iniciaciji) bolj logičen potek. Ker pa je zakramentalno življenje samo tisto, katero mora delati za svojo lastno spopolnjevanje,⁷⁶ zato ostanemo pri naziranju, da je v normalnem primeru starost razločevanja za delitev birme najbolj primerna. Da bi pa bili kos neutajljivim težavam našega razkristjanjenega časa, moramo po našem mnenju ubrati druga pota, ki so morda težavnejša, toda manj iluzorna.⁷⁷

č) Navedimo še enega izmed tistih teologov, ki so vsaj toliko pastoralno kakor dogmatično usmerjeni. Tak je Georges Delcuve SJ, ki v obširni razpravi lepo označuje najprej odnos birme do krsta in pravi v tem pogledu med drugim tole: »Birna predvsem izvrši notranje preoblikovanje v kristjanovih odnosih do Svete Trojice, katere sodelavec kristjan postane. Še vedno je treba imeti pred očmi bogočastno poslanstvo birmanega, ne pa v tem pogledu poudarjati le krstno bogočastno poslanstvo.«⁷⁸ Z drugimi teologi, npr. P. Fransenom, ugotavlja Delcuve, da so se teologi od časa sholastike naprej preveč izključno zanimali za definiranje birme v pogledu na njene ustvarjene učinke in gledali na birmo preveč antropocentrično. Iz izročila je predvsem jasno to, da birna na poseben način podarja Svetega Duha. V teologiji in katezezi birme je treba poglobiti to; izhodišče je torej v presv. Trojici, ne pri človeku. A

⁷⁶ Ruffini v potrdilo navaja P. Ranger, *Les sacraments de l'initiation chrétienne et l'âge de la première communion*, v: *Lumen vitae* 19 (1964) 617—634. Meni razprava ni bila dostopna.

⁷⁷ Ruffini, v: *Concilium* 4 (1968) 580 s. Podčrtal jaz.

⁷⁸ Delcuve, v: *Lumen vitae* 17 (1962) 297.

ker na neki način vsak zakrament, tudi sv. evharistija, podeljuje Svetega Duha, zato nam je potrebna poglobljena teologija o Svetem Duhu, zlasti z izhodiščem v odrešitveni zgodovini, v kateri se srečamo s prav posebno binkoštno podaritvijo Svetega Duha.⁷⁹

Delcuve sam nato v razpravi očrta pomen Svetega Duha za občestvo in za individualno odrešitveno zgodovino, posebej z ozirom na birmo. Ob koncu naobrača to na starost za birmo in končuje: »Trdno sem prepričan, da bi velik blagor izviral za Cerkev iz tega, če bi birmo v krajih, kjer jo podeljujejo šele tam proti 11. ali 12. letu starosti, podeljevali bolj zgodaj; bil bi podoben blagoslov, kakor ga je prebudil odlok sv. Pija X. glede obhajila. Toda te sadove bomo dosegli le pod določenimi pogoji: vzgoja (formation!) krščanskega ljudstva z bogato in prilagojeno katehezo, ki bo pripomogla do razumevanja in cenitve birme ter do hrepenenja po birmi, in če bodo pri tem pomagali starši, ki pripravljajo svoje otroke na prejem zakramenta; če bo delitev zakramenta skrbno urejena in bo skrb posvečena botrom; če bo poskrbljeno za ohranjanje nje milosti birme z »obnavljanjem«⁸⁰ podobno kakor glede krsta; in če bo v splošnem poskrbljeno za čiščenje Svetega Duha... Od detinske dobe do doraslosti naj bodo neke stopnje, ki v pogledu na angažiranost krščanskega življenja bolj in bolj napredujejo.«⁸⁰

Kakor vidimo, ne gre za to, da bi se kar brez vseh drugih premislekov zavzemali za čim bolj zgodnjo birmo, upoštevajoč samo njeno takó tesno povezanost s krstom in obenem naravnost na obhajanje sv. evharistije. Tudi od zgodnje birme nimamo pravice brez vsega drugega pričakovati nekakih »magičnih učinkov«. Toda vsaj toliko in pač še bolj bi se motili, če bi v nasprotju z dogmatično-teološkimi premisleki takšnih učinkov pričakovali od predstavitve birme na večjo starost, pa naj bi to bilo tudi le zaradi pospeševanja verouka. Morda bo kdo rekel: »Saj so zakramenti sredstva in ne cilj!« Res je. Toda priznati moramo, da je zakramente komaj mogoče imeti za sredstva verouka. Ali ne bi s tem med drugim prišli tudi v nasprotje z naukom 2. vatikanskega koncila, ki pravi, da je »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10, 1)? Zadnji cilj je seveda zveličanje duš in božja slava. Toda na črti dušnega pastirstva je bogoslužje »vrhunec« in »višek«, ne pa kako navadno sredstvo. In birma tudi spada k bogoslužju, na katerega koncil misli.

Povzetek

Napredek današnje teologije zakramentov nas opozarja, da na zakramente ne smemo gledati preveč enostransko ali celo izključno kot na »sredstva milosti«, čeprav so tudi to. Na zakramente moramo marveč gledati v prvi vrsti v perspektivi odrešitvene zgodovine. V takšni perspektivi se nam zakramenti pokažejo najprej kot nekaj, kar strukturira Cerkev kot od Kristusa vzpostavljeno in s Svetim Duhom obdarjeno odrešitveno in liturgično skrivnost, kot veliki zakrament, po katerem se ponavzočuje in uresničuje Kristusovo odrešilno delo. To velja še posebno za tiste za-

⁷⁹ Delcuve, n. m. 297.

⁸⁰ Delcuve, n. m. 332.

kramente, ki vtisnejo neizbrisno znamenje in ki se zato podele samo enkrat. Po neizbrisnem znamenju namreč dobi za trajno svojo vidnost tisto zakramentalno (odrešitveno) dejanje, ki je prejemnika vključilo v hierarhično-strukturirano božje ljudstvo kot vidno in kultno občestvo, ki naj bi bilo »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2). In k takšnim zakramentom spada tudi birma.

Smisla birme ne smemo videti zgolj v »pomnožitvi« tiste milosti, ki smo jo dobili že pri krstu; ne gre tu le za višje subjektivno posvečenje, kakor pa je bilo dano pri krstu, in ne le za poklicanost k takšnemu apostolatu, ki temelji na subjektivnem posvečenju. Če bi gledali na birmo le pod takšnim vidikom, potem bi bila zelo kratka pot do sklepa: prav nobenih posebnih teoloških razlogov ni, zakaj naj bi se pri delitvi zakramentov držali tradicionalnega (vsaj v prvih časih krščanstva!) zaporedja treh zakramentov uvajanja in zakaj birme ne bi mogli prestaviti tudi v razmeroma zelo visoko starost, če le obstoji kakršen koli pastoralni razlog za to. Toda na bistvo birme in s tem na njen poseben »učinek«, njeno posebno milost, moramo gledati v luči odrešitvene zgodovine, ki je dosegla svoj višek v Kristusu in se zdaj, zajemajoč iz Kristusovega odrešilnega dela, nadaljuje v velikem zakramentu Cerkve, dokler se ne bo z drugim vidnim Kristusovim prihodom v polnosti dovršila in razkrila v vsem veličastvu božje ljubezni. V zakramentu sv. birme se na posameznega človeka na vidni način raztegne tista izročitev Kristusovega Duha, katera se je izvršila na prve binkošti in s katero je prva Cerkev bila na bližnji način usposobljena za odrešitveno postanstvo, ki naj ga po Kristusovi volji z dejavnim ponavzočevanjem samega Kristusovega poslanstva in celotne Kristusove skrivnosti izvršuje do konca sveta v zveličanje vsega človeštva. Kar se je zgodilo s Kristusom, naj se podobno dogaja s Cerkvijo in posameznimi njenimi udi. Pri Kristusu je bila dvojna podelitev Svetega Duha ali dvojno »maziljenje« s Svetim Duhom: Eno pri deviškem spočetju (Lk 1, 35; Mt 1, 20) — to je kraljevsko in duhovniško maziljenje. Drugo ob krstu v Jordanu (Mt 3, 16) — začetek javnega poslanstva, preroško maziljenje. Podobno velja za Cerkev: Že takoj, ko je bil Jezus »poveličan«, je prejela Svetega Duha; toda pred javnostjo sveta in v polnosti ga je prejela šele na binkošti, ko je bila poslana v svet, da v moči Svetega Duha pričuje za Kristusovo vstajenje in razglašava veselo vest o že izvršenem odrešenju. In to velja v povezanosti s Cerkvijo tudi za kristjana: prva podelitev Svetega Duha je pri krstu, novem rojstvu za krščansko življenje (Jan 3, 5) in včlenjenju v Kristusovo skrivnostno telo (1 Kor 12, 13); druga podelitev Svetega Duha pa je pri birmi, ko je kristjan v polnejši meri včlenjen v Cerkev, katero oživlja Kristusov Duh.⁸¹ Reči bi mogli: birma — to so binkošti posameznega kristjana. Birmanec je po globlji vključitvi v Cerkev in v Svetega Duha nadnaravno usposobljen in obenem poklican, da prispeva svoj del k poslanstvu vesoljne Cerkve vseh časov, k čemur bistveno spada ponavzočevanje in življenjsko aktualiziranje Kristusove daritve, ki je po svojem bistvu »prehod« (pasha) k Očetu.

⁸¹ Prim. J. Lécuyer, v: *Initiation théol.* IV³, Paris 1961, 553 s; Franzen, v: *Sacramentum mundi* II, 33 s.

Pod tem odrešitveno-zgodovinskim vidikom ima birma tako globoko povezanost s krstom in hkrati z obhajanjem sv. evharistije, da tega pri določanju najbolj primerne starosti za birmo ne smemo prezreti; še posebej pa ne pri pripravi na birmo in pri splošnem oznanjevanju, kjer navadno Svetemu Duhu in njegovi vlogi pri uresničevanju odrešenja posevčamo vse premalo pozornosti.

Jasno smo ugotovili, da ima svoje upravičeno mesto tudi »ekonomija zakramentov« in da morejo kdaj obstajati razlogi, ko Cerkev npr. za dalj časa opusti simbolizem medsebojne povezanosti in medsebojnega zaporedja pri treh zakramentih uvajanja v krščanstvo in namesto tega iz pastoralnih potreb poudari enega od mnogoterih vidikov skrivnosti sv. birme, npr. kristjanovo obveznost v pogledu na apostolat in odgovornost nadnaravne doraslosti.⁸² Toda naglasiti moramo, da nas pogled na zgodovino delitve sv. birme in na dogmatično-teološki smisel birme, kakor se nam odkriva posebno v luči odrešitvene zgodovine, živo opozarja, naj nikar ne pričakujemo kakih zares upoštevanja vrednih in trajnih uspehov iz prelaganja birme na zrelejšo starost.

Razlogi, ki jih pogosto slišimo zoper zgodnjo birmo, niso dovolj dosledni, če nočejo iti globlje, bolj h koreninam. Ti razlogi bi nas morali privedi do vse bolj radikalnega vprašanja: Ali je smiselno podeljevati krst, ki je v odličnem smislu zakrament vere in spreobrnjenja (saj vera v globokem pomenu vedno pomeni tudi spreobrnjenje), podeljevati takim otrokom — dojenčkom, glede katerih ni nobenega utemeljenega upanja, da bo poskrbljeno za njihovo krščansko vzgojo, kakor jo predvideva krstni obred sam? To je neprimerno važnejše vprašanje kakor pa vprašanje o starosti za birmo. Tukaj bi bilo pa res nujno potrebno, da se ne predajamo brez vsakega pomisleka »navadi«, ampak da začnemo tudi pri nas čimprej nekaj podobnega, kakor se že nekaj časa uveljavlja npr. v Franciji in Belgiji: Preden pripustijo h krstu otroka staršev, ki ne »hodijo v cerkev«, skušajo najprej »evangelizirati« njegove starše, da se sploh začno zavedati, kaj je krst in da dajo poroštvo glede krščanske vzgoje otroka in glede njegovega poznejšega obiskovanja verouka.⁸³ In ko pripravljajo otroke na prvo »udeležbo pri sv. evharistiji« (tako so se začeli marsikje izražati), je prva skrb, kako doseči, da bi otrok »realiziral« svoj krst. »Prenova pastorale krsta otrok«, tako pravi P. Anciaux, »sestavlja bistveni vidik in temeljni pogoj v prenovi celotnega uvajanja v krščanstvo.«⁸⁴ Kristjan (vsaj »habitualiter«, nikakor pa ne nujno že tudi »actualiter«) postane človek že s krstom, čeprav z birmo in s sv. evharistijo še na globlji način.

Zato je jasno, da si mora pastoracija prizadevati bolj za to, da ne bo po njeni krivdi toliko »krščenih poganov«, kakor pa za to, da bi ne bilo toliko »birmanih poganov«. Seveda pa ne sme zapadati v nekaj

⁸² Tako se izraža Franssen, v: ZkTh 84 (1962) 402 s.

⁸³ O tem Anciaux, Sacrement et Vie, Tournai 1967.

⁸⁴ Anciaux, Sacrement 76.

donatizem in v krivem »radikalizmu« misliti samo na »elito«, kar bi bilo zelo tuje evangeliju, namenjenemu vsem ljudem, tudi največjim grešnikom, kajti božja ljubezen je univerzalna in potrpežljiva, in sicer pač ravno zato, ker je — kakor nam dokazuje Kristusova velikonočna zmaga — močnejša kakor smrt (prim. Vp 8, 6).

K takšnemu modremu reševanju pastoralnih vprašanj okoli krsta in birme nas nagibljejo tudi ekumenski razlogi. Ravno tisti od katoliške Cerkve ločeni kristjani, ki so katoliški Cerkvi najbolj blizu, zelo jasno vztrajajo pri prvotnem zaporedju, v katerem so se zakramenti uvajanja prvotno podeljevali: krst, birma, evharistija. Za pravoslavne je znano, kako zvesto se držijo tudi glede tega starega izročila. Toda tudi pri njih nastaja vprašanje, kako je s krstom otrok, ako ni s strani staršev prav nobenega poroštva glede krščanske vzgoje in krščanskega pouka. Če bodo kaj odložili na večjo starost, bodo odložili že krst in le v zvezi z njim birmo — vsaj tako vse kaže. — Takoj za pravoslavnimi pa so katoličanom v marsičem najbolj blizu anglikanci. Ti štejejo birmo marsikje za pravi zakrament in se pri podeljevanju zakramentov uvajanja držijo tradicionalnega zaporedja. M. Hurley, ki o tem govori, pripominja: »Sedanja rimska [Rim sam se bolj zavzema za prvotno zaporedje — prip. Strle] praksa je proti pravilom in je ovira za naša teološka razmišljanja o birmi in o bogoslužju. Če bi birma bila nastavljena pred obhajilo — kakor bi pravzaprav moralo biti — bi liturgična konstitucija [2. vat. koncila] gotovo ne pozabila naglasiti bistveno misijonarski vidik krščanskega bogoslužja.« Isti Hurley pa svari tudi pred preveč radikalnimi zahtevami glede krsta, ko so nekateri danes nagnjeni k temu, da bi radi krst dojenčkov kar odpravili. Hurley opozarja, da se sedaj tudi baptisti, ki so znani ravno po zametanju krsta majhnih otrok, potegujejo za pozitivnejše vrednotenje prakse krščevanja dojenčkov. Anglikanci pa večkrat poudarjajo: v krstu majhnih otrok se kaže priornost božje milosti pred našo vero, priornost Kristusovega dela pred našim odgovorom.⁸⁵ Seveda pa mora biti podano dovolj utemeljeno jamstvo, da bodo mogli otroci pozneje razviti tisto, kar jim je bilo podeljeno s krstom. Na to bi bilo res potrebno bolj paziti, kakor pa navadno pazimo. Predvsem pa je tudi v tem primeru treba imeti res veliko apostolskega duha, katerega ne more nadomestiti nobena še tako idealna cerkveno administrativna uredba od zgoraj.

⁸⁵ Hurley, v: Concilium 3 (1967) 276 s.

Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem*

Franc Rodé

STRUCTURE PERSONNELLE DE L'ACTE DE FOI D'APRES ST. THOMAS D'AQUIN

Résumé: La théologie contemporaine affirme avec force que la foi n'est pas seulement l'acceptation d'un certain nombre de propositions concernant Dieu, mais la connaissance de Dieu même, dans l'inter-communion personnelle. Nous étudions l'acte de foi de ce point de vue personnaliste, en nous appuyant tout au long de notre étude sur saint Thomas d'Aquin.

L'objet de la foi n'est pas un ensemble de vérités abstraites, mais un être personnel, Dieu Père, Fils, Esprit. Sa fin n'est pas un bonheur vague, mais la rencontre avec la Personne absolue. La garantie de sa crédibilité n'est pas l'évidence rationnelle des vérités révélées, mais l'évidence de la manifestation d'une Personne. D'ici l'importance d'une saisie personnelle des signes qui accréditent la révélation de Dieu: ce sont des gestes personnels s'adressant à une personne concrète, l'invitant à entrer en communion personnelle avec lui.

Du point de vue subjectif, la foi est la réponse de l'homme à l'invitation de Dieu. Elle est la rencontre de deux personnes. Sous quelles conditions cette rencontre peut-elle s'opérer? Il faut d'abord la force de Dieu et sa lumière, qui fortifient la volonté et illuminent la raison de l'homme pour reconnaître ses traces dans le monde, et sa présence dans la révélation du Christ. Il faut, ensuite, chez l'homme, une attitude fondamentale d'ouverture et de disponibilité, qui le rend apte à la rencontre d'autrui.

La foi est une force de personnalisation, car elle lie l'homme avec l'Etre personnel par excellence. Exigeant de l'homme courage, fidélité, ouverture aux autres, dépassement de soi, elle est une force d'humanisation. Les plus hautes valeurs humaines sont liées à elle.

Literatura

1. Sv. Tomaž Akvinski: Summa theologica, 2—2 q. 1—16; Quaestiones disputatae — De Veritate; Commentarium in sententiis; Summa contra Gentiles.
2. Encyclopédie de la foi, Paris 1965. Pod gesli Dieu in Foi.
3. Guérard des Lauriers OP: Dimensions de la foi, 2 zv., Paris 1952.
4. John Henry Walgrave OP: Parole de Dieu et existence, Tournai 1967.
5. Jean Mouroux: Je crois en Toi, 2. izdaja, Paris 1954.
6. François Rodé: Le miracle dans la controverse moderniste, Paris 1965.

Uvod

Pri izgradnji teologije vere lahko vzamemo dve izhodišči. Prvo je analitično in abstraktno. Ko preučujemo genezo ali strukturo verovanja, analiziramo predvsem subjektivna počela — razum, volja, milost, — ali objektivna dejstva — materialni predmet, verovnost, formalni nagib verovanja. Na splošno so teologi preučevali problem s tega izhodišča.

Drugo možno izhodišče je sintetično in konkretno: vero preučujemo predvsem kot dano celoto in skušamo izluščiti njeno eksistencialno struk-

* Predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu v ljubljanski stolnici dne 7. marca 1969.

turo. S tega izhodišča govorita o veri sveto pismo in cerkveni očetje. Na tej ravni se nam vera pokaže kot skupek osebnih odnosov. Današnja teologija rada poudarja ta vidik. Pri Tomažu Akvinskem najde dosti tekstov, ki ga podpirajo. Toda zaveda se, da je to le ena stran problema. Dejanje vere preučuje kot konkretno dejavnost in poudari samo njega osebnostno strukturo. Ne podcenjuje drugih vidikov, ki so prav tako veljavni. Če se jih ne dotakne, se jih enostavno zato ne, ker so izven njenih perspektiv.

1. Osebni Bog

Bog predmet in cilj vere

Srednjeveški teologi so radi definirali vero kot dejanje, čigar predmet, cilj in poroštvo je Bog. To so izražali s pripravno formulo: *Credere Deum, credere in Deum, credere Deo*. V njihovi zamisli so torej objektivna načela vere osebnostne vrste.

Prvi in bistveni predmet vere niso abstraktne resnice, kakor bi človek mogel misliti, ko bere nekatere teološke učbenike, ampak osebno bitje. *Credere Deum*. Bog Oče in njegov poslanec Jezus Kristus, božji Sin in Odrešenik, Sveti Duh, živa Očetova obluba in Kristusov dar: skratka, predmet vere je edini Bog v treh osebah. Kristjan ni človek, ki veruje na splošno, ali ki veruje v nekaj. Kristjan je človek, ki veruje v določeno osebno bitje. »Kdor hoče priti k Bogu, mora verovati, da je, in da je tistim, ki ga iščejo, plačnik«.¹

Tu vidimo, v kakšnem realističnem smislu moramo vzeti klasični izraz: Predmet vere je Prva resnica. Kaže, da je ta formula, ki je sama po sebi pravilna, pogosto zavajala v zmoto. Še vedno je nevarno, da jo razumemo v abstraktnem pomenu, kot da bi bila ta resnica zgolj razumski predmet. Vendar ni tako. Prva resnica je živa resnica (*veritas subsistens*) — je nekdo, je oseba. »Predmet vere je Bog pod vidikom Prve resnice«, pravi sveti Tomaž Akvinski.² Bolj kot na katerem drugem znanstvenem področju izrazna sredstva — pojmi, členi vere, besede, — tu v resnici niso predmet vere. Tomaž Akvinski je izrazil to v nepozabni formuli: »*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*« Dejanje verujočega ne meri na izraz vere, ampak na predmet.³ Pojmi in izrazi so le sredstva, da vera doseže svoj predmet. »Predstave, s katerimi vera dojema božjo stvarnost, niso predmet vere, ampak to, s čimer vera dojame svoj predmet«, pravi zopet Akvinec.⁴

Ta predmet je nujno človekov cilj. Bog je *supremum intelligibile*, pa tudi *supremum desiderabile*. Vera je *credere in Deum*.

Kot prva resnica je Bog predmet vere, kot najvišje dobro pa je cilj, h kateremu teži. Vendar ne smemo obeh vidikov razdvajati, ker sta dejansko med seboj povezana v nepretrganosti enega samega dejanja: Te-

¹ Hebr 11, 6.

² 3 Sent. d. 23 q. 2 a. 1.

³ Summa Theol. 2—2 q. 1 a. 2 ad 2.

⁴ De Veritate 14, 8 ad 11.

žim k Bogu, k Prvi resnici, ker težim k njemu, k Viru blaženosti. Predmet vere sta resnica in blaženost v enosti božjega bitja.

Bog — poroštvo vere

V dejanju vere verujem Bogu. *Credere Deo*. Bog ni samo predmet in cilj vere. Je tudi poroštvo zanjo: Verujem, ker Bog govori.

Tu je še bolj vidna osebna vloga Boga. Verujem, ker Bog pričuje sam o sebi in me s tem pričevanjem kliče k veri in odrešenju: »Nihče ne more priti k meni, če ga Oče, ki me je poslal, ne pritegne«. ⁵ Kako privlači? Tako, da notranje vabi k veri. To vabilo je del božjega pričevanja. Božji klic sega tja, kamor noben človeški glas ne more seči. Med Bogom in slehernim človekom je neko osebno in posebno razmerje, razmerje kličočega in poklicanega.

Bog je človeka ustvaril zase, da bi ga slavil in se svobodno razvil do polnosti. On edini pozna njegovo večno ime, ⁶ ki mu ne bo razodeto na tem svetu, pa je njegova najgloblja stvarnost. Človeka kliče s tem skrivnostnim imenom, ko se obrača na najbolj notranji del njegovega bitja. To božje delovanje človek doživlja kot razsvetljenje in navdahnjenje.

Tu moramo znanim izrazom zopet vrniti njih pravi pomen. Pravimo: milost razsvetljuje in vleče, in to je prav povedano. Toda to pomeni: Bog sam v svoji osebni stvarnosti nas razsvetljuje in vleče s svojo milostjo. Milost ni slepa sila. Milost je oseba, ki je luč in ljubezen in daje človeku, žejnemu luči in ljubezni, od svojega.

Pri krstu je Bog položil v človeka novo notranje teženje, ki ga vabi k verovanju. »*Ille qui credit*«, pravi sveti Tomaž, »*inducitur ad credendum interiori instinctu Dei invitantis*«. Verujočega vodi k verovanju notranje teženje, dano od Boga. ⁷ Bog sam s svojo milostjo privede človeka do vere, in mirno lahko rečemo z angelskim učenikom: »Bog je vzrok vere s tem, da upogiba vernikovo voljo in mu razsvetljuje razum«. ⁸

Ta božji vpliv opravičuje dejanje vere. Vernik preskoči prepad in stopi na drugo stran, povzpne se nad svoj razum. Toda v tem dejanju ne ravna proti svoji pameti, ker se opira na višjega vodnika: »*altiori dirigenti innixus*«, pravi sveti Tomaž. ⁹

Ta notranji božji klic ni nikdar enak za dva človeka. Milost je vedno osebna. Bog ne deluje in ne govori na splošno. V svojih besedah in delovanju ima pred očmi določenega človeka, na katerega se osebno obrača. Tudi takrat, ko človek spoznava verske resnice posredno po človeku, mu jih končno oznanja Bog. »Vernik veruje človeku ne kot človeku, ampak kot tistemu, ki ga Bog uporablja, da pride do njega njegova beseda,« pravi Akvinec. ¹⁰

⁵ Jan 6, 44.

⁶ Raz 2, 17: »Kdor zmaga, mu bom dal skrite mane in dal mu bom bel kamen in na kamnu napisano novo ime, ki ga ne pozna nihče, razen njega, ki ga prejme.«

⁷ Summa Theol. 2—2 q. 2 a. 9 ad 3.

⁸ De Veritate 26, 3 ad 12.

⁹ 3 Sent. d. 24, 3 s. 2 ad 2.

¹⁰ 3 Sent. d. 23 q. 2 ad 1 s. 2 ad 3.

Prva priča, ki prinaša božje razodetje, je utelešena Beseda. Druga priča, ki razodetje posreduje človeštvu, je Cerkev, o kateri pravi Bossuet, da je »Jezus Kristus, ki se širi in razdaja«. Med Bogom in Kristusom je bitna in med Kristusom in Cerkvijo še organska enotnost, enotnost Glave in Telesa. Zato mi Bog po Kristusu in v Cerkvi lahko govori osebno.

Beseda razodetja, ki jo sveti Tomaž imenuje »gratia locutionis«,¹¹ ni mrtva, ampak živa in trajna beseda, ki zadaja tiste skrivnostne rane, po katerih bo življenje vdrla v bitje, ki je bilo doslej vase zaprto; živa beseda živega Boga, namenjena živemu človeku, da ga privede k Bogu.

Če je božja beseda vedno osebna v svojem izvoru in v svojem cilju, lahko trdimo isto o znamenjih, s katerimi Bog overovlja svoje pričevanje. To niso v prvi vrsti splošni dokazi, tehnično gradivo za abstraktno dokazovanje. Morejo biti tudi to in v neki meri to morajo biti. Toda njih prvi smisel je drugačen.

Znamenja razodetja so najprej božji posegi, namenjeni določenemu človeku ali določeni skupini ljudi. Če mi Bog govori danes (in nedvomno Bog govori vsakemu človeku v njegovem »danes«), mi daje znamenja svoje prisotnosti danes. Maurice Blondel pravi: »Človek, iščoč božje pričevanje, ni nikdar iskal mrtvega pričevanja, besede, ki je danes onemela, besede izgovorjene nekdaj, skratka, zgolj zgodovinskega dejstva; iskal je živo pričevanje, razodetje, ohranjeno v živem učiteljstvu.«¹²

Če se strinjamo z mnenjem, da so znamenja razodetja, ki naj privedejo človeka k veri, namenjena določeni osebi, bomo razumeli, da njihova vrednost in pomen prihajata predvsem iz dejstva, da jih je Bog izbral in da jih uporablja. Njihova zunanja in objektivna dokaznost je manj važna, važna je njihova duhovna razsežnost, namen, ki ga razodevajo. Če jim Bog hoče dati določen pomen, so za tistega človeka popolnoma veljavna. Ker se vera podaja na družbeni ravni in ker mora Cerkev odgovarjati duhovom, ki iščejo; in zahtevam razuma, so bila in bodo v Cerkvi znamenja, ki jih je moč zbrati v zgradbo razumskega dokazovanja. Toda ker je spoznanje resnice osebna in edinstvena zgodba, so in bodo znamenja, ki spadajo samo v osebno sfero. Čeravno so razumsko šibka, njih konkretna in življenjska moč ni zmanjšana. S teološkega vidika to ni važno: človek ne veruje znamenju, ampak Bogu, čigar prisotnost in klic je spoznal v znamenju.

Vera — stvarnost v Kristusu

Dotaknimo se sedaj najbolj realističnega in osebnostnega vidika vere. Naša vera je krščanska, se pravi, da v njen pojem nujno spada odnos do Kristusa. »Jaz sem pot, resnica in življenje.« Kristus je pot, ki vodi k veri, pa tudi predmet in cilj vere.

Pot do vere je zaradi človeške narave, ki jo je vzel nase in po kateri je postal »človek, ki pove resnico, katero je slišal od Boga.«¹³ Pot v globljem pomenu je po svoji božanski osebnosti, ki je subsistentno razmerje

¹¹ Contra Gent. 3, 154.

¹² Annales de Philosophie chrétienne, oktobra 1905, str. 85.

¹³ Jan 8, 40.

do Očeta in Svetega Duha, ki je z njima eno v isti božji naravi. Poznati njega, je isto kot poznati Očeta; videti in ljubiti njega, je isto kot videti in ljubiti Očeta; imeti njega, je isto kot imeti Očeta in Svetega Duha, ki izhaja iz njune ljubezni; verovati v njega, pomeni verovati v Očeta in Svetega Duha, in tako imeti večno življenje.

Tako je naša vera kristološka, in ker je kristološka je trinitarna. Po Kristusu in samo v njem dosežemo vso Trojico. Vse Očetove obljube so »da« v Kristusu, on je živi »amen«, v katerem se Oče daje. Tako si lahko razložimo kratke formulacije prvotnih krščanskih veroizpovedi: »Nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v Svetem Duhu«. ¹⁴ »To je Očetova zapoved, da verujemo v ime njegovega Sina Jezusa Kristusa«. ¹⁵ Te formule izražajo vso vero, ker so kristološke in s tem trinitarne.

Tu ni nič abstraktnega. Predmet vere je resnica, ki je Oseba, v kateri biva vsa polnost božanstva. Krščanstvo je deleženje pri življenju nekoga, deleženje pri skrivnosti njegove smrti in vstajenja. Po tem sredništvu pride vernik v stik z življenjem Trojice.

Formula: Bog je predmet, cilj in poroštvo vere, je natančna. Toda le-ta pomeni: predmet, cilj in poroštvo vere je Troedini Bog, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Tako je vera v svojih objektivnih počelih vabilo Troedinega Boga človeku — po Kristusu.

2. Odgovor svobodnega človeka

V bistvu je vera človekov odgovor osebnemu Bogu, srečanje dveh oseb. Dejanje vere zajame vsega človeka, zato je to dejanje enovito kljub temu, da vsebuje različne sestavine. Analiza najde v njem voljo, razum, čustva, toda vse to je povezano v enovitosti življenjskega dejanja osebe, ki se povezuje z drugo osebo. »S temi sestavinami«, pravi sveti Tomaž, »ne označujemo različnih dejanj vere, ampak eno samo dejanje, ki je v različnih odnosih do predmeta vere«. ¹⁶ Ker je predmet vere oseba, ki je obenem resnica in blaženost, človek dojame to resnico in blaženost v enem dejanju, ko se poveže z osebo, ki ga bo osrečila.

Kaj dovoljuje človeku ta njegov polet iz sebe k Bogu? V prvi vrsti, kakor rečeno, božje delovanje v človeku. To delovanje je vedno dvojno: zunanja znamenja in notranja milost. Razodetje, ki ga oznanjuje in ohranja Cerkev, prihaja k meni po milosti, po luči vere. Kar se mi na zunaj oznanja na različne načine, prodira v notranjost mojega srca po luči vere in se mi v notranjosti razodeva: »intus coruscat, intus revelatur«, pravi sveti Avguštín.

Da pa človek odgovori Bogu v veri, mora biti že v njem samem neko temeljno razpoloženje, ki ga lahko imenujemo simpatija. Osebe ne moremo doseči s kritičnim razumom ali z živalskim poželjenjem ali s slepim zanosom. Do osebe pridemo s simpatijo, ki je neka oblika intuicije. Nobeno hladno in kritično presojanje človekovega vedenja mi ne more dati spo-

¹⁴ 1 Kor 12, 3.

¹⁵ 1 Jan 3, 23.

¹⁶ Summa Theol. 2—2 q.2 a.2 ad 1.

znanja, ki mi ga da simpatija. Hladnokrvnost, s katero preučujem človeka kot gol predmet, mi bo morda dala nove poglede nanj, toda podoba, ki se tako oblikuje, bo čisto samo karikatura. Samo pogled simpatije, ki obseže drugega v njegovi živi enosti, se bo približal resnici in dojel drugega do neke mere od znotraj.

Simpatija, ki je temeljna dobronamernost in nesebična ljubezen, je tudi pripravljenost verovati v drugega in mu zaupati. Kjer te osnovne simpatije ni, tam je človek zaprt tudi Bogu. Kjer pa je, bo človek zlahka spoznal božje razodetje, ko se bo z njim dejansko soočil. Jasno je tudi, da je srce, ki ga je božja milost odprla, da spozna Boga v veri, odprto hkrati slehernemu človeku in sleherni stvari.

Ce osebnostno gledišče na dejanje vere pojasni nekoliko njegov izvor, nam more pomagati tudi pri razlagi dveh bistvenih lastnosti tega dejanja: temnosti in gotovosti vere.

Dejanje vere je temno najprej zato, ker se tu razodevata dve osebi. To je vedno temno za diskurzivni razum. Spoznanje osebe ni diskurzivno, človeka ne dojamem z abstraktnim umovanjem.

Toda lastna temnost vere ne izhaja odtod. Vera je temna, ker se božja oseba razodeva po človeškem pričevanju. Tu je nepremostljiva ovira. Človek se razodeva, resda nejasno, v primernih in skladnih znamenjih. Človeška znamenja pa božjo osebo bolj zastirajo kot razodevajo.¹⁷ Zato pravi sveti Tomaž, da o Bogu takrat najbolj natančno kaj povemo, ko naznačimo, kaj ni. Čutno zaznavno znamenje razodeva božjo prisotnost na nejasen način, Boga razodeva kot skritega in odsotnega, »argumentum non apparentium«.

Poleg te je še druga temnost. Človek, ki se odpre veri, je padli človek. Ni več usmerjen k Bogu. Njegov razum in volja sta ranjena. Pojmi in podobe, ki jih uporablja, so »meseni«, in samo po bolečem očiščenju dobijo globlji pomen. Tako je naša vera iskanje odsotnega Boga. Razumemo, da je sveti Avguštín govoril ne samo o »očeh vere«, ampak tudi o »rokah vere«, ki tipajo za nekom v temi.¹⁸

Tudi problem gotovosti vere lahko vsaj malo osvetlimo z osebnostnega zornega kota. Poznamo paradoksalne trditve razumsko najbolj zahtevne teologije: »Gotovost vere ne izhaja iz razuma, ampak iz volje«.¹⁹ Razložimo paradoks. Gotovost je isto kot objektivna razvidnost. Gotov sem, da sem v resnici, ker to vidim. Pravimo: vera je gotova. Torej vidimo, da je vera resnična. In vendar tega ne vidimo. Odkod torej gotovost? Ker smo povezani z nekom, ki vidi. Vera je gotovost, ne ker bi vsebovala razvidnost, ampak ker je povezana z nekom, ki vidi. Iz osebnostne perspektive je to popolnoma umevno. Če je bistveno v veri oseba, h kateri težim, in ne abstraktna resnica, potem bo moja gotovost

¹⁷ F. Rodé: *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, str. 96—97: »Les preuves de la religion ne portent pas la foi en elles, mai lui préparent seulement les voies, et dans l'âme croyante la foi plutôt porte les preuves, en ce sens qu'elle leur communique une évidence surnaturelle qu'elle ne possédent pas en tant qu'arguments de raison et d'une portée relative.« (Cf. *Revue du clergé français*, 15. marca 1900, str. 13).

¹⁸ Tract. in Joan. XLVIII, PL 34, 1745.

¹⁹ 3 Sent. d. 23 q. 2 a. 1 sol. 1, 2.

temeljila na osebi, ki vidi in ki je predmet mojega verovanja. Sveti Tomaž pove to zelo natančno: »Polna gotovost ne prihaja iz vidnosti vernika, ampak iz vidnosti tistega, v katerega veruje.«²⁰ Ker sem v veri povezan s Prvo resnico, z nezmotljivo osebo, sem lahko gotov.

Tu se pojavi nov problem. Verovnost je svojskost predmeta vere kot takega: predmet vere mora biti tak, da ga razum nujno sprejeme. Kako razložiti to v osebnostni perspektivi?

Verovnost je lastnost pričevanja, ni razvidnost neke ideje, ampak razvidnost manifestacije neke osebe. Gotov moram biti, da se tu razodeva Bog. Znamenja imajo to vlogo, da mi dokažejo, da Bog govori, da morem in moram verjeti. Po znamenjih spoznam prisotnost osebe. Dokler za človeka verski problem ni osebnosten problem, so mu znamenja verovnosti nerazumljiva. Verski problem bo zanj le eden med mnogimi.

Na poti, ki vodi k veri, je bistveno iskanje nekoga, žive osebe. Dokler človek ne gleda na verski problem iz te smeri, ne bo razumel znamenj verovnosti. In to je razumljivo: Ta znamenja niso abstraktni in splošni dokazi, ampak konkretna in osebna vabila. Človek polagoma dojema znamenja in besede razodetja zato, ker prek teh znamenj in besed išče in sluti osebo, nekoga, ki ga kliče in kateremu odgovarja.

Iskanje osebnega Boga človeka pripravi, da dojame znamenja verovnosti. Srečanje z Bogom daje dejanju vere njegovo neomajno gotovost. Razlago za to pa nam zopet daje sveti Tomaž: »Quicumque credit, alicuius dicto assentit; principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad ejus doctrinam pertinent.« Kdor veruje, pritrdi besedam nekoga; zdi se, da je pri vsakem verovanju glavno in nekak cilj tisti, čigar besedam pritrdimo; kot drugotne pa so tiste stvari, katere kdo priznava in jih hoče komu pritrditi. Tako torej v resnici ima krščansko vero, kdor s svojo voljo pritrdi Kristusu.²¹

Sklep

Dejanje vere ni samo dejanje osebe, ampak tudi dejanje, ki osebo utrjuje, personalizira. Vera ni nekaj nerazumskega, ki korenini v nizkotnem nagonu po sreči, zaradi katere bi se človek odpovedal zahtevam razuma. Dejanje vere izvira iz očiščenega duhovnega teženja; dogradi osebo, ko jo očisti in poveže z Bogom.

Prehod iz nevernosti k veri terja odpoved,²² odpoved svoji samozadostnosti, svojemu vzvišenemu samevanju. Ena glavnih trditev sodobne

²⁰ Summa Theol. 1 q. 12 a. 13 ad 3.

²¹ Summa Theol 2—2 q. 11 a. 1.

²² Kardinal Dechamps, eden glavnih eklesiologov prvega vatikanskega koncila, pravi: »Il n'y a jamais passage des sectes ou de l'incrédulité à l'Eglise, sans le désir prononcé d'une vie plus pure.« (Cf. Oeuvres complètes, Ed. Des-sain, Malines 1874, I, 425).

personalistične misli je ta: bistvo zla (in pekla) je v človekovi osamljenosti zaradi njegove sebičnosti in napuha; bistvo dobrega in sreče (in večne blaženosti) pa je v odprtosti drugim, v vseobsegajoči simpatiji.

Simpatija mora biti temeljno človekovo stališče do stvarstva. Potem bo lahko našel stik z Bogom. Vera in ljubezen ga ne bosta zapirali v sebično zaupnost z Bogom. Bog ne more odtujevati, kajti njegova ljubezen objema vse stvari. Kdor veruje v Boga in ga ljubi, se sam od sebe v simpatiji odpre drugemu.

Da človek privoli v to simpatijo, je treba mnogo odpovedi, tako da včasih še najpogumnejši podvomijo. Vera terja treznost, pogum, zvestobo. Z njo so povezane največje človeške vrednote, zato je v človeku počelo personalizacije.

»Zgodovina začetkov« v luči najnovejših odkritij*

Francè Rozman

HISTORIA PRINCIPIORUM IN LUCE DETECTIONUM RECENTIORUM TRACTANDA

Summariu: Prima undecim capita Sacrae Scripturae (Gen 1—11) historia principiorum nominantur. In quantum descriptio prae historiae humanae fundamenta fidei includit, haec capita, magnam inter theologiae et scientiarum cultores attentionem suscitant. Acta salvifica in forma nobis aliena depicta sunt. Nonnulli eas inter fabulas antiquas collocant. Inventio recentior textuum antiquorum (Gilgameš, Enuma eliš . . .), quos nationes orientales quae populo electo vicinae erant possidebant clare monstrant etiam hagiographum more consueto sui temporis res expressisse. Sacra Scriptura ‚uno ictu‘ non est efformata. In ea varias traditiones, quas siglis J E D P assignamus, uniuntur. Sic in eum coalescebat, quod a Deo spatio vel loco diverso dictum erat. Hoc modo revelatio non est evoluta in sensu Hegeliano, sed augmentata. Ita apriorismo philosophico vel falso scientismo ad veritatem revelatam pervenire nullo modo possumus. Exegesis authentica Sacrae Scripturae solum ex cognitione situationis realis, ubi pericopae formatae erant, possibilis est.

Viri in literatura

- Kittel R., Biblia hebraica,³ Stuttgart 1962.
La sainte Bible de Jérusalem, Paris 1956.
Rahlf's A., Septuaginta, Vol. I., Stuttgart 1935.
Sveto pismo I—IV, Maribor 1958.
Anderson G. W., The History and Religion of Israel, London 1966.
Bouyer L., The Meaning of Sacred Scripture, London 1958.
Cazelles H., La Torah ou Pentateuque, Introduction à la Bible I, Tournai 1957, 278—381.
Deissler A., Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese,³ Freiburg—Basel—Wien 1964.
Eissfeldt O., Einleitung in das Alte Testament,³ Tübingen 1964.
Koch R., Die biblische Urgeschichte (Gen 1—11), Bergen—Enkheim 1962.
Krinetzki L., Das Alte Testament, Eine theologische Lesehilfe I, Freiburg—Basel—Wien 1967.
G. von Rad, Das erste Buch Mose, Kap. 1—12, 9. Übersetzt und erklärt, Göttingen 1964.
isti: Theologie des Alten Testaments I, München 1966.
Rebić A., Pentateuh, Gen 1—11 (biblijska prapovijest), Zagreb 1969.
Renckens H., Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen 1—3, Mainz 1959.
Rolla A., La Bibbia di fronte alle ultime scoperte, Roma 1959. Il Messaggio della salvezza I, Torino 1965.
Schedl C., Geschichte des Alten Testaments I, Innsbruck 1964.
Schoonenberg P., AT, NT und Erbsündenlehre, Theologisch-praktische Quartalschrift 117 (1969) 115—124.
Schökel L. A., L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia, Brescia 1963.
Smith N., The Seven Psalms, Epworth Press, London 1964.
Weiser A., Einleitung in das Alte Testament,⁶ Göttingen 1966.
Würthwein E., Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1963.

Kršćanstvo je sprejelo temeljne verske resnice o Bogu, človeku in o človeškem razmerju do Boga od judovstva, to pa naravnost po raz-

* Povzetek predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani dne 9. aprila 1969.

odetju od Boga. Nihče ne more z natančnostjo dognati časa, kdaj je Bog te resnice človeku razodel, še manj način, kako jih je ljudem sporočil; pač pa lahko nekaj zanesljivega rečemo o virih, ki nam te resnice sporočajo. Temeljne resnice naše vere so vsebovane v Mojzesovem Peteroknjžju (Pentatevhu). Njih pretežni del je zajet v prvi Mojzesovi knjigi, ki jo zaradi tega, ker poroča o postanku sveta, o začetku življenja na zemlji, o stvarjenju človeka in njegovi nadaljni usodi... imenujemo knjigo postanka ali knjigo začetkov (Genesis)¹ Knjiga ima dva dela: v prvih enajstih poglavjih obravnava prazgodovino sveta in človeka, od 12. do 50. poglavja pa postanek izraelskega naroda, zgodovino hebrejskih očakov, s katerimi je Bog sklenil zavezo in nato preko njih vsemu človeštvu sporočal važne resnice o sebi, o človeku, o smislu človekovega bivanja na zemlji ter o njegovem odnosu do Boga.

Celotno vsebino 1. Mojzesove knjige moremo razdeliti na deset zaključenih enot. Na čelu vsake enote stoji stereotipna formula: 'elle^h tolēdōt^h (to je zgodovina postanka) ali 'elle^h sēfer tolēdōt^h (to je knjiga Adamovega, Noetovega... rodovnika). V naslednji enoti pa sv. pisatelj podrobneje opisuje, kar v uvodni formuli napoveduje. Te enote so po obsegu zelo različne. Nekatere so zelo obsesne, kot enote o Abrahamu, Izaku, Jakobu; druge so krajše, na primer enota o Ismaelu, Ezavu ali zelo kratke kot je opis stvarjenja na začetku knjige. Nekatere enote opisujejo dogodke, ki so se raztezali na cela tisočletja (enota o stvarjenju), druge opisujejo eno samo generacijo, na primer enota o Jakobu. Tak shematičen opis dogodkov opozarja bralca, da je bila knjiga premišljena, umetno zasnovana. Zgodovinski dogodki so opisani v posebni, našemu občutju tuji, pripovedni literarni obliki. Pisatelj se pri opisovanju zveličavnih dogodkov poslužuje metode eliminiranja. Iz izredno razsežnega časovnega razpona je izbral samo tiste dogodke, na katere je vezano razodetje. Ti dogodki so tako postali pomembni členi v božji odrešitveni zgodovini. Prvih enajst poglavij knjige začetkov nikakor ne smemo ocenjevati s kriteriji grškega ali rimskega zgodovinarja, še manj modernega, ampak se moramo zavedati, da gre v teh poglavjih za čisto posebno literarno vrsto, kakršne ne srečamo pri nobenem drugem narodu starega Vzhoda. Toda teh enot spet ne smemo uvrstiti med bajke ali legende, temveč se moramo zavedati, da nam na tuj in nenavaden način poročajo o zgodovinskih in predzgodovinskih dogodkih, s katerimi so povezani temelji judovske in krščanske religije. S pripovedjo o Abrahamu stopa sv. pisatelj na zgo-

¹ Prvih pet knjig sv. pisma stare zaveze označujemo s trojno nomenklaturjo: a) z ozirom na avtorja pravimo 1., 2., 3... Mojzesova knjiga; b) po grški septuaginti se knjige imenujejo po vsebini. Tako se prva Mojzesova knjiga imenuje Genesis, (postanek) ker opisuje nastanek sveta, življenja na zemlji, začetke izraelskega naroda itd. 2. Mojz se imenuje Exodus, ker je osnovna tema omenjene knjige izhod (exodus) iz Egipta v Obljubljeno deželo. Tretja se imenuje Leviticus, ker izpolnjuje njeno vsebino levitsko pravo. Četrta pa Numeri (števila), ker našteva pripadnike dvanajstih izraelovih rodov. Peta se imenuje Deuteronomium (deuteros, drug). Ime je utemeljeno v napačnem prevodu Dt 17, 18 »mišne hattōra«, kar bi morali prevesti »drug vzorec postave«, ne pa »ponovljena postava« (LXX: Deuteronomion); c) Izraelci so knjige imenovali po začetnih besedah, tako se 1. Mojz imenuje »berē'šit bārā«; 2. Mojz pa »we'ēlleh šēmōt« (to so imena) itd.

dovinska tla. V kulturni areni starih vzhodnih narodov je bilo veliko sorodnih pripovedi. Ko so jih arheologi odkrili in jih po napornem študiju razbrali, so ugotovili, da se tudi biblične pripovedi o hebrejskih očakih lepo ujemajo z miselnim in kulturnim ambiontom starega Vzhoda. Tako zaradi novejših arheoloških odkritij propade vsak poskus zreducirati prvih enajst poglavij sv. pisma na legendo.

Končno moramo priznati, da se tudi v 1. Mojzesovi knjigi nahajajo sledovi starovzhodnih mitov, legend in ljudskih pripovedi, čeprav kot taki niso bili nikdar predmet starozaveznega verovanja. Svetopisemski pisatelj se jih je posluževal samo kot izrazno sredstvo pri opisovanju razodetih resnic. Če so najnovejša odkritja starih sumerskih, akadskih, kanaanskih in ugaritskih literarnih spomenikov opozorila na literarno sorodnost z bibličnimi pripovedmi, ta sorodnost še ne pomeni vsebinske, to je miselne odvisnosti sv. pisma od poganskega vzhodnega slovstva, ampak nasprotno takšen način izražanja samo dokazuje, da je bil tudi sv. pisatelj otrok svoje dobe in da se je izražal na način svojih sodobnikov. Če take sorodnosti ne bi bilo, bi pač morali dvomiti, ali so svetopisemski teksti nastali res toliko stoletij pred Kristusom in v tistem okolju, ki je bil razodetju najbližji.²

Knjiga začetkov je nastala po zlitju več izročil v en spis

Pri preučevanju zgodovinske zanesljivosti 1. Mojzesove knjige se moramo varovati dveh temeljnih napak, ki sta povzročili toliko zmede in negotovosti glede osnovnih resnic naše vere. To sta:

- a) filozofski apriorizem in
- b) znanstveni konkordizem.

Ad a) Prve Mojzesove knjige ne smemo razlagati po načelih filozofskega apriorizma kot je postopal Julius Wellhausen, ki je pod vplivom Heglove filozofije učil, da je sedanja oblika Mojzesovega Peteroknjižja najvišja stopnja v razvoju judovske religije. Po Heglovi filozofiji je vse potrjeno razvoju. Zato trdi Wellhausen, da se je razvijala tudi judovska religija. Od oblik najbolj primitivnega verstva, katerega sledovi se nahajajo v judovski jahvistični in elohistični tradiciji (thesis), se je razvila judovska religija preko oblik kodifikacije vere in morale, kar je izraženo v deuteronomistični tradiciji (anti-thesis), do spoznanja enega in edino pravega, osebnega in transcendentnega Boga, Jahveja (synthesis).

Omenjena teorija ni le zanikala Mojzesovega avtorstva temeljnih starozaveznih knjig, ampak je izpodkopala tudi temelje nadnaravnemu razodetju, ker taji nadnaravno poreklo starozavezne religije. Po Wellhausenovem prepričanju starozavezna religija, taka kot je opisana v Mojzesovem Peteroknjižju, ni več temelj in počelo zgodovine izraelskega naroda, ampak samo poslednji stadij v splošnem razvoju religiozne miselnosti. Religija nima izvora v Bogu, ampak je plod premišljenega snovanja in umovanja izraelskih prerokov. Toda arheološka izkopavanja v Palestini

² A. Rebić, Pentateuh, Gen 1—11 (biblijska prapovijest), Zagreb 1969. 32 sl.

in njenih sorodnih deželah, zlasti v Babiloniji, Siriji, Mezopotamiji in Egiptu, so nam omogočila primerjavo verskih in socialnih pogojev izraelskega naroda s sosednimi narodi in ugotovila med njimi velike razlike v pojmovanju človeški biti in Boga. Na osnovi teh literarnih dokumentov je neizpodbitno dokazano, da so bili Izraelci, dokler le moremo slediti nazaj v zgodovinsko preteklost, vedno pravi monoteisti in da se njihove pripovedi o stvarjenju sveta in človeka bitno razlikujejo od tovrstnih pripovedi starih vzhodnih narodov. Tako Wellhausenove teorije niso strmo-glavili filozofski protiargumenti ampak arheološka odkritja. Teorija bi bila danes samo še zanimiv pojav preteklosti, če ne bi na neki način znova zaživela v Bultmannovi Entmythologisierung.

Ad b) Prav tako ne smemo usklajevati svetopisemskih trditev z izsledki eksaktnih znanosti kot so postopali katoliški znanstveniki na prehodu v 20. stoletje, da bi oteli ugled sv. pisma pred naraščajočo svetno znanostjo. Ta je čedalje bolj prihajala v konflikt s sv. pismom glede porekla sveta, življenja in človeka na zemlji. Toda danes se nam ni treba zaskrbljeno vpraševati ali se svetopisemsko poročilo o stvarjenju sveta ujema s Kant-Laplaceovim sistemom ali z naukom starogrških heraklitov, ali je dan v šesterodnevju znamenje za daljše geološko obdobje ali pa misli sv. pisatelj na dan (yôm) v navadnem pomenu besede, ali je človek nastal po evoluciji iz više razvitih živalskih vrst (morda vretenčarjev) ali pa ga je Bog neposredno ustvaril.

Sv. pismo je verska knjiga. Sv. pisatelj nas ne uči svetnih znanosti, ampak na slikovit način pripoveduje verske resnice. Osnovno načelo pri vrednotenju knjig je, da knjige presojujemo po njihovem značaju in namenu. V Pindarovih odah zaman iščemo zakonitosti geometričnega zaporedja; v romanih ne eksaktne znanosti; v svetih knjigah ne posvetne modrosti in učenosti. Vsaka knjiga ima svoj lastni namen. Sv. pismo ima verski namen. Zato moramo v njem iskati samo verske resnice, četudi so izražene v zelo naivni obliki. Sv. pismo uči v zvezi z nastankom sveta in življenja na zemlji samo temeljni verski nauk: vse je od Boga! Kdaj in kako je svet nastal, koliko časa je človek na svetu . . . , na ta vprašanja mora odgovoriti svetna znanost.

Tako filozofski apriorizem kakor znanstveni konkordizem sta se preživela in ju danes noben znanstvenik več ne zagovarja. Vsa pozornost preučevalcev sv. pisma je usmerjena k vprašanju, kako je sv. pismo sestavljeno? Kakšno je bilo stvarno okolje v katerem so nastale svetopisemske pripovedi (Sitz im Leben)? Kako se sv. pismo ujema z duhom časa, v katerem je nastalo, in v kakšne literarne vrste je odel sv. pisatelj večnoveljavne razodete resnice?

Prisotnost različnih elementov v 1 Mojz 1—11

Literarno-analitično preučevanje sv. pisma jasno pokaže, da prvih enajst poglavij 1. Mojzove knjige ni napisal en sam pisatelj. V zgodovini začetkov se nahajajo elementi, ki jasno spričujejo, da je svetopisemsko poročilo o človeški prazgodovini nastalo iz več različnih in med seboj neodvisnih verskih izročil, katera je kasnejši redaktor razvrstil v sedanji sestav.

Že povprečen bravec kaj hitro opazi dvojno ime za Boga. V prvem opisu stvarjenja (1 Mojz 1—2, 4 a) se Bog dosledno imenuje Elohim. »V začetku je Elohim ustvaril nebo in zemljo«, »In Elohim je rekel: ‚Bodi svetloba!« V drugem opisu stvarjenja (1 Mojz 2, 4 b — 3, 24) pa sv. pisatelj stalno označuje Boga z imenom Jahve-Elohim. V tem kratkem poročilu se Bog kar 20-krat tako imenuje, medtem ko se nato v vsej stari zavezi le nekajkrat še tako imenuje.³ V mlajših starozaveznih spisih se Bog imenuje tudi z osebnim zaimkom za 1. osebo ednine 'ānokî (jaz), kasneje pa celo z okrajšano obliko osebnega zaimka 'anî (jaz). To je zelo tipična oznaka za Boga v stari zavezi. S tem izrazom označuje sv. pisatelj osebno božjo prisotnost. Bog ni odmaknjeno in brezbrizno bitje, ampak je sredi med svojim ljudstvom osebno pričujoč. Izraz ‚jaz sem‘ ('ānokî, egò eimî) je zelo pogost tudi v novi zavezi. Uporablja ga Jezus, da se tako pred navzočimi identificira z Očetom (Mr 6, 50; Lk 24, 36; Jan 15, 1).

Tudi nekateri kraji, osebe ali predmeti se označujejo z dvojnimi imeni. Prebivalci Kanaana se v nekaterih odlomkih imenujejo ‚Kanaančani‘ (1 Mojz 12, 6), v drugih pa ‚Amorejci‘ (1 Mojz 15, 16). Gora, kjer je Bog dal deset zapovedi, se v nekaterih odlomkih imenuje Sinaj (2 Mojz 19, 1), v drugih pa Horeb (2 Mojz 3, 1); tretji očak se v jahvističnem izročilu imenuje Izrael, v drugih pa Jakob.

Še bolj značilne so v teh poglavjih dublete. Sv. pisatelj isto stvar ali približno isto stvar dvakrat pripoveduje. Tako imamo dve poročili o stvarjenju sveta, dvojen opis stvarjenja človeka (1 Mojz 1, 26—29 in 2, 7—24); dvojen opis vesoljnega potopa (1 Mojz 6, 6—8, 22). Po prvem poročilu Bog ukaže Noetu, naj vzame s seboj v ladjo po dvoje živali od vsake vrste, brez ozira na čiste in nečiste živali (1 Mojz 6, 19, 20), v drugem poročilu pa je rečeno, naj vzame po sedmero čistih in po dvoje od nečistih živali (1 Mojz 7, 2. 3). Tudi trajanje potopa je različno. Po prvem poročilu je potop trajal samo 40 dni in zemlja je bila že po 21 dneh sposobna za življenje; po drugem pa je potop trajal 150 dni in šele po enem letu je bila zemlja sposobna za življenje.

Prva Mojzesova knjiga dvakrat poroča o izgonu Agare (v 16. in 21. poglavju) in dvakrat navaja Jakobov rodovnik (1 Mojz 29, 31—30, 24 in 35, 22 b—26). V 2. Mojzesovi knjigi sv. pisatelj dvakrat pripoveduje, kako je Bog poklical Mojzesa (2 Mojz 3—4 in 6, 2—7, 7); v tej knjigi sta tudi dve različni poročili o egiptovskih nadlogah (2 Mojz 7, 8—12, 34). V prvem poročilu nastopa samo Mojzes, v drugem pa Mojzes skupaj z Aronom.

Poročila se razlikujejo tudi po versko-moralni tematiki in po splošnem nauku o Bogu. Prvi teksti naglašajo predvsem božjo vseobsežnost in oddaljenost od sveta in človeka, drugi pa nasprotno poudarjajo božjo bližino in trajno prisotnost Boga med ljudmi. Prvi opisujejo Boga z izbranimi teološko premišljenimi izrazi, drugi ga slikajo s človeškimi potezami (antropomorfizmi). Bog je kakor eden izmed ljudi, toda idealno formiran

³ Slovenski prevod sv. pisma, Maribor 1958, prevaja besedno zvezo »Jahve-Elohim«, »Gospod Bog«, kar ni povsem v skladu z izvirnikom. Za besedo »Gospod« rabi sv. pismo dosledno 'Ādonay, Yahweh, pa je lastno ime za Boga. Prim.: BJ, ki ohranja besedno zvezo: »Au temps où Jahvé Dieu fit la terre et le ciel...«.

človek! Nekateri opisi so silno živahni, naravni, pesniški in polni antropomorfizmov; drugi pa so premišljeno kratki, učeni; odlikujejo se po globoki teološki misli. V enih je slog zelo konkreten, pisatelj ne ureja snovi v sistem, kronologije ne pozna; v drugih pa prevladuje strogi shematizem. Zanj so značilni natančni kronološki podatki. Ritem je svečan, liturgičen.⁴

Iz povedanega je razvidno, da 1. Mojzesova knjiga ni niti miselno niti oblikovno enotna. V njej so združena različna izročila. Kdor pazljivo prebere prvih 11 poglavij te knjige, takoj spozna, da so umetno sestavljena iz več fragmentarnih pripovedi, ki tudi po svojem notranjem sestavu niso povezana med seboj, ampak se ista stvar v drugi obliki večkrat ponavlja. Tako opisuje 1 Mojz 1, 1—2, 4 a stvarjenje sveta, živih bitij in človeka v literarni obliki judovskega sedmerodnevja, nakar bi pričakovali, da bo pisatelj nadaljeval z nadaljnim opisovanjem nastajanja in razvijanja stvari, pa z vrstico 4b drugega poglavja začenja znova opisovati stvarjenje sveta v nekoliko spremenjeni literarni obliki. Logična nit, katero je pisatelj prekinil z vrstica 4a, se nadaljuje šele v začetku petega poglavja, kjer je opisan človeški rodovnik od Adama do vesoljnega potopa. Ker opisuje 1. Mojzesova knjiga v prvih enajstih poglavjih zgodovino sveta in človeka od začetka pa do približno 19. stoletja pred Kristusom, je razumljivo, da gre v teh poglavjih samo za delen opis človeške zgodovine. Prva Mojzesova knjiga zaključuje z opisovanjem, kako se je naselil očak Jakob v Egiptu, toda 2. Mojzesova knjiga takoj v začetku poroča, kako so se namnožili Izraelci v Egiptu in kako jih je stiskal faraon. Med obema dogodkoma je poteklo po splošnem svetopisemskem izročilu približno 400 let (prim. Apd 7, 6; Gal 3, 17), toda sv. pisatelj ju opisuje kot dva časovno neposredna dogodka. Svetega pisatelja zanimajo samo tisti dogodki v izraelski zgodovini, ki so bili v bitni zvezi z razodetjem.

Izoblikovala so se različna izročila

Odkod izhajajo tako različna izročila o človeški prazgodovini? V jedru so nastala še pred nastankom izraelske države pod kralji Savlom in Davidom. Takrat so dvanajsteri izraelski rodovi živeli še ločeno med seboj. Izrael je bil pred nastankom kraljestva le „sveta zveza raznih plemen“ (amfiktionij). Rodove je povezovala med seboj edino vera v Boga Jahveja. Rodovi so se zbirali okoli verskih središč v Betelu, Hebronu, Sihemu . . ., kjer so v kultu podoživljali zveličavne dogodke svoje preteklosti. V verskih središčih se je ohranjal spomin na velike dogodke narodne preteklosti, v katerih se je Jahve izkazal kot njihov rešitelj. Izrael se je dobro zavedal, da je obstal pri življenju samo zato, ker se je Jahve z njimi bojeval. To prepričanje je najkrepkeje izraženo v psalmih, ki so nastali kot spremna beseda bogoslužnih dejanj v katerih je Izrael podoživljal pretekle odrešitvene dogodke:

Da ni bil Gospod z nami, ko so ljudje vstali zoper nas,
tedaj bi nas žive požrli (Ps 124, 2. 3).

⁴ A. Rebič, n. d., str. 15. 16.

Najstarejši svetopisemski teksti so vsi prežeti z mislijo, da se je Jahve zavzemal za svoje ljudstvo. To prepričanje je prihajalo do izraza posebno v bogoslužju. Ko je Izraelec prinesel svoje prvine v svetišče, je v molitvi naštel vse glavne etape narodne preteklosti in s tem izpovedal vero v Jahveja — Rešitelja. »Duhovnik naj vzame koš iz tvoje roke ter ga postavi pred oltar Gospoda, tvojega Boga. Ti pa spregovori in reci: „Moj oče je bil blodeč Aramec, potem je šel v Egipt in je ondi z malo ljudi tujčeval, a tam je postal iz njega velik, močan in mnogoštevilen narod! Egipčani so hudo ravnali z nami, stiskali so nas in nam nalagali tlako. In vpili smo h Gospodu, Bogu naših očetov, in Gospod je naš glas uslišal ter se ozrl na našo bedo, težavo in stisko. Gospod nas je izpeljal iz Egipta z močno roko in s stegnjenim laktom, z veliko strahoto, z znamenji in čudeži. Privedel nas je v ta kraj in nam dal to deželo, deželo, v kateri teče mleko in med. In zdaj, glej, prinašam prvine sadov dežele, ki si mi jo dal, Gospod« (5 Mojz 26, 5—9).

To je najstarejša veroizpoved in jo po pravici imenujemo starozavezni credo. Prva in najstarejša veroizpoved se ni glasila: Verujem... v vse-mogočnega Stvarnika nebes in zemlje...!, ampak je bila to veroizpoved v Boga Rešitelja. Šele na osnovi zgodovinskega izkustva, ob katerem se je Izrael dodobra prepričal, da je Jahve zares mogočen Bog, močnejši ko njihovi narodni sovražniki in močnejši kot poganski bogovi, je počasi prišel do spoznanja, da je Jahve tudi vsemogočni Stvarnik sveta.

Ob verskih središčih so se plemena shajala in tam v bogoslužju obnavljala odrešilne dogodke preteklosti. Na pasho so obnavljali spomin na čudežno rešitev iz Egipta, na praznik sprave so obnavljali zavezo z Bogom in na praznik nekvašenega kruha, pozneje je bil to praznik tempeljskega posvečenja, so obujali spomin na potovanje skoz sinajsko puščavo. Tako so nastala v različnih verskih središčih verska izročila, najstarejše med njimi je takoimenovano jahvistično izročilo.

Jahvistično izročilo (označujemo ga z J) se je izoblikovalo v dokument, ki je bil vsaj delno že napisan v 9. stol. pred Kristusom. Nastal je v južnem, Judovskem kraljestvu. Pisatelj tega dokumenta je bil velik psiholog. Celotno človeško življenje z vsemi nasprotji in problemi, kakor tudi notranje stike človekove eksistence je znal postaviti v direktni, osebni stik z Bogom. Bog ima pri njem čisto človeške poteze: v večernem hladu se prijetno sprehaja po raju (1 Mojz 3, 8); kesa se in mu je žal, da je ustvaril človeka (1 Mojz 6, 6); vdihava vonj Noetove daritve (8, 22) in zipara vrata Noetove barke (7, 16b)... Bog je maščevalec. V njegovi roki je usoda vsakega posameznika in krivico neusmiljeno kaznuje. Je močnejši kot vsi demoni in je Gospod nebes in zemlje.

Jahvist se ukvarja z velikimi problemi, ki so od nekdaj mučili človeštvo. Načinja problem stvarjenja sveta, nastanek življenja na zemlji in pojav zla. Ko opisuje zgodovino judovskih kraljev, se rad naslanja na ljudske pripovedi, sage in novele. Njegovo pripovedovanje je preprosto, slikovito, včasih celo naivno. Izraelsko religijo prikazuje kot zmagovalko, ki je izšla iz boja s kanaansko kulturo in religijo, zato ima v sebi še veliko poganskih elementov. Opazne so sledi politeizma (prim. 1 Mojz 6, 1—4).

Elohistično izročilo (označujemo ga z E) je nastalo v severnem, Izraelovem kraljestvu med leti 850 in 750 pred Kristusom. Tako se označuje zato, ker Boga imenuje Elohim. Tudi elohist začenja svoj opis s stvarjenjem sveta. Snov zanj je črpal predvsem iz jahvističnega izročila in tudi iz drugih izročil, raztresenih po Judovem in Izraelovem kraljestvu. Iz natančnih podatkov o judovskih kraljih sklepamo, da je pisatelj imel dostop do arhivov jeruzalemske kraljeve hiše. Pri vsakem kralju pove, kdaj je nastopil vladanje, koliko časa je vladal in kdaj je umrl, medtem vladanje izraelovih kraljev le površno opiše.

Po padcu Samarije l. 722 pred Kr. so se jahvistični duhovniki preselili iz severnega Izraelovega kraljestva v Jeruzalem, kjer so osnovali v templju posebno šolo. V njej so skrbno preučevali svetopisemsko izročilo in posebno temeljito obdelali tista obdobja narodne preteklosti, ko je Bog izbral Izrael za svojo osebno lastnino in sklenil z njim večno zavezo. Poglobili so tudi nauk o Bogu. Medtem ko so v jahvistični tradiciji še opazne sledi o politeizmu, v elohistični povsem izginejo. Bog je oddaljen, človekovim očem nedosegljiv, čeprav je povsod prisoten. Upodabljanje Boga je strogo prepovedano; češčenje Boga v sliki ali kipu pa največja zabloda. Jahve je neviden in edini pravi Bog. On živi. Izrael mu mora zvesto služiti.⁵

Deuteronomistični dokument (oznaka zanj je D) je nastal za vladanjem judovskega kralja Josija: 4 knjiga Kraljev (22, 3—23, 24) poroča, da je veliki duhovnik Helkija našel v templju Knjigo postave, katero je nato pisar Safan prinesel pred kralja. Kralj Josija je bil ves prevzet ob tej najdbi in je na osnovi te knjige izvedel v državi versko reformo. Temeljne misli najdene knjige označujejo takoimenovano deuteronomistično tradicijo. Zgodovinska osnova tej tradiciji je bila knjiga zaveze (2 Mojz 20, 22—23, 33; 24, 7) v kateri je zapisan dekalog in druga Mojzesova postavodaja. Osnovna načela Mojzesove zakonodaje je deuteronomistična tradicija naobrnila na takratne judovske politične in socialne razmere in tako je nastala nova zakonodaja, ki je bila v jedru mozaična, toda naobrnjena na nove razmere. Toda čeprav je zrastle deuteronomistična tradicija na načelih knjige zaveze, se vendar od nje v marsičem razlikuje. Medtem ko knjiga zaveze dopušča krajevna svetišča, jih deuteronomistična postavodaja odločno odklanja in centralizira ves kult v Jeruzalem. Povod za to reformo so bila svetišča na višinah (bamot^b), kjer so Kanaanci žrtvovali svojim bogovom in s sveto prostitucijo obhajali kult plodnosti. Spolno spajanje človeka z bogovi, z uporabo kamnitih in lesenih skulptur, je pomenilo popolen odpad od jahvističnega kulta. Izraelski preroki so tak izrodek ostro grajali in ga imenovali 'zabloda' (Oz 1—3; Jer 3, 1 sl.). V deuteronomistični tradiciji je zbran ves zakonodajni material in nato homiletično obdelan. Iz tega vidimo, da je moral nastati v tempeljskem krogu, kjer so leviti preučevali Mojzesovo postavo in jo nato ljudem pri bogoslužju razlagali. Takšno postopanje pa je prineslo deželi pravi verski razcvit in v tem smislu moramo najbrž tudi razumeti pripoved 4 Kralj, ki pravi, da so za kralja Josija v templju našli Knjigo postave.

⁵ A. Rebić, n. d., str. 45 sl. L. Krinetzki, *Das Alte Testament, Eine theologische Lesehilfe I*, Freiburg—Basel—Wien 1967, 11—13. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1964, 258—276.

Četrty in najmlajši dokument se imenuje duhovniški kodeks, z oznako P, po nemški besedi Priesterkodex ali Priesterschrift. Dokončno se je izoblikoval v dobi babilonske sužnosti (587—538). Čeprav so na njem delale cele generacije duhovnikov in levitov, se odraža v njem tudi miselnost eksilskih prerokov, zlasti Ezekijela in njegovih učencev. Vse je dobro premišljeno in skrbno izdelano. Jezik je zgoščen, skoraj pedanten. Nič ni izumetničenega. Slog je stvaren, brez govornih okraskov. Vsaka beseda ima določen pomen. Opisovanje človeka je zelo splošno in brezbarvno; pisatelj se bolj zanima za Boga in za božje ustanove v človeški zgodovini.

Padec Jeruzalema (585) in njemu sledeča babilonska sužnost je brez dvoma najbolj temno obdobje v izraelski narodni zgodovini. Izrael je kot narod propadel, toda ni bil uničen. Narodna katastrofa mu je prinesla najvišji duhovni vzpon. To je bila doba notranjega očiščevanja in zorenja v novo ljudstvo, zato pravi G. W. Anderson: »Izrael je šel v babilonsko sužnost kot narod, toda iz nje se je vrnil kot Cerkev«⁶. Na ruševinah starega Izraela je nastal novi, resnični, duhovni Izrael.

Duhovniški kodeks je pripovednega značaja in se v tem ne razlikuje od J in E, toda njegov način pripovedovanja je drugačen. Od prvih dveh se razlikuje v tem, da v pripovedno snov vpleta niz zakonov in predpisov. Začenja se z opisovanjem stvarjenja sveta in nato nadaljuje z natančno kronologijo zgodovinskih dogodkov. Ta kronologija je imela zelo velik vpliv na krščanstvo (npr. A. D. 7470 a creatione mundi...), za Jude je bila izhodna točka pri štetju let (še današnja država Izrael sledi temu štetju!). Po opisu stvarjenja sveta nadaljuje z opisovanjem zgodovine človeštva, najprej splošno, nato pa se vedno bolj osredotoča na Sema in njegovo potomstvo, ker so bili oni nosilci božjih obljub.

Združitev izročil v knjigo

Analiza Mojzesovega Peteroknjžja je dokazala, da so obstajala med dvanajsterimi izraelskimi rodovi različna verska izročila. Širila so se ustno, zato so bila sestavljena v shematični obliki, da so se jih ljudje laže zapomnili. Zapovedi, zakone in odredbe so povezovali s konkretnimi zgodovinskimi dogodki. S tem so pojasnili življenjsko nujnost zakonskih odredb in hkrati omogočili, da so si jih ljudje ob pripovedovanju zgodovinskih dogodkov lahko zapomnili. Vrelo vedno živega verskega izročila so bila verska središča. Za Davida, še bolj pa za Salomona, so verska izročila začeli tudi zapisovati. Končno so duhovniki, zaskrbljeni za usodo svojega naroda, zbrali pod vplivom preroka Ezekijela različna verska izročila v nov dokument. Njegov temeljni zakon je bila pravičnost.⁷ Kasneje, najbrž okoli l. 400 je neki neznani redaktor (morda je bil to Ezdra), združil

⁶ G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel*, London 1966, *The Exile and its Consequences*, str. 141 sl.

⁷ Besede »saddiq«, pravičen, ne jemljemo v etično-moralnem pomenu, temveč v teološkem, to je urejen odnos človeka z Bogom. Iz urejenega odnosa z Bogom slede tudi urejeni odnosi med ljudmi (prim.: 1 Mojz 20, 4; 2 Mojz 23, 7; 3 Kralj 8, 32; Iz 5, 23; 29, 21; Ps 37, 12).

različne dokumente v celoto. Takrat je urednik postavil duhovniško poročilo o stvarjenju sveta na začetek novonastale knjige. V dobi Aleksandra Velikega (ca. l. 333) je moral biti Mojzesov Pentatevh dokončno izoblikovan, kajti v tem času so ga sprejeli vsi Judje kot kanonično in od Boga navdihnjeno knjigo. Kmalu nato so ga prevedli v helenski jezik in tako je judovska religiozna miselnost dejansko stopila v svet.

Prva stran sv. pisma je v opisovanju stvarjenja sveta tako veličastna, da po vsej pravici stoji kot uvod v vse sv. pismo. Čeprav je opis stvarjenja sestavljen iz kratkih in rudimentarnih členov, more bravec takoj dobiti pravo spoznanje o Bogu Stvarniku, ki je vse ustvaril, uredil in vsemu podaril življenje. Že itak svečani ritem postane še bolj slovesen, ko pisatelj prične opisovati stvarjenje človeka. Shema v kateri je opisano stvarjenje, ima povsem liturgičen značaj; ves svet kliče preko človeških ust na glavni liturgični dan, soboto, himno Bogu Stvarniku:

»Nebesa razglašajo božje veličastvo
in nebesni svod oznanja, da je delo
njegovih rok« (Ps 19, 2).

Resnice o stvarjenju sveta in človeka, kakor tudi o padcu prvih staršev, so bile razodete že stoletja poprej, toda v sedanjo literarno obliko so se izoblikovale mnogo pozneje. Skandinavski šola bibličnih strokovnjakov uči, da more kak literarno mlajši tekst vsebovati staro ali celo zelo staro izročilo, katero je bilo kasneje zapisano, zato s starostjo pismenega dokumenta še ni določena starost izročila, katero dokument vsebuje.⁸ Tako je knjiga Postanka rezultat zbirke različnih ustnih in pisanih verskih izročil.

Primer, kako je svetopisemsko poročilo o stvarjenju umetno sestavljeno

Že na prvi pogled je jasno, da je svetopisemsko poročilo o stvarjenju sveta umetno sestavljeno. Ves opis stvarjenja je do zadnje podrobnosti premišljen. Vsak stavek nudi novo misel; vse besede so preštete. Že to je znamenje, da poročilo ne mara biti znanstveni traktat o postanku sveta, ampak da v umetni literarni obliki razodeva temeljne resnice o Bogu, človeku in stvarih. Zato se ne smemo spotikati nad nekaterimi nepravilnostmi pri opisovanju zapovrstnosti stvarjenja. Zapovrstnost ni objektivna, ampak subjektivna, to se pravi, da je plod človeškega umovanja in literarne spretnosti izražanja. Zapovrstnost ni kronološka, ampak logična, to je taka, kakor si jo je zamislil sv. pisatelj. Ves opis daje vtis literarne umetnine. Pisatelj uporablja ustaljene oblike, ki so razvrščene v določenem zaporedju tako, da dajejo opisu poseben ritem:

- a) uvodna formula: »Bog je rekel«,
- b) formula božje zapovedi: »Bodi!«,

⁸ Zastopniki skandinavske šole so: Pedersen (Israel, Its Litterature and Culture, London 1946), Engnell (Gamla Testament, Stockholm 1945) in Nyberg.

- c) formula izpolnitve: »In bilo je tako!«,
- č) opisna formula: »In Elohim je naredil oblok ter ločil vode«,
- d) blagoslov: »In Elohim jih je blagoslovil...«,
- e) formula odobravanja: »Elohim je videl, da je dobro«,
- f) sklepna formula: »In bil je večer in bilo je jutro...«.

Razen teh literarnih oblik je zelo vidna igra s števkami. Posebno vidno izstopa število 7. Stvariteljsko delo je opisano v šestih dnevih, kateremu sledi še dan počitka. Zapovrstnost števila 6 plus 1 je v starih vzhodnih literaturah zelo pogosta in pomeni, da se je delo, ki je dolgo časa trajalo, končno le dovršilo. Tak literarni kliše so v zadnjem času odkrili tudi pri izkopavanju v Ras Šamri, v Ninivah in v Uru.⁹ To je sicer zunanja oblika pripovedi, zgrajena po vzorcu števila 7, oziroma 6 plus 1. Če pa opis sam globlje analiziramo, odkrijemo število 7 tudi v notranji zgradbi. Razen 7 dnevnega stvariteljskega tedna, se pri vsakem dnevu nahaja 7 formul, katere so bile pravkar omenjene. Prva vrstica opisovanja stvarjenja ima 7 besedi, druga 14 (2 krat 7). Formula »In Elohim je videl, da je bilo dobro«, se v celotnem opisu nahaja 7 krat; besedna zveza »nebo in zemlja« pa 21 krat (3 krat 7) itd.¹⁰ Vse to spričuje, da je pisatelj opisal stvarjenje sveta na pesniški način. Avtor je hotel z razstavitvijo božjega stvariteljskega deja v sedem dni uzakoniti šestdnevni delavnik, kateremu dodaja še sedmi dan počitka in tako ustvari popolno in dovršeno enoto. Človeški teden je narejen po analogiji božjega tedna ali bolje rečeno: delitev tedna v sedem dni je utemeljena v načinu božjega delovanja. Beseda dan v tej literarni obliki pomeni navadni, naravni sončni dan, ki traja od jutra do večera. Hebrejec je bolj kot kdor koli usklajeval svoje življenje z naravo. Hebrejska religija je bila izrazito vezana na čas. To se najbolje vidi pri obhajanju praznikov. Binkošti, praznik prvega snopa, in šotorski praznik, zahvala za žetev, sta bila dva tečaja, ki sta stalno klicala v spomin, da je Bog tisti, ki daje rast, pošilja dež in blagoslavlja letino. Kakor leto tako tudi dan ne pomeni nič več, kot beseda po sebi izraža. Vsak poskus raztegniti dan na daljše geološko obdobje, je nesmiseln in popolnoma v nasprotju z duhom sv. pisma. Pisatelj je imel pri opisovanju stvarjenja predvsem liturgični namen. Sobota je bila dan radosti in namenjena za Boga (prim.: 2 Mojz 16, 25, 29; 4 Kralj 4, 23; Iz 1, 13; Ozej 2, 13; Ezek 45, 17; 46, 3). Sobota je bila znamenje zaveze med Bogom in ljudmi in zato Izraelcem nekaj svetega. Zato ni čudno, če so v soboto pri bogoslužju povelečevali božja dela in svoja usklajevali z njimi, kar se posebno odraža v pesnitvi stvarjenja sveta.

* * *

Svetopisemsko pripovedovanje o stvarjenju sveta in človeka ni nekaka preroška vizija nazaj v zgodovinsko preteklost, ampak izraz močne vere v enega in osebnega Boga v sedanosti. Pisatelj ni imel namena svoje sodobnike učiti kozmogonske znanosti, ampak je v tedaj splošno veljavni

⁹ Prim. B. Bonkamp, Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung, Rechtelekghausen 1939, navaja A. Rebić, n. d., str. 89.

¹⁰ Prim. A. Rebić, n. d., 84—88.

literarni obliki ljudi učil resnice o Bogu, človeku in o človekovem odnosu do Boga. Bog ni te resnice sv. pisatelju prišepetaval, ampak so bile že prej razodete. Razodete resnice so bile že cela stoletja last izvoljenega ljudstva, sv. pisatelj jim je dal le novo, bolj razumljivo obliko in tako poskrbel, da jih ljudje niso pozabili. Za pravilno razumevanje svetopisemskih pripovedi je treba skrbno ločiti večno veljavne in razodete resnice od zunanjih literarnih oblik, v katere jih je pisatelj odel, da jih je ljudem priobčil. Te izrazne oblike so časovno pogojene in zato nam tuje, medtem ko so večno veljavne resnice nadčasovne in nespremenljive. Ker literarna kritika preučuje elemente, ki sestavljajo svetopisemsko izročilo, pismeno ali ustmeno, pojasnjuje nastanek razodetja. Po metodi kritike virov prihajamo do spoznanja, kako so se razodete resnice združevale in kakšen je bil njih izvirni pomen. Ker njene izsledke potrjujejo tudi najnovejša arheološka odkritja, zlasti tekstov starih vzhodnih narodov, gre za pravo empirično znanost. Razodetje je vezano na zgodovinska dejstva. Te pa preučuje in pojasnjuje literarna kritika virov sv. pisma, zato brez nje današnji biblični študij ne bi bil mogoč.

Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanae vitae«

Štefan Steiner

DOCTRINA MORALIS ET PASTORALIS EPISCOPATUUM AD ENCYCLICAM
»HUMANAE VITAE«

Summarium: Maior pars episcopatum mundi declarationes de encyclica »Humanae vitae« edidit. Quae declarationes doctrinam complementarem ad doctrinam encyclicae continent. Articulus noster momenta monstrat, in quibus, quoad campum moralem et pastorem, doctrina episcopatum existat.

Episcopatus mundi cum doctrina encyclicae de regulatione natalitatis consentit, apponit autem peropportunas applicationes principiorum moralium et pastoralium pro praxi.

Doctrina episcoporum praesertim haec est: in encyclica Papa ordinarie et authentice docet, ideo doctrina eius ab omnibus catholicis religiose accipienda est et conscientiae per eam diligenter efformandae sunt; haec doctrina uti ordinaria dissonum quiddam a se ipsa casibus exceptis propter ignorantiam invincibilem permittit, dissonum enim apud eos, qui per talem doctrinam conscientiam suam satis efformabant, sed de obligatione reiiciendi media anticonceptoria sibi persuadere non potuerunt; si recta regulatio natalitatis in collisionem cum maiore officio venit, coniuges hoc officium adimpleant, etsi actio eorum minore malo concomitatur; qui secundum suam studiose formatam et firmam conscientiam, quoad media contraceptoria, agit, peccati formali reus non est; usus egoisticus horum mediorum uti peccatum grave, vel, ex deficientia actus, uti peccatum leve censetur; si coniuges in regulatione prolis peccatum materiale vel leve commiserunt, ad Eucharistiam sine confessione praecedente accedere possunt; pastores animarum doctrinam »Humanae vitae« integre, genuine annuntiare et per eam conscientias fidelium formare obligantur; coniuges matrimonium quam perfectius secundum legem Christi vivere, regulationem prolis autem ad normam papalem accomodare conentur; libertas perscrutandi quaestiones, quas encyclica suscitavit, sed in ea non satis clarificatae esse potuerunt, theologis concessa est; theologo et cultores scientiarum profanarum ad solutionem harum quaestionum invitantur; pastores et laici pastorationis familiae et coniugum maximam curam habere debent; discordia inter catholicos propter doctrinam encyclicae omnino vitanda est.

Declarationes Episcopatum exemplo et verbo suo clare docent: in applicatione doctrinae encyclicae tam formalismus, simplicismus et rigorismus quam situationismus et laxismus locum non habent. Declarationes persuase monstrant fidelitatem erga doctrinam papalem neque tamen praetereunt difficultates coniugum.

Literatura

1. Pavel VI., Posredovanje človeškega življenja — ‚Humanae vitae‘, Ljubljana 1968.
2. Izjave k okrožnici »Humanae vitae« episkopatov različnih držav: a) belgijskega (francoski tekst v Documentation catholique = DC, št. 1524, 1603 s.); b) zahodnonemškega (DC 1524, 1607 s.); c) avstrijskega (DC 1526, 1798 s.); č) angleškega (DC 1526, 1791 s.); d) kanadskega (DC 1527, 1869 s.); e) irskega (DC 1528, 2003 s.); f) francoskega (DC 1529, 2055 s.); g) skandinavskega (DC 1529, 2067 s.); h) švicarskega (DC 1531, 18 s.); i) španskega (DC 1531, 21 s.); j) portugalskega (DC 1540, 487 s.); k) mehiškega (italijanski tekst v Aggiornamenti sociali, 1969, št. 2 [Supplemento], 41); l) cejlonskega (nav. d. 43 s.); m) južnoameriškega (nav. d. 65 s.); n) italijanskega (nav. d. 65 s.); o) škotskega (nav. d. 93 s.); p) indijskega (nav. d. 97 s.); r) brazilskega (nav. d. 99 s.); s) indonezijskega (nav. d. 111 s.); š) severnoameriškega (nav. d. 127 s.); t) jugoslovanskega (Sporočila škof. ordin. marib. šk. 1968, št. IX, priloga).

3. Böckle F., Gesetz und Gewissen, Luzern—Stuttgart 1968.
4. David J., Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre, Bergen—Enkheim 1967.
5. Erstes Echo auf ‚Humanae vitae‘, Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über Geburtenkontrolle, Essen 1968.
6. Goffi T., Il valore della norma proposta e l'obbedienza del cristiano, v: Rivista di teologia morale, januar—marec 1969, 42 sl.
7. Hinder O., Norm und Gewissen, v: Theologisch-praktische Quartalsschrift, 1969, zv. 2, 138 sl.
8. Lambruschini F., Per una lettura dell' enciclica ‚Humanae vitae‘ v: Orientamenti sociali, november 1968, 897 sl.
9. L'enciclica contestata, zbirka izjav episkopatov in posameznikov o enc. ‚Humanae vitae‘ z uvodom E. Balducci-ja, Roma 1969.
10. Martelet G., Pour mieux comprendre l'encyclique ‚Humanae vitae‘, v: NRTh, nov. 1968, 987 sl.
11. Martelet G., Signification et portée de l'encyclique, v: NRTh, dec. 1968, 1009 sl.
12. Perico G., L'enciclica ‚Humanae vitae‘ alla luce delle Dichiarazioni episcopali, v: Aggiornamenti sociali, febr. 1969 (suplemento), 3—20.
13. Rahner K., Zur Enzyklika ‚Humanae vitae‘, v: Stimmen der Zeit, sept. 1968, 193 sl.
14. Rahner K. — Häring B., Riflessioni sull' enciclica ‚Humanae vitae‘, št. 26 zbirke Punti scottanti di teologia, Roma 1968.
15. Ribes B., Sur l'encyclique ‚Humanae vitae‘, v: Etudes, okt. 1968, 425 sl.
16. Sustar A., Gewissensfreiheit, št. 17 zbirke Theologische Meditationen, Einsiedeln 1967.
17. Thils G. — Delhaye P. uredila, Alle sorgenti della morale coniugale, Perugia 1968.

a) Katoliški episkopati velike večine držav so k okrožnici »Humanae vitae« podali posebne izjave. Temu se ni čuditi. Okrožnica Pavla VI. namreč govori o kočljivem vprašanju urejanja rojstev in s tem globoko posega v nravno življenje zakoncev ter v dušnopastirsko delovanje duhovnikov. Svoj nauk podaja okrožnica načelno in zgoščeno ter »se zato ne more ozirati posebej na vse pastoralne probleme«.¹ Njen nauk, posebno njena prepoved kontracepcijskih sredstev, je doživel silovite napade z ene ter teološko formalistično razlago z druge strani. O njem so pisali kompetentni in nekompetentni. Ustvarjala se je tako vznemirjenost vesti. Pojavljalo se je pri nekaterih nezaupanje v papeževo učiteljstvo. Škofje so torej morali spregovoriti, da nauk okrožnice pojasnijo in ga približajo vernikom. Morali so s svojimi izjavami reševati npravne, dogmatične in pastoralne probleme, ki jih je okrožnica zbudila. Napraviti so morali najbolj potrebne aplikacije papeževega nauka za ravnanje v praksi. Z izjavami so škofje tudi hoteli preprečiti škodljivo diferenciacijo katoliških vernikov v skupini ‚za‘ in ‚proti‘ okrožnici, hoteli so tudi odbiti neosnovane napade na nauk okrožnice in na samega papeža, braniti so hoteli avtoriteto cerkvenega, posebno papeževega učiteljstva. In ker okrožnica »ne vsebuje vsega katoliškega nauka o zakonski zvezi ter njenih strukturah«,² so izjave škofov ta nauk dopolnjevale ter tako širše prikazale problem uravnavanja rojstev, s tem pa tudi nastopile proti zgolj formalistični

¹ Izjava angleškega episkopata 9, 1. V naslednjih opombah uporabljamo za označitev izjav episkopatov kar moške pridevnike npr. nemški episkopat. Teksti izjav so za našo razpravo prevedeni iz francoskega ali italijanskega jezika.

² Nemški 9.

razlagi okrožnice, pa tudi proti mehanističnemu pojmovanju vesti in poudarjanju samostojnosti vesti v odnosu do okrožnice. Skratka, s komplementarnostjo svojega nauka so škofje napravili most med teorijo in prakso uravnavanja rojstev, med idealom in resničnostjo tega uravnavanja, med papeževim učiteljstvom in mnogimi katoličani.

Predvsem izjavam episkopatov gre zasluga, da so razprave o »*Humanae vitae*« prešle v mirnejše vode, da so postale manj ekstremistične in zato stvarnejše in koristnejše. Eden vodilnih katoliških moralistov sedanjega časa, B. Häring, ki je med vidnejšimi teologi okrožnico najhujše napadel,³ je pozneje izjavil, da bi po »aktivni in konstruktivni« edinosti škofovskih izjav »morala biti viharina, nekoliko dramatična in grenka polemika okoli »*Humanae vitae*« končana.«⁴ Po izjavah episkopatov sta se razburjenje in stiska vesti mnogih katoliških vernikov zmanjšala, zaupanje v cerkveno učiteljstvo se je utrdilo, pozornost javnosti pa ni več fiksirana samo na prepoved kontracepcijskih sredstev, ampak se obrača na pozitivni nauk okrožnice, npr. na nauk o sodelovanju zakoncev s Stvarnikom, o zakonski ljubezni; ta nauk pa zbuja resnost in odgovornost pri uravnavanju rojstev.

b) V razpravi želimo prikazati nauk episkopatov, s katerim so dopolnili nauk okrožnice »*Humanae vitae*« na moralnem in pastoralnem področju. Izognili se bomo torej dogmatičnim in filozofskim problemom, ki so nastali ob »*Humanae vitae*« in katerih se škofovske izjave tudi dotikajo. Težišče teh izjav je kajpada v moralni in pastoralni vsebini. S svojim prikazom bomo morda prispevali, da bomo tudi pri nas gledali na nauk »*Humanae vitae*« bolj uravnovešeno, da se ga bomo oklenili bolj osebno in začutili ob njem večjo odgovornost ter da ob njem ne bomo spregledovali človeka, ki mu je nauk namenjen.⁵

1. Kakovost obveznosti ravnanja po nauku »*Humanae vitae*«

a) Okrožnica »*Humanae vitae*« ne določa natančneje, med katero vrsto obveznosti spada sprejem njenega nauka in ravnanje po njem. Pavel VI. enostavno poudarja, da ima Cerkev pravico razlagati naravni moralni zakon (tč. 4), prav tako pa tudi papež zaradi poslanstva, ki mu ga je zaupal Kristus (tč. 6). Ker »naravni zakon razodeva božjo voljo, je njegovo zvesto spolnjevanje kajpada potrebno za zveličanje« (tč. 6). Božja volja se torej razodeva tudi v papeževi razlagi naravnega zakona in če poleg tega gre za »veliko delo« posredovanja življenja (prim. tč. 31), za »važno vprašanje« urejanja rojstev (prim. tč. 6), za dolžnost, o kateri je Cerkev vernike posebno v zadnjem času pogosto poučevala (prim. tč. 4, 3), moremo sklepati, da sprejem nauka okrožnice in ravnanje po njem vernike težko obvezuje. Toda ali je ta obveznost absolutna in velja v vseh primerih? Na to okrožnica ne odgovarja, pač pa odgovarjajo škofovske izjave.

³ Prim Commonweal, 6. sept. 1968.

⁴ Rahner K. — Häring B., *Riflessioni ...*, n. d. 62.

⁵ Neodgovornost in spregledovanje sta se, žal tudi pri nas pojavila.

b) Skoraj vsi episkopati v svojih izjavah omenjajo razliko med izrednim in rednim papeževim učiteljstvom, med učiteljstvom torej, ki je »ex cathedra« in nezmotljivo, ter onim, ki nima značaja nezmotljivosti. Prvo ude Cerkev absolutno obvezuje, morajo ga sprejeti »propter fidem«, zaradi vere kot take, drugo pa nas ne obvezuje naravnost kot verska resnica, ampak le »zaradi kreposti vere v poslanstvo papeža, in sicer tako, da spoštljivo priznamo njegovo vrhovno učiteljstvo in se iskreno držimo od njega izrečenih razsodb, v skladu z njegovo jasno mislijo in voljo; to misel in voljo pa moremo razbrati predvsem iz narave dokumentov ali iz pogostnega učenja istega nauka ali iz načina izražanja« (C, 25).⁶

Episkopati po vrsti izrečno ali vsaj vključno izjavljajo, da v okrožnici »Humanae vitae« papež ne uči »ex cathedra«,⁷ njen nauk torej nima značaja nezmotljivosti. Medtem ko so nauk Pija XI. v okrožnici »Casti connubii« o istem predmetu mnogi škofje in tudi nekateri teologi pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom imeli za nezmotljiv, pa tega o »Humanae vitae« noben episkopat ne trdi. Danes je popolnoma jasno, da »ni nepreklicnih in nezmotljivih odločitev, razen če je izrečno povedano, da rimski škof kot vrhovni učitelj ali skupnost škofov, ki so združeni s papežem, izjavi, da je neki nauk Bog razodel.«⁸ Nauk okrožnice »Humanae vitae« torej ne obvezuje »propter fidem«, ne obvezuje absolutno, kakor npr. zapoved: »Ljubi Boga, ljubi bližnjega!« Dopušča izjeme, če obstajajo pogoji, npr. sovpad nasprotujočih si obveznosti.

Vsi episkopati pa priznavajo in nekateri močno poudarjajo, da papež uči v »Humanae vitae« kot avtentičen učitelj, kot poglavar Cerkev, ki ima oblast in dolžnost, da redno poučuje ude Cerkev. Zaradi tega je nauk okrožnice pristni in varni nauk za urejanje rojstev; torej »se ne sme prikazovati kot nekaj provizoričnega.«⁹ »Nauk te enciklike ima splošno veljavo in mora biti apliciran na vse primere. Ne predstavlja samo plemenitega ideala za krščanske zakonce, ampak kaže pot, ki se je mora držati katero koli izražanje zakonske ljubezni.«¹⁰ Nauk okrožnice o urejanju rojstev je torej moralna norma: »Tudi neki avtentični nauk, ki nima jamstva nezmotljivosti in ki dopušča razvoj ter zahteva pojasnilo in nadaljno raziskavo, je obvezen in ima moralno gotovost, posebno ko brez dvoumnosti poučuje vesoljno Cerkev z namenom, da rešuje pereče probleme, ki so povezani z vero in so osnovne važnosti za nravnost.«¹¹

Nauk »Humanae vitae« morajo zato vsi verniki »sprejeti s spoštovanjem in z duhom dovzetnosti«;¹² ta nauk zahteva »sam po sebi od vernikov religiozno pritrditev (assentiment) volje in razuma, ki ga podpira duh vere.«¹³ Vernik torej mora imeti spoštljiv odnos do nauka okrožnice

⁶ Švicarski 19—20; prim. skandinavski 3, nemški 3, severnoameriški 24, belgijski 7, škotski 3, 2.

⁷ Prim. npr. španski 5.

⁸ Švicarski 19.

⁹ Španski 5; prim. severnoameriški 7, nemški 3, brazilski 3, kanadski 12.

¹⁰ Španski 7.

¹¹ Severnoameriški 24.

¹² Belgijski 5; prim. vse ostale izjave.

¹³ Belgijski 7, 2; prim. nemški 3, 1, švicarski 19, skandinavski 3, 4, indonezijski 1, angleški 6, 1, kanadski 15, avstrijski 6, škotski 4.

in se mora z vso resnostjo truditi, da mu pritrdi v vesti in da se po njem ravna. Ta dolžnost pritrditve (adhésion) v vesti in dolžnost ravnanja po nauku okrožnice pa sama po sebi »ni brezpogojna in absolutna«, ni taka, kot jo zahteva nezmotljiv nauk oz. dogmatična definicija. »Če bi torej nekdo, ki je glede snovi (okrožnice) kompetenten in sposoben, da si ustvari dobro utemeljeno osebno sodbo... prispel v tem ali onem (nauku okrožnice) po resni presoji pred Bogom do drugačnega sklepa, ima pravico, da sledi na tem področju svojemu prepričanju.«¹⁴

2. Nauk ‚*Humanae vitae*‘ o kontracepcijskih sredstvih in vest

a) Katoliškim moralistom je aplikacija načel o vesti vedno povzročala težave.¹⁵ V katoliški moralni teologiji vloga vesti namreč še ni dovolj jasno opredeljena. Ali je vloga vesti v tem, da vest spoznani objektivni in torej splošni zakon, ki prihaja od zunaj, enostavno nanaša na konkretno človekovo dejanje? Ali pa je vloga vesti večja? Ali je v tem, da vest zakon, ki ga sprejme od zunaj, npr. po Cerkvi predloženi naravni zakon, kombinira z zakonom, ki ga sprejme od človekove notranjosti, npr. z zakonom, ki ga narekuje milost (prim. Rimlj 8, 2) in z zahtevami, ki izhajajo iz posebnosti posameznika, iz njegovih življenjskih pogojev itd. (ter so torej tudi izraz naravnega zakona), potem pa na podlagi te kombinacije izdelava diktat za konkretno delovanje? Prvo pojmovanje vloge vesti je prevladovalo v pozitivistično usmerjeni moraliki v času od 15. stol. do 2. vatikanskega koncila. Drugo pojmovanje pa se zdi bolj svetopisemsko (prim. Rimlj 14, 1—23!), Tomaževo in koncilsko (prim. CS 16).

Ob nauku »*Humanae vitae*« o umetnih sredstvih za urejanje rojstev se je problem glede vloge vesti močno razživel. Nekateri so v tej zvezi preveč poudarjali pravice vesti in zmanjševali pomen nauka okrožnice,¹⁶ drugi so pravice vesti zmanjševali,¹⁷ tretji pa so skušali obvarovati pravice vesti in vso dolžno veljavo nauka okrožnice.¹⁸

b) Pavel VI. uči v okrožnici, da je odgovorno starševstvo predvsem in tesno povezano »z objektivnim nravnim redom, ki ga je postavil Bog in ga oznanja prava vest.« Zato »zakonca pri posredovanju življenja ne moreta postopati samovoljno, češ, saj smeta sama in svobodno odločati, kaj je zanj najboljši prav. Zoper to mišljenje izjavlja stalni nauk Cerkve, da sta dolžna svoje ravnanje prilagoditi ustvarjalnemu božjemu načrtu, ki ga izraža sama narava zakona in narava zakonskih dejanj« (tč. 10).

¹⁴ Belgijski 7—8, nemški 3, 2; švicarski 20, skandinavski 3, 5, angleški 8, kanadski 17, avstrijski 8.

¹⁵ Prim. V. K. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje (Mohorjeva družba) 1967, 22—23.

¹⁶ Prim. npr. J. A. Brien, *Coscienza cattolica e controllo delle nascite*, v: *Selezione — Reader's Digest*, marec 1969, 49—53; B. Häring, *La crisi dell' enciclica*, v: *L'enciclica contestata*, n. d., 153.

¹⁷ Prim. npr. Ch. Journé, *La luce dell' enciclica*, v: *L'Osservatore Romano*, 3. okt. 1968.

¹⁸ Prim. K. Rahner, *Zur Enzyklika ‚Humanae vitae‘*, n. d., 198 sl.; Uvod k slovenskemu prevodu *‚Humanae vitae‘*, n. d., 16—18.

Kdor zakonsko dejanje izvršuje tako, »da mu odvzema, četudi delno, njegov pomen in namen, nasprotuje tako moški kakor ženski naravi in njunim najbolj intimnim odnosom; nasprotuje pa tudi božjemu načrtu in volji« (tč. 13). Papež torej najprej z izrazom »prilagoditi« (accomodare) dopušča možnost, da bi se vest zakoncev mogla ozirati tudi na zahteve, ki jih izražajo druge zakonske stvarnosti, npr. zakonska ljubezen, in ki so prav tako odraz božje volje; ne bi se ji torej bilo treba ozirati samo na zahtevo, ki jo izraža narava zakonskih dejanj. Potem pa papež to možnost nekako zapre, saj izrečno pravi, da vest zakoncev mora ravnati v skladu z zakonom, ki ga izraža narava zakonskih dejanj.

Po okrožnici je jasno, da njen nauk zahteva od zakoncev pristanek v vesti (prim. tč. 4; 10; 19; 31), čeprav tega okrožnica nikjer izrečno ne poudarja. Izrečno pa zahteva pristanek v vesti od duhovnikov (tč. 28). Okrožnica se ne ukvarja z vprašanjem, ali je mogoče, da bi kdo po svoji vesti mogel drugače ravnati, kakor sama uči, pač pa predpostavlja, da katoličan njene norme za uravnavanje rojstev sprejme brezpogojno, čeprav težko, in se po njih ravna (prim. tč. 4; 10; 18; 19; 25). Tako predpostavljanje je kajpada psihološko in teološko razumljivo, saj okrožnica uči načelno in se ne more spuščati v posamezne primere.

Pozneje je Pavel VI. nauk okrožnice o odnosu vesti do urejanja rojstev nekoliko omilil, ko je izjavil, da je z okrožnico imel »vzvišen namen, ki navdihuje nauk in prakso Cerkve: pomagati ljudem..., razumeti jih in podpirati v njihovih težavah, vzgajati jih za budno zavest odgovornosti, ... za vestno pojmovanje velikih in skupnih dolžnosti življenja in žrtve.«¹⁹ Po tej izjavi je torej poglobitni namen okrožnice vzgoja vesti in ne najprej zapovedovanje vesti, da mora to in to storiti.

c) Izjave episkopatov so odpravile marsikatero nejasnost glede dolžnosti vesti in glede vloge vesti pri urejanju rojstev.

Episkopati ugotavljajo, da so »mnogi katoliški kristjani, laiki in duhovniki, prišli do prepričanja, da jih okrožnica ne obvezuje«,²⁰ »mnogi imajo težave in se sprašujejo, koliko so dolžni sprejeti in se ravnati po predpisih, ki jih je izdal papež«,²¹ mnogi so »v uničujoči krizi vesti.«²² Zato pa škofje čutijo ne samo dolžnost, da razumejo papeža in zagovarjajo njegov nauk, ampak tudi dolžnost, da razumejo vernike in jim pomagajo: »Nikoli ne bomo mogli posvetiti preveč pozornosti trpljenju vesti, ki so razdeljene med voljo, biti zveste papeževemu nauku, in med skoraj nepremagljivimi težavami, s katerimi se borijo. Isto pozornost zaslužijo nadloge onih, ki so po resnem preučevanju dospeli do drugačnih sklepov (kot okrožnica)«.²³ Podoben realizem in čut za težave vesti vernikov najdemo bolj ali manj v skoraj vseh izjavah episkopatov.

¹⁹ Iz govora v splošni avdienci 31. jul. 1968.

²⁰ Nemški episkopat v pastoralni izjavi dne 30. VIII. 1968, tč. 2, 2. Prim. severnoameriški 21, kanadski 17, švicarski 7, avstrijski 8.

²¹ Belgijski 4, 1; prim. nemški 12, kanadski 8, skandinavski 4, 6—8, indonezijski 5, 3.

²² Severnoameriški 19; prim. angleški 6 in 8, francoski 15.

²³ Francoski 3; prim. belgijski 3, 3, švicarski 2 in 5, nemški 5, južnoameriški 3, italijanski 5, 3, kanadski 2—7.

Mnogi episkopati izrečno izjavljajo, da se glede uravnavanja rojstev z umetnimi sredstvi zakonci smejo in morajo ravnati po svoji iskreno oblikovani in trdni vesti, čeprav se sodba vesti ne bi strinjala z naukom okrožnice. Avstrijski episkopat takole ugotavlja: »Ker okrožnica ne pri- naša neke nezmotljive sodbe, sodbe ‚de fide‘, je mogoče nekomu priti do mišljenja, da ne more sprejeti učiteljske sodbe Cerkve. Na to vprašanje je treba odgovoriti: kdor je na tem področju kompetenten ter po resnem premisleku in ne zaradi čustvene naglice pride do nasprotnega prepričanja, se zaenkrat lahko ravna po svojem prepričanju« (tč. 8).²⁴ Angleški škofje so še odločnejši: »Trebaja je poudariti, da glede prvenstva vesti ni problema. Papež, škofje, duhovniki in verniki, vsi morajo biti zvesti svoji vesti. Dolžni pa smo, da naredimo vse, kar moremo, da bo naša vest gotovo pravilno obveščena. Niti okrožnica niti kak drug dokument Cerkve nam ne odvzame pravice in dolžnosti, da sledimo lastni vesti.«²⁵

S takimi in podobnimi izjavami episkopati priznavajo, da je vsaj v posebnih primerih mogoče imeti prepričanje vesti, ki je nasprotno nauku okrožnice o umetnih sredstvih za uravnavanje rojstev. Edino mehiški episkopat, se zdi, zanika tako možnost: »V tem primeru (uravnavanja rojstev) se katoličan ne more sklicevati na pričevanje lastne vesti, kajti ta ni samostojna nasproti božjemu zakonu, ki ga razlaga cerkveno učiteljstvo« (tč. 7). Če so s to izjavo mehiški škofje hoteli zanikati omenjeno možnost, se jim moramo čuditi. Sv. pismo možnost neskladja med naukom Cerkve in vestjo posameznikov dopušča (prim. Rimlj 14, 1—23), prav tako jo je vedno dopuščala katoliška moralna, ko je učila, da je nepremagljivo zmotna vest »norma proxima« za moralno delovanje.²⁶ Sv. Tomaž Akvinski navaja možnosti neskladja med objektivnim zakonom in vestjo glede še hujših reči, npr. nečistovanje smatrati za nekaj dobrega, vero v Kristusa imeti za nekaj slabega, ter te možnosti utemeljuje.²⁷ Drugi vatikanski koncil podobne možnosti predpostavlja (prim. VS 2—3, CS 16). Precej drugih episkopatov utemeljuje možnost prepričanja vesti, ki je nasprotno nauku enciklike o umetnih sredstvih, z dobro vero oziroma, z nepremagljivo nevednostjo,²⁸ z velikimi težavami zakoncev,²⁹ z zmotljivim značajem okrožnice,³⁰ s kompetenco, ki jo nekateri imajo na področju urejanja rojstev³¹ itd. Kanadski episkopat npr. pravi: »Dejstvo je, da nekateri katoličani sicer priznavajo, da jih nauk okrožnice obvezuje, vendar je zanje skrajno težko, da celo nemogoče dojeti elemente tega nauka; posebej še zato ne, ker dokazi in razumske utemeljitve okrožnice, ki so le na kratko nakazani, včasih niso zadostni, da bi prepričali znanstveno in kulturno visoko izobražene osebe, katerih način mišljenja je oblikovan

²⁴ Prim. belgijski 8, 1, kanadski 9, španski 8, 1, francoski 16, 1.

²⁵ Prim. skandinavski 4, 3, nemški 12, severnoameriški 17, švicarski 21, 1.

²⁶ Prim. npr. J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, Roma 1963, 183—184; H. Noldin, *Summa theol. moralis I*, Num. 212.

²⁷ S. Th., 1—2, q 19 a 5.

²⁸ Francoski 18, španski 7—8.

²⁹ Nemški 12, 1, kanadski 5, švicarski 23.

³⁰ Avstrijski 8.

³¹ Belgijski 8, 1.

po empiričnosti in znanstvenosti našega časa.«³² Belgijski episkopat pa ugotavlja, da nekateri argumenti, ki »jih navaja okrožnica, naj se nanašajo na načela ali naj kažejo posledice kontracepcijskega ravnanja, nimajo pri vseh istega značaja prepričljivosti« (tč. 11).

Episkopati dopuščajo dobro vero oz. prepričano vest glede uporabe kontracepcijskih sredstev tudi v primeru, da nekdo ve za prepoved teh sredstev po ‚Humanae vitae‘. Kanadski škofje npr. naročajo: »Spovednik in svetovalec morata pokazati razumevanje, simpatijo in obzirnost do iskrene dobre vere tistih, ki ne uspejo, čeprav si zelo prizadevajo, sprejeti nekatere točke okrožnice« (tč. 25).³³

Vsi episkopati, ki dopuščajo glede uporabe kontracepcijskih sredstev dobro vero oz. prepričano vest, pa so edini, da je »nesoglasje s cerkvenim učiteljstvom opravičljivo samo takrat, če so motivi za nesoglasje resni in utemeljeni in če nesoglasje ne povzroča nasprotovanja cerkveni avtoriteti kot taki ter ne izziva pohujšanja.«³⁴ Prav tako pa poudarjajo, da morajo tisti, ki ne bi soglašali z naukom okrožnice, biti »vedno pripravljene, da revidirajo svoje prepričanje.«³⁵ Razlog za prepričano vest oz. za nesoglasje s papeževim naukom glede uporabe kontracepcijskih sredstev je torej po nauku episkopatov končno eden: nepremagljiva zmota.³⁶

Škofje se dobro zavedajo, da verniki in duhovniki, katerih vest ne more pritrditi normativnemu nauku okrožnice glede urejanja rojstev, s svojim prepričanjem navadno nočejo nasprotovati cerkvenemu učiteljstvu kot takemu, nočejo zametovati in tudi ne zametujejo »nobene resnice nadnaravne ali katoliške vere, niti načela cerkvene avtoritete«; zato pa jih nihče ne bi smel smatrati in tudi sami ne bi smeli misliti, da so ločeni od skupnosti vernikov.«³⁷ Opozarjajo pa episkopati take katoličane, »naj svojih prepričanj nimajo za dokončno ustaljene«, pač pa »naj nadaljujejo svoje raziskave in naj se ne obotavljajo seznanjati škofo o lastnem delu, saj je jasno, da so mnoga vprašanja (v zvezi z urejanjem rojstev) še nerešena,«³⁸ »odločitev svoje vesti morajo preverjati in ponovno preverjati ter se vprašati, kakšno odgovornost morejo zaradi nje prevzeti pred Bogom.«³⁹

č) Izrecno ali vključno zahtevajo vsi episkopati, da si morajo verniki in duhovniki po nauku okrožnice oblikovati vest. Samo če si kdo iskreno prizadeva, da svoje prepričanje prilagodi nauku Cerkve, more varno slediti sodbi svoje vesti. Škotski škofje so dolžnost oblikovanja vesti po okrožnici morda najjasneje utemeljili: »Človek ima pravico in dolžnost, da sledi svoji vesti. To je resnično, mora pa biti prav razumljeno. Človek ni zakon samemu sebi. Njegova vest ni popolnoma neodvisna. Naloga

³² Kanadski 17.

³³ Prim. skandinavski 3, 5, španski 15.

³⁴ Severnoameriški 24; prim. avstrijski 8.

³⁵ Švicarski 23; prim. francoski 16, 3.

³⁶ Naj opozorim, da moralna teologija pod izrazom ‚nepremagljiva nevednost‘ bolj misli na neprepričanost osebe kakor na nevednost razuma.

³⁷ Kanadski 17; prim. italijanski 5, angleški 7, skandinavski 3, švicarski 23, nemški — pastoralna izjava 3.

³⁸ Francoski 18, prim. nemški 8, italijanski 4, 3, angleški 9.

³⁹ Švicarski 21, 1.

vesti je torej v tem, da sodi, ali so naša dejanja moralno dobra ali slaba. Te sodbe pa morajo biti utemeljene s trdnimi načeli o dobrem in slabem. Drugi vatikanski koncil trdi v izjavi o verski svobodi: ‚Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice, in njena naloga je, da izraža in verodostojno uči resnico, ki je Kristus, in hkrati da s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela naravnega reda, potekajoča iz človeške narave same.‘ (tč. 14).⁴⁰ »Čeprav je torej odgovorno očetovstvo zadeva vesti zakoncev, pa mora ta vest vendarle resno upoštevati nauk Cerkve, ki se nahaja tudi v papeških okrožnicah, in si mora prizadevati, da se temu nauku prilagodi.«⁴¹ V Cerkvi »obstaja svoboda vesti, ni pa svobode od oblikovanja vesti,«⁴² kajti »vest ne narekuje svojih pravil, ampak ta pravila spozna kot obvezna neodvisno od njenih želja. Da more vest v posameznem primeru priti do neke odločitve, potrebuje vsaj nekatere stalne in zanesljive norme.«⁴³

Pri oblikovanju vesti pa je treba »po navodilu same okrožnice ločiti med poglobitnim naukom okrožnice in med dokazi za ta nauk,«⁴⁴ prav tako je treba vedeti, da »okrožnica navaja načela, ne pa tudi podrobna osebna navodila.«⁴⁵ Probleme tistih, ki se nahajajo v posebnih težavah, je torej treba reševati na poseben način.⁴⁶ Če torej koga dokazi za prepoved kontracepcijskih sredstev ne prepričajo, ne sme zaradi tega misliti, da ga prepoved sploh ne obvezuje. Pri oblikovanju vesti pa se spet ni dovoljeno ozirati samo na prepoved teh sredstev, ampak mora to oblikovanje upoštevati tudi druga dejstva zakona, npr. dolžnost izkazovanja zakonske ljubezni, ter resno jemati tudi moralne norme, ki izhajajo iz teh dejstev. Ni se pa dovoljeno pri oblikovanju vesti sklicevati na mišljenje še tako uglednih teologov, če to mišljenje nasprotuje stalnemu nauku Cerkve, kakršen je npr. nauk o nedovoljenosti kontracepcijskih sredstev.⁴⁷

3. Navzkrižje zakonskih dolžnosti

a) Osnovna moralna norma okrožnice ‚*Humanae vitae*‘ je: »vsaka uporaba zakona mora sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja« (tč. 11). Okrožnica ni te norme samo odločno postavila, ampak je tudi odločno opomnila, da »za upravičenost zakonskih dejanj, namenoma narejenih za nerodovitna, ni dovoljeno imeti kot veljavno sledečo utemeljitev: treba je izbrati tisto zlo, ki se zdi manjše« (tč. 14, 4). Prav ta dodatna norma povzroča moralistom velike težave pri reševanju t. i. navzkrižja zakonskih dolžnosti, do katerega ravno pri urejanju rojstev večkrat pride. G. Martelet, eden glavnih sodelavcev pri sestavi okrožnice,

⁴⁰ Škotski 5, prim. španski 8, severnoameriški 17, skandinavski 4.

⁴¹ Jugoslovanski 9, 2.

⁴² Avstrijski 7, 2; prim. kanadski 10.

⁴³ Skandinavski 4, 2.

⁴⁴ Francoski 18; prim. skandinavski 5.

⁴⁵ Angleški 5, 1.

⁴⁶ Angleški 9, 2.

⁴⁷ Prim. mehiški 7.

sicer pravi, da papež s to dodatno normo ni hotel prepovedati izbiro manjšega zla v primeru navzkrižja dolžnosti, ampak je hotel prepovedati le »opravičevanje« (justification) take izbire.⁴⁸ Latinski izvornik okrožnice pa tega Marteletovega izmikanja iz zagate ne potrjuje.⁴⁹

Ceprav okrožnica poudarja, da je zakonska ljubezen »predvsem polno človeška, to se pravi, da je čutna in duhovna« ter da po tej polno človeški ljubezni »zakonca postajata eno srce in ena duša in skupaj dosejata svojo človeško popolnost« (tč. 9, 2), se zdi, kakor da pri postavljanju svoje omenjene dodatne norme te prvovrstne (»predvsem«!) lastnosti zakonske ljubezni ne upošteva zadosti, ampak se predvsem ozira na lastnost zakonske ljubezni, ki jo imenuje rodovitnost (prim. tč. 9, 5). Zdi se, da vrh tega po okrožnici ni opravičljivo, da zakonca izbereta manjše zlo, če smotra ene in druge lastnosti zakonske ljubezni prideta v kolizijo, ampak je treba pustiti tudi v tem primeru zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, to se pravi, izpolniti je treba tisti smoter zakonske ljubezni, ki je rodovitnost, ostale smotre zakonske ljubezni pa temu smotru podrediti.

b) Torej ni nobenega drugega izhoda iz navzkrižja zakonskih dolžnosti, npr. navzkrižja, ki ga povzročita dolžnost odgovornega starševstva na eni in dolžnost izkazovanja »polno človeške« zakonske ljubezni na drugi strani, kakor ta, da zakonca pustita vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja ali zakonska dejanja sploh opustita. Dosledna aplikacija normativnega nauka okrožnice dopušča v primeru, da zakonca ne moreta uporabljati menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi, le prvo ali drugo. Če zakonca izbereta prvo, se pregrešita proti odgovornemu starševstvu, če pa izbereta drugo, se pregrešita proti polno človeški zakonski ljubezni. V obeh primerih sledi torej neko zlo. Drugi vatikanski koncil take težave zakoncev dobro razume in se zaveda posledic neizpolnjenih zakonskih dolžnosti: »Cerkveni zbor dobro ve, da zakonce v prizadevanju za harmonično urejeno zakonsko življenje mnogokrat ovirajo nekatere življenjske razmere današnjega časa in da se kdaj utegnejo nahajati v okoliščinah, ko vsaj začasno ni mogoče povečati števila otrok; v takem položaju se ne dasta brez težav ohraniti izvrševanje zveste ljubezni in popolna življenjska skupnost. Kjer pa se prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti more blagor potomstva: v takih primerih je ogrožena vzgoja otrok, pa tudi pogumna pripravljenost za sprejemanje nadaljnega potomstva« (CS 51, 1).

Posebno episkopati velikih narodov kažejo v svojih izjavah mnogo razumevanja za težave in navzkrižja v zakonskem življenju. Francoski škofje npr. ugotavljajo: »Zgoditi se more, da se zakonci znajdejo v navzkrižju raznih dolžnosti. Vsakdo pozna duševne stiske, ki mučijo poštene zakonce takrat, ko jim naravni cikel ne nudi dovolj zanesljive podlage

⁴⁸ Martelet G., *Signification...*, n. d., 1053 sl.

⁴⁹ Latinski original se glasi: »Neque vero, ad eos coniugales actus comprobandos ex industria fecunditate privatos, haec argumenta ut valida afferre licet: nempe, id malum eligendum esse, quod minus grave videatur...« (tč. 14, 4). Izraz ‚comprobandos‘ se torej nanaša na ‚coniugales actus‘ in ne na ‚eligendum esse‘.

za uravnavanje rojstev. Ti zakonci se zavedajo, da morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, prav tako pa so v vesti prepričani, da se je treba izogniti novemu rojstvu ali ga premakniti na poznejši čas. Ne morejo pa za to uporabljati naravne menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi. Na drugi strani pa se ti zakonci za sedaj ne morejo odpovedati izrazom svoje telesne ljubezni, ker bi sicer bila ogrožena trdnost njihove zakonske skupnosti« (tč. 16, 1). Na taka navzkrižja opozarjajo mnogi episkopati.⁵⁰

Za »dramatične«, ⁵¹ »mučne situacije« zakonskega življenja⁵² skušajo nekateri episkopati najti časten izhod. Nočejo si zapirati oči pred »tistimi verniki, ki so boleče vznemirjeni zaradi nekaterih zahtev okrožnice«, saj je njihova »dolžnost, da ravnajo kot pastirji, skupaj s svojimi duhovniki.«⁵³ Mnogi škofje so se zavedeli, da bi zašli v pastoralno farizejstvo, če ne bi skušali pomagati vernikom iz duhovno uničujočega precepa moralnih dolžnosti, ampak bi jim te dolžnosti le navedli, posnemajoč Pilatovo otrsanje: »Vi glejte!« (Mt 27, 24). Ali jih ne bi zadela v tem primeru Gospodova grožnja: »Tudi vam učiteljem postave gorje, ker nalagate ljudem neznosna bremena, sami pa se teh bremen niti z enim prstom ne dotaknete« (Lk 11, 46)? Poleg tega pa bi neko nojevsko potiskanje glave v pesek diskreditiralo krščanski moralni nauk, češ da nima primernih sredstev za reševanje težkih moralnih problemov, povzročalo bi razočaranje pri mnogih zakoncih, ki so v stiski vesti in iskreno hočejo krščansko živeti; z razočaranjem pa bi jih pehali »v neko stanje brezupnega duhovnega izkoriščanja, v prepričanje, da kot zakonci ne morejo obstati v božji milosti.«⁵⁴

c) Za rešitev konfliktov zakonskega življenja daje najjasnejše in najbolj praktično navodilo izjava francoskih škofov: »Za rešitev tega navzkrižja opozarjamo preprosto na stalni moralni nauk: kadar se nekdo nahaja pred dvema dolžnostma, ki zahtevata istočasno izpolnitev, in se pri tem ne more izogniti slabemu, naj bo njegova odločitev taka ali drugačna, je treba po tradicionalni modrosti pred Bogom premisliti, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja. Zakonci se bodo odločili po skupnem premisleku, ki naj ga izvrše z vso vestnostjo, kakršno zahteva veličina njihovega zakonskega poslanstva« (tč. 16, 4).⁵⁵

Po tem navodilu so torej zakonci, ki se nahajajo v navzkrižju dolžnosti, dolžni svojo vest prizadevno oblikovati in se potem odločiti za izpolnitev tiste dolžnosti, ki jo pred Bogom iskreno imajo za večjo. Če se npr. znajdejo v precepu, ki ga na eni strani povzroča dolžnost, da z zakonskimi dejanji skrbe za zakonsko ljubezen (s tem pa še za marsikaj drugega, npr. za soglasje, za medsebojno zvestobo), na drugi strani pa

⁵⁰ Prim. italijanski 5, 3, nemški 5, severnoameriški 19, angleški 6, 2, nemški 5, kanadski 26, švicarski 22, 2 skandinavski 4, 5—6, portugalski 7, 3.

⁵¹ Brazilski 9.

⁵² Severnoameriški 19.

⁵³ Belgijski 3, 3, prim. nemški 8.

⁵⁴ Perico G., L'enciclica..., n. d., 13.

⁵⁵ Prim. kanadski 26, belgijski 9, severnoameriški 19, švicarski 22, 2, indonezijski 5, 3.

dolžnost, da pustijo zakonska dejanja odprta za porajanje življenja, bi se nekateri zakonci morali odločiti za izpolnitev prve, nekateri pa za izpolnitev druge dolžnosti, to je tiste, katero jim njihova prizadevno oblikovana vest prikaže kot večjo; vsekakor se zakonci morajo ravnati pri odločitvi po iskreni vesti. Izbira izpolnitve večje dolžnosti pa je opravičena le takrat, ko istočasno ni mogoče izpolniti večje in manjše dolžnosti, npr. z uporabo menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi; izvršitev samo večje dolžnosti je namreč vezana z neizpolnitvijo manjše dolžnosti, torej v primeru, da izpolnitev manjše dolžnosti zahteva prepovedujoči zakon (lex negativa), s povzročitvijo nečesa slabega. Po nauku okrožnice je direktno preprečevanje spočetja z umetnimi sredstvi »samo v sebi nečastno« (tč. 14, 4), torej slabo. Prav tako pa more biti opustitev zakonskih dejanj nekaj v samem sebi slabega, če so ta dejanja nujno potrebna za vzdrževanje zakonske ljubezni (prim. 1 Kor 7, 4—5). Zgoditi se torej more, da prepovedujoči zakon, ki brani storiti nekaj, kar je samo v sebi slabo, ali opustiti nekaj, kar povzroči tako slabo, istočasno zahteva, da zakonca ne preprečujeta spočetja z nedovoljenimi sredstvi in da skrbita za zakonsko ljubezen z zakonskimi dejanji.

č) Ker imajo z razumevanjem gornjega nauka francoskih škofov mnogi težave ali se zaradi njega celo pohujšujejo, jim pomagajmo k razumevanju še z nekaterimi pojasnili.

Z aplikacijo načela, da je treba v navzkrižju dolžnosti izbrati izpolnitev večje dolžnosti, ni nobenih težav, če opustitev izpolnitve manjše dolžnosti ni obenem prekršitev prepovedujočega naravnega moralnega zakona, ki obvezuje »semper et pro semper«. Zapovedujočega zakona, ki obvezuje »semper, sed non pro semper«, nam namreč ni treba izpolniti, če imamo za to sorazmeren razlog. Če pa bi z izvršitvijo večje dolžnosti direktno prekršili naravni prepovedujoči zakon, čigar smisel je v tem, da prepoveduje storitev nečesa, kar je samo v sebi slabo, potem je rešitev navzkrižja težja. V tem primeru je treba razlikovati dve možnosti. Prva možnost je ta, da je treba večjo dolžnost storiti zaradi zapovedujočega zakona, druga pa ta, da jo je treba izvršiti zaradi prepovedujočega zakona. Če izpolnitev večje dolžnosti zahteva zapovedujoči zakon, potem zaradi nje ni dovoljeno opustiti manjše dolžnosti, ko izpolnitev te dolžnosti zahteva prepovedujoči zakon. V tem primeru bi namreč delali slabo zato, da pride dobro. Kaj takega pa sv. pismo (prim. Rimlj 3, 8), stalni katoliški moralni nauk in tudi okrožnica ‚*Humanae vitae*‘ (tč. 14, 4) odločno zavračajo. Če pa izpolnitev večje dolžnosti zahteva prepovedujoči naravni zakon **istočasno**, ko drug prepovedujoči naravni zakon zahteva izpolnitev manjše dolžnosti, potem se zaradi izvrševanja večje dolžnosti sme opustiti izvršitev manjše dolžnosti in s tem povzročiti neko slabo. Poudarjamo: tako ravnati je dovoljeno samo takrat, ko se ni mogoče izogniti obojemu zlu, večjemu in manjšemu, človek pa mora nujno delovati. To razlago podpira s svojim naukom sam sv. Alfonz, ki ima po mnogih izjavah Cerkve posebno avtoriteto v reševanju praktičnih moralnih vprašanj: »*Si vero (actionem) suspendere nequeat, tenetur eligere minus malum.*«⁵⁶

⁵⁶ Theol. moralis I, n. 15, p. 6.

Stvar je vendar jasna. Če ne bi bilo dovoljeno tako ravnati, potem bi človek nujno moral izpolniti manjšo dolžnost in s tem zanemariti večjo, delal bi večje zlo zato, da prepreči manjše! Gre namreč za istočasen nastop obeh dolžnosti, ki si nasprotujeta.

Po načelu, da je treba takrat, ko dva prepovedujoča naravna zakona zahtevata istočasno izpolnitev dveh nasprotujočih si dolžnosti, izpolniti večjo dolžnost, čeprav to izpolnjevanje zahteva povzročitev manjšega slabega, je dovoljeno npr. ubiti krivičnega napadalca, če si drugače ne moremo rešiti življenja. Vsak hoten umor je nekaj, kar je slabo v samem sebi, saj ima pravico vzeti življenje le Gospodar življenja (prim. 5 Mojz 32, 39). Utemeljevanje nekaterih moralistov, da krivični napadalec izgubi pravico do življenja, ni zadostno za to, da mu nedolžni v samoobrambi sme vzeti življenje. Bog namreč ne izgubi pravice nad krivičnikovim življenjem. Problem se more rešiti le na podlagi gornjega načela: nedolžni izpolni večjo dolžnost, ki je zanj rešitev lastnega življenja, čeprav pri tem stori manjše zlo, ki je zanj usmrtitev krivičnega napadalca in čeprav s tem posega v božje pravice in krši prepovedujoči naravni zakon »Ne ubijaj!«.

Idealisti radi trdijo, da nikoli ne more priti do istočasnega navzkrižja raznih dolžnosti oz. naravnih prepovedujočih zakonov, saj, pravijo, Bog ne more zahtevati od človeka iztočasne izpolnitve dveh dolžnosti. Bog tega res ne zahteva, dejansko pa do tega v sedanjem stanju človeka pride zaradi človekove ontološke nepopolnosti, njegovega omejenega spoznanja, nagnjenja k slabemu itd. Francoski škofje lepo pojasnjujejo: »(Zakonci) se bodo zavedali, da občutje razpetosti med nasprotujočimi si dolžnostmi srečujejo pod tem ali onim vidikom v svojem življenju skoraj vse zakonske dvojice. Morajo namreč vsklajevati fizično ali moralno dobro enega zakonca z dobrim drugega, dobro otrok z dobrim staršev ali tudi blagor posameznega otroka z blagrom njegovih bratov in sester... Tako se je treba često odločati med težkimi dolžnostmi. — Na kratko, gre za boleče skušnje dejanskega človeškega življenja. Le-te nam pomagajo, da bolje razumemo toliko dram na podobnih in raznovrstnih področjih, na zdravniškem, družbenem, sindikalnem, gospodarskem, političnem, mednarodnem... Kot kristjani ne spregledujemo, da ves naš svet kljub temu, da je deležen Kristusovega vstajenja, še ni rešen vseh nasprotij in smrti. Šele poslednji prihod Kristusov v slavi bo zbudil 'novo nebo in novo zemljo' (Raz 21, 1), ki bosta povsem podeljena človeku; le-ta bo tako sprejel popolni dar notranje enovitosti« (tč. 16, 4—5).

Francoski škofje načela o izbiri večje dolžnosti kajpada niso mogli v svoji izjavi tako razložiti, kakor smo ga sedaj mi. Izjava je namreč namenjena množici vernikov, za katero bi taka moralnoteološka izpeljava bila nekoristna, saj je velika večina vernikov ne bi mogla razumeti. Zato so škofje podali le načelo, ki je razumljivo tudi navadnim ljudem in zato za prakso uporabno.

d) Zakonci, ki bi se v navzkrižju dolžnosti odločili za izvršitev večje dolžnosti, pa svoje odločitve ne smejo imeti za dokončno. Z izpolnitvijo večje dolžnosti namreč povzročajo zlo ali vsaj moralni nered oz. zanemarijo manjšo dolžnost. Vsakega moralnega zla in tudi nereda pa se mora

človek ogibati, posebno še kristjan, ki mu pri tem pomaga obilnejša milost. Poleg tega pa se lahko življenjske razmere zakoncev tako spremenijo, da tista dolžnost, ki je bila prej manjša, postane pozneje večja in obratno. Zato pa francoski škofje opozarjajo: »Nobene dolžnosti, ki sta v navzkrižju, jim ni dovoljeno pozabiti ali prezirati. Svoja srca bodo imeli dovzetna za božji klic in bodo pozorni na nove možnosti, ki bi zahtevale, da se odločijo ali ravnajo drugače kot doslej« (tč. 16, 5).⁶¹

Zakonci morajo torej biti vedno pripravljeni, da svojo prejšnjo izbiro opuste, če se pogoji njihovega življenja tako spremenijo, da postane manjša dolžnost večja in obratno, npr. ko pridejo v starejša leta in zakonska dejanja niso več toliko potrebna za izkazovanje ljubezni. Dolžni so vsako zakonsko dejanje pustiti odprto za porajanje življenja ali se tudi zakonskim dejanjem odpovedati, če jim njihova vest prikaže eno ali drugo kot večjo dolžnost. Če je pozneje mogoče preprečiti tako večje kakor manjše zlo, ker se je npr. uredil ženin mesečni cikel, so dolžni to storiti. Prav tako morajo, če so se odločili za izkazovanje ljubezni z zakonskimi dejanji kot za večjo dolžnost, imeti le toliko teh dejanj, kolikor jih je za izkazovanje ljubezni potrebno. Dolžni so potem uporabljati sredstva, npr. prejemanje zakramentov, molitev, ki jim pomagajo, da manjšo dolžnost čim manj kršijo ali da morejo lažje preprečiti tudi manjše zlo.

e) Zakoncem, ki v navzkrižju dolžnosti ravnajo zgolj po vesti, episkopati naročajo, naj se ne vznemirjajo zaradi morebitne kršitve manjše dolžnosti. Francoski škofje navajajo takim zakoncem besede sv. Avguština: »Mir zakoncem blage volje!« (prim. tč. 16, 5), kanadski jim zagotavljajo, da »se morejo zanesti, da niso ločeni od božje ljubezni« (tč. 26) itd.⁶²

f) Nekateri episkopati omenjajo tudi navzkrižje, ki nastane med zakoncema samima, ker eden npr. hoče uravnavati rojstva z dovoljenimi, drugi pa z nedovoljenimi sredstvi.⁶³ »Take težave se pojavljajo zlasti v mešanih zakonih. Ker so zakonci nima pravice drugemu vsiljevati svojega prepričanja, se pojavljajo težki problemi svobode vesti, ki zahtevajo mnogo obzirnosti in mnogo takta.«⁶⁴

V takih primerih »naj vsak zakonec spoštuje vest sozakonca, pri tem pa naj se trudi, da jo obzirno oblikuje in da varuje resnično zakonsko ljubezen ter edinost družine (prim. 1 Kor 7, 14)«.⁶⁵

Zakonec, ki je pripravljen uravnavati rojstva z dovoljenimi sredstvi, se bo v primeru, da jih sozakonec hoče uravnavati z nedovoljenimi, prav tako ravnal po načelu: ob navzkrižju istočasnih dolžnosti se je treba z iskreno vestjo odločiti za izpolnitev večje dolžnosti.

⁶¹ Prim. kanadski 26, italijanski 5, 3—4. (Op. 57—60 so iz tehničnih razlogov odpadle.)

⁶² Prim. angleški 7, avstrijski 10, 1, švicarski 22, 2.

⁶³ Prim. npr. francoski 17, skandinavski 4, švicarski 24.

⁶⁴ Skandinavski 4, 7.

⁶⁵ Francoski 17; prim. severnoameriški 12, 2, avstrijski 24, 2, skandinavski 4, 6.

4. Moralna prištevnost

Razpravljali bomo o nauku episkopatov, ki se tiče prištevnosti slabega dejanja tistih zakoncev, ki ravnajo proti moralni normi okrožnice ‚*Humanae vitae*‘ s tem, da uporabljajo kontracepcijska sredstva.

a) Okrožnica sama izrecno ne uči, kakšen greh storijo tisti, ki s kontracepcijskimi sredstvi neposredno preprečujejo spočetje. V tem se razlikuje od okrožnice Pija XI., ki uči, da z uporabo takih sredstev storijo zakonci velik greh. Gotovo pa je, da ima okrožnica direktno preprečevalne spočetja za dejanje, ki je samo po sebi nekaj velikega (prim. tč. 10, 6; 11; 12; 13; 14, 3; 17, 4).

b) Po celotnem nauku episkopatov lahko z gotovostjo sklepamo, da je dolžnost zakoncev, da puste zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, sama po sebi težka.

Nekateri episkopati zato izrečno uče, da se tisti, »ki bi v zakonu preprečeval porajanje otrok predvsem iz egoističnih nagibov, ne more imeti za prostega od velikega greha.«⁶⁶ Drugi episkopati pa samo pravijo, da »greši«, kdor uporablja kontracepcijska sredstva iz egoizma.⁶⁷

c) Iz mnogih izjav episkopatov pa prav tako moremo z gotovostjo sklepati, da kontracepcijsko ravnanje ni vedno velik greh, ampak samo mali. Avstrijski škofje npr. pravijo: »Radi bi opozorili na dejstvo, da sv. oče v encikliki ne govori o smrtnem grehu. Če torej kdo ne izpolni nauka okrožnice, ne sme misliti, da je v vsakem primeru ločen od božje ljubezni, zato sme sprejeti sveto obhajilo tudi brez predhodne spovedi« (tč. 10, 1). Razloge za to, da je večkrat kontracepcijsko dejanje samo mali greh, navajajo npr. italijanski škofje: »Evangeljska ljudomilost se naj razodeva posebno v odnosu do tistih zakoncev, katerih pomanjkljivosti ne izvirajo iz egoistične zavrnitve plodnosti, ampak predvsem iz težav, velikokrat zelo resnih, v katerih se nahajajo, ko hočejo spraviti v sklad odgovorno starševstvo in medsebojno ljubezen, ki je — kakor pravi enciklika — ‚polnočloveška, to se pravi, da je čutna in duhovna‘. V tem primeru njihovega ravnanja, čeprav se ne strinja s krščansko normo, gotovo ne smemo ocenjevati za tako težko kot ravnanje, ki bi izhajalo samo iz grešnih nagibov egoizma in hedonizma« (tč. 5, 3). Podobno uči več drugih episkopatov.⁶⁸

Ko episkopati uče, da more biti kontracepcijsko ravnanje samo mali greh, verjetno mislijo na dejanje, ki ni popolno (*imperfectio actus*), ker npr. ni bilo storjeno z zadostnim spoznanjem ali ker se zaradi velikih težav zakonci zanj niso mogli povsem svobodno odločiti.

č) Kontracepcijsko ravnanje pa more biti po nauku mnogih episkopatov tudi brez formalnega greha. Brez tega greha bi bili zakonci, ki bi uporabljali kontracepcijska sredstva v dobri veri oz. zaradi nepre-

⁶⁶ Avstrijski 10, 2; prim. italijanski 5, 3, francoski 13, 2.

⁶⁷ Prim. npr. skandinavski 4, 5.

⁶⁸ Prim. severnoameriški 20, 1, francoski 15, španski 8 in 15, angleški 7, škotski 8, brazilski 12, skandinavski 4, 9.

magljive zmote oz. v prepričanju, da prav ravnajo. Brazilski škofje npr. o tem tako učijo: »(Duhovniki) naj ne odvrtaajo od spovedi in obhajila tistih, ki še niso prispeli do prepričanja o objektivni resnici, vendar se iskreno trudijo, da bi ostali zvesti Kristusovi ljubezni kljub težavam, ki jih imajo s sprejetjem celostnega gledanja na resnico. V takih primerih naj zakonci nikakor ne odtrgujejo od v evharistiji resnično pričujočega Kristusa, ampak naj se trudijo, da jih bodo pridobili za pogostejši stik z Učiteljem. Naj jih navajajo, da bodo goreče molili: ‚Gospod, da spregledam!‘«; Bogu je namreč mogoče, kar je človeku nemogoče« (tč. 12).⁶⁹

Taka subjektivna neprištevnost pa je mogoča le takrat, če si zakonci prizadevajo, kolikor morejo, da se prepričajo o obveznosti papeževga nauka in da sicer priznavajo cerkveno učiteljstvo. K. Rahner k temu dostavlja: »Ako kak katoliški kristjan po zrelem izpraševanju svoje vesti ... misli, da se more ravnati po sodbi, ki se razlikuje od papeževga norme, in se po svoji sodbi v zakonski praksi tudi ravna, ob tem pa spoštuje načela, ki spadajo k ‚depositum fidei‘ ..., potem se temu katoličanu ni treba bati subjektivnega greha niti se ne bo imel za upornika proti cerkveni avtoriteti.«⁷⁰

d) Brez greha bi bili, vsaj po nauku francoskega episkopata, tudi tisti zakonci, ki so v navzkrižju istočasnih dolžnosti kontracepcijsko postopali zato, ker drugače niso mogli izpolniti večje dolžnosti oz. preprečiti večjega zla. Francoski škofje namreč učijo: »Kontracepcija nikoli ne more biti nekaj dobrega. Vedno je neki nered. Toda ta nered ni vedno nekaj grešnega. Zgoditi se namreč more, da se zakonci znajdejo v navzkrižju dolžnosti« (tč. 16, 1). Podobno učijo tudi nekateri drugi episkopati.⁷¹ Tudi sv. Alfonz uči, da v primeru, ko se človek ne more izogniti obojnemu zlu, »deest libertas necessaria ad peccatum formale«.^{71a}

5. Naročila dušnim pastirjem in znanstvenikom

Omenili bomo le tista naročila episkopatov, ki so posebno važna in ki vsaj nekoliko dopolnjujejo ustrezna naročila ‚Humanae vitae‘.

a) Skoraj ni episkopata, ki ne bi spomnil dušnih pastirjev na nauk okrožnice, naj njihovo ravnanje z zakonci spremlja »strpnost in ljubezen« (tč. 29, 1).⁷² Prav tako pa škofje pogosto opominjajo duhovnike z besedami okrožnice, da so dolžni dati »pri izvrševanju svoje službe kot prvi zglede iskrenega pristanka, ki so ga na znotraj in zunaj dolžni cerkvenemu učiteljstvu (tč. 28).«⁷³ Pridigarji in spovedniki torej »v izvrševanju svoje službe ne morejo slediti lastnim teorijam ne teorijam drugih, čeprav jih zagovar-

⁶⁹ Prim. tudi belgijski 8—9, nemški 12, švicarski 23, angleški 6, španski 7.

⁷⁰ Rahner H. — Häring B., *Riflessioni ...*, n. d., 52

⁷¹ Prim. belgijski 9, kanadski 26, švicarski 22, 2, severnoameriški 6—7.

^{71a} *Theol. moralis I*, n. 15, p. 6.

⁷² Prim. npr. indonezijski 7.

⁷³ Prim. npr. cejlonski 4, 7—8.

jajo bolj ali manj znani teologi, če te teorije nasprotujejo nauku cerkvenega učiteljstva.«⁷⁴

Mnogi episkopati naročajo podobno kakor škotski: »V pastoralnem delu morajo škofje in duhovniki dokazovati samo Kristusovo ljubezen, kazati njegovo razumevanje in sočutje. Poznajo namreč težke probleme zakonskega življenja... Njihovo pastoralno delo je posebej poklicano, da deli veselje in žalost mnogih katoliških družin. Duhovniki poznajo slabosti človeške narave, poznajo pa tudi željo našega katoliškega ljudstva, da bi ostalo zvesto Kristusu. Po Kristusovem zgledu bodo raje spodbujali kakor obsojali« (tč. 8).⁷⁵

Treba pa je paziti, da preveliko razumevanje ne bi »pospeševalo pri zakoncih povprečnosti ali lahkotnega prilagajanja« kontracepciji; kajti »tako na področju urejanja rojstev kakor na drugih področjih nramnega življenja se noben kristjan ne sme izmikati trudu, da si stalno in odgovorno prizadeva, da s pomočjo milosti izpolni božjo voljo.«⁷⁶

Posamezna naročila episkopatov največkrat zahtevajo od duhovnikov, naj le-ti »realistično vzgajajo vesti« zakoncev ter »jih vodijo k objektivni resnici, ki jo uči cerkveno učiteljstvo.«⁷⁷ Vzgoja vesti pa se mora izvrševati »z obzirnostjo, ki je polna spoštovanja.«⁷⁸ Vzgoja mora oblikovati »samostojno vest«.⁷⁹

Pri svojem delu, »posebno še pri podeljevanju zakramentov, bodo dušni pastirji spoštovali odločitve vernikov, če so bile te odločitve storjene z odgovornostjo«,⁸⁰ to pomeni, da »bodo spoštovali iskreno dobro vero tistih, ki niso uspeli, čeprav so si prizadevali, da bi sprejeli nekatere točke okrožnice.«⁸¹ S temi izjavami škofje mislijo na nesoglasje nekaterih zakoncev z naukom okrožnice glede kontracepcijskih sredstev.

Pri spovedi se je treba varovati »vsakega laksizma in rigorizma.«⁸² »Ker mora biti Kristusov nauk apliciran na tisoče različnih okoliščin in pogojev življenja«,⁸³ »okrožnica pa ne more imeti pred očmi vseh pastoralnih problemov«,⁸⁴ je treba tudi na področju urejanja rojstev ravnati »po splošnih načelih, ki se nanašajo na vsa področja življenja.«⁸⁵ Dušni pastirji, posebno spovedniki, bodo torej ta načela uporabljali, npr. načelo o dobri veri, o koliziji dveh istočasnih dolžnosti, o grešni navadi, ki se jo nekdo trudi premagati, o zmanjšani svobodi zaradi velikih težav.

Tistih, ki si resno prizadevajo, da bi se prepričali o papeževem nauku glede kontracepcije, čeprav se po njem še ne ravnaajo, ali tiste, ki se trudijo, da bi živeli po tem nauku, čeprav jim to vedno ne uspe, naj

⁷⁴ Španski 15.

⁷⁵ Prim. npr. švicarski 25.

⁷⁶ Italijanski 5, 4; prim. nemški 17.

⁷⁷ Brazilski 12; podobno večina episkopatov.

⁷⁸ Francoski 20; prim. irski 6.

⁷⁹ Nemški 16.

⁸⁰ Nemški 16; prim. skandinavski 4, 9.

⁸¹ Kanadski 25; prim. španski 15.

⁸² Kanadski 21.

⁸³ Avstrijski 7, 3; prim. indonezijski 5, 4.

⁸⁴ Angleški 9, 2.

⁸⁵ Švicarski 22, 2; prim. angleški 5, 1.

duhovniki ne prikrajšujejo pri zakramentih, ampak jih naj k njim navajajo. Navajajo naj jih k zakramentu pokore pa tudi k pogostnemu obhajilu; pred obhajilom pa v teh primerih ni vedno potrebna predhodna spoved.⁸⁶

Nekateri episkopati dopuščajo tudi »odgovorno nesoglasje« duhovnikov s tem ali onim naukom okrožnice, npr. z naukom o kontracepcijskih sredstvih.⁸⁷ Odločno pa zahtevajo, da mora dušni pastir »verno prikazati avtentični nauk Cerkve, ko izvršuje svojo službo v imenu Cerkve.«⁸⁸ Dušni pastir torej ne sme vernikom vsiljevati svojega prepričanja ali jim razlagati svoje teorije. Tisti, »ki so dolžni v imenu Cerkve učiti, morajo čutiti dolžnost, da se vzdrže vsake odkrite opozicije do okrožnice,«⁸⁹ saj bi s tem lahko povzročali pohujšanje.

Večina episkopatov je pozvala duhovnike k pospešeni pastoračiji družine, zakoncev in zakonskih pripravnikov. Da bo ta pastoračija uspešna, naj duhovniki sodelujejo z laiki, posebno s kompetentnimi, npr. z zdravniki, psihologi, sociologi, naj sodelujejo dalje duhovniki med seboj ter s škofi.⁹⁰ Pastoračija družine je danes »velika in nujna naloga, da bi z njo dvignili zakonsko življenje v vseh njegovih vidikih in vrednotah.«⁹¹

b) Škofovske izjave pogosto pozivajo znanstvenike, posebno teologe, antropologe, biologe, sociologe, zdravnike in psihologe, naj pomagajo Cerkvi in zakoncem s svojimi raziskavami.⁹² »K poglobljenemu spoznanju« vprašanj o posredovanju življenja in o uravnavanju rojstev je bodril teologe in druge znanstvenike tudi sam Pavel VI.⁹³ »Mnoga vprašanja« v zvezi s tem posredovanjem in uravnavanjem so namreč še odprta.⁹⁴ Nekateri teh problemov nakazujejo nemški škofje: »Diskusija, ki jo je zbudila objava okrožnice, bi morala imeti namen, da prinese dodatne pojasnitve različnih vprašanj, ki se tičejo zakona, npr.: kaj sledi za zakon, za njegovo zakramentalnost in za njegovo moralno strukturiranje iz nauka sv. pisma; kakšen smisel ima človeška in osebna spolnost in v čem obstaja notranja koordinacija njenih različnih značilnosti; kje so meje med osebnim uravnavanjem postopka porajanja življenja, ki je človeku vrojen, in med oblikami, ki nasprotujejo dostojanstvu ravnjanja z življenjem in z ljubeznijo; kako je treba v luči razodetja razumeti svetost človeškega življenja; kakšen je pomen doneskov, ki jih prispeva spoznanje svetne znanosti in kje so meje pri uporabi teh spoznanj; po katerih normah se

⁸⁶ Posebno jasno o tem učijo: francoski 15, nemški 16, kanadski 26, skandinavski 4, 9, brazilski 12, švicarski 22, 2, avstrijski 10, 1, belgijski 9.

⁸⁷ Prim. severnoameriški 26, nemški — pastoralna izjava, 3, 2, skandinavski 5, 3—4.

⁸⁸ Severnoameriški 26.

⁸⁹ Kanadski 16.

⁹⁰ Prim. severnoameriški 27—30, francoski 21—23, angleški 10, italijanski — sklep izjave, nemški 15.

⁹¹ Italijanski — sklep izjave.

⁹² Prim. belgijski 15, 3, nemški 15, kanadski 27, angleški 9, 1.

⁹³ Uvodni govor na 2. konferenci južnoameriških škofov v Bogoti 24. sept. 1968.

⁹⁴ Prim. francoski 18, avstrijski 11, 1, italijanski 4, 2, nemški 14—15.

mora ravnati izbira bioloških menjav v zakonu; potrebna je tudi razjasnitev nauka okrožnice o zdravstvenih posegih« (tč. 14).⁹⁵

Pomoč teologov je potrebna »posebno danes, saj se pred krščansko vestjo pojavljajo naraščajoči problemi, ki jih ustvarjajo razmere sedanjega sveta; dušni pastirji pa ne morejo imeti pripravljenih konkretnih rešitev za vsak problem... Teologi zato ne bodo zanemarili sodelovanja s cerkvenim učiteljstvom, da tako pomagajo vernikom razumeti besede pastirjev, da razlagajo njihov nauk, da ga poglobljajo in širijo... Delo teologov zato ni končano, ampak se nadaljuje.«⁹⁶ Zanimivo je, da je to izjavo dal ravno italijanski episkopat.

»Med škofi in teologi bi razna nesoglasja... morala postati predmet plodonosnega dialoga. Škofje in teologi imajo namreč različne funkcije v Cerkvi, različno odgovornost z ozirom na vero ter ustrezne karizme.«⁹⁷

Škofje zagotavljajo teologom: »V Cerkvi obstajata zakonita svoboda raziskovanja in misli. Obstajajo tudi splošne in relativne norme. ki dovoljujejo nesoglasje (z naukom cerkvenega učiteljstva, ki nima značaja nezmotljivosti). To je res posebno v okviru zakonite spekulacije in teološkega raziskovanja.«⁹⁸ Pri svojem delu pa morajo biti teologi samodisciplinirani.«⁹⁹ Teologi in strokovnjaki »se bodo dobro zavedali svoje odgovornosti in ne bodo pozabljali na poslanstvo, ki jim ga je zaupala Cerkev. Varovali se bodo nevarnosti, da bi vznemirjali vesti, ki niso navajene na teološke subtilnosti, s tem, da bi izven strogo teološkega okolja razširjali mnenja, vprašanja in dvome, ki se pojavljajo njim, teologom.«¹⁰⁰

Sklep

Vsi katoliški episkopati sveta so se v svojih izjavah k okrožnici ‚Humanae vitae‘ načelno solidarizirali z njenim naukom o urejanju rojstev, tudi s prepovedjo kontracepcijskih sredstev. To je prvo važno dejstvo, ki ga moramo ob preučevanju njihovih izjav ugotoviti. Ta solidarnost ima velik pomen za moralno teologijo, za dušno pastirstvo in za stališče katoliških vesti. Če je namreč celotno cerkveno učiteljstvo v neki moralni zadevi edino, čeprav ne gre za nezmotljivi nauk, potem ni mogoče, da bi kak katoličan, ki se zaveda, kaj je cerkveno učiteljstvo, mogel imeti trdno načelno prepričanje, ki je omenjenemu nauku nasprotno. Po našem mnenju bi moral imeti solidno veren in normalen katoličan v tem primeru vsaj široko moralno gotovost, da je stališče cerkvenega učiteljstva ob sedanjih naravnih in nadnaravnih spoznanjih Cerkve pravilno in obvezno. S to trditvijo pa kajpada ni rečeno, da v t. i. moralno patoloških primerih ne bi bila mogoča nepremagljiva zmeta oziroma nasprotno prepričanje. Tako izjemno prepričanje je treba do-

⁹⁵ Prim. tudi švicarski 15, angleški 9, 1, italijanski 4, 3, francoski 9.

⁹⁶ Italijanski 4, 2; prim. kanadski 16, brazilski 10, španski 6.

⁹⁷ Severnoameriški 25.

⁹⁸ Severnoameriški 23; prim. brazilski 10, italijanski 4, 2.

⁹⁹ Angleški 11.

¹⁰⁰ Brazilski 10; prim. severnoameriški 23.

pustiti tudi v primerih nezadostne katoliške vernosti ali glede posameznih utemeljitev in posameznih zahtev okrožnice ‚*Humanae vitae*‘. Posebno za dušnega pastirja je jasno, da ne more in ne sme drugače učiti o urejanju rojstev kakor cerkveno učiteljstvo.

Episkopati, posebno najuglednejši, kakor so npr. francoski, nemški in italijanski, pa nauka okrožnice niso enostavno samo potrjevali, ampak so ta nauk, posebno v tistih točkah, ki so bile za mnoge katoličane težje sprejemljive, tudi razlagali in reševali probleme, ki so z njim v zvezi nastali na teološkem, posebno na moralnoteološkem in dušnopastirskem področju ter v npravnem življenju katoličanov. Nauk škofov je za ta področja prinesel več važnih rešitev in aplikacij, ki jih mora z vso resnostjo sprejeti teologija, pastoracija in katoličani, ki uravnavajo rojstva, saj je nauk svetovnega episkopata komplementarni nauk k papeževemu učiteljstvu, je torej tudi nauk cerkvenega učiteljstva.

Najbolj pomemben je naslednji nauk episkopatov: nauk okrožnice ‚*Humanae vitae*‘ je reden in avtentičen nauk cerkvenega učiteljstva; ta nauk veže ‚*per se*‘ v vesti in ga zato morajo katoličani sprejeti z vso resnostjo ter si morajo po njem prizadevno oblikovati vest; ‚*per accidens*‘ pa ta nauk dopušča, da se kdo z njim vsaj začasno ne more strinjati; to izjemo dopušča nauk okrožnice tedaj, če si je kdo po njem iskreno oblikoval vest, pa se o njegovi obveznosti ni mogel prepričati, če je torej kdo v nekakšni nepremagljivi zmoti, kar velja posebno glede norme o prepovedi kontracepcijskih sredstev; možnost nesoglasja z naukom okrožnice izjave episkopatov torej dopuščajo; kristjan se mora tudi na področju urejanja rojstev končno ravnati po svoji prepričani vesti, svojega prepričanja pa ne sme imeti za dokončnega, če le-to nasprotuje cerkvenemu učiteljstvu; v Cerkvi obstaja svoboda vesti, ni pa svobode od oblikovanja vesti; če pride na področju uravnavanja rojstev do kolizije dolžnosti, ki zahtevata istočasno izpolnitev, se bodo zakonci odločili za izpolnitev tiste dolžnosti, ki jo iskreno imajo pred Bogom za večjo, čeprav potem ne bi izpolnili manjše dolžnosti; kdor ravna glede kontracepcijskih sredstev po svoji prizadevno oblikovani in prepričani vesti, ne stori formalnega greha; brez greha bi bil tudi tisti, ki v koliziji istočasnih dolžnosti povzroči oz. dopusti manjše zlo; uporaba kontracepcijskih sredstev iz golega egoizma je velik greh; uporaba teh sredstev pa more biti samo mali greh, če do nje pride predvsem zaradi velikih težav zakoncev, kar povzroči ‚*deficientiam actus*‘; kdor bi uporabljal kontracepcijska sredstva iz nepremagljivega prepričanja ali kdor bi se ravnal po načelu o izpolnitvi večje dolžnosti v navskrižju istočasnih dolžnosti ali čigar kontracepcijsko dejanje se ne more imeti za ‚*actus humanus perfectus*‘, sme brez predhodne spovedi sprejeti sv. obhajilo; dušni pastirji morajo vernikom prizadevno in obzirno oblikovati vest po nauku okrožnice ter morajo glede uravnavanja

rojstev vedno oznanjati nauk Cerkve; pastoračiji družine in zakona je treba posebno danes posvetiti vso pozornost; nekatera vprašanja, o katerih razpravlja okrožnica, in nekatera druga vprašanja v zvezi z zakonom potrebujejo še nadaljnega preučevanja; pri preučevanju teh vprašanj so teologi svobodni, morajo pa to svobodo uporabljati v blagor duš in Cerkve; tudi preučevanja svetnih znanstvenikov o uravnavanju rojstev so potrebna; problemi glede uravnavanja rojstev ne smejo biti razlog za razprtije in needinost v Cerkvi, ampak predmet plodnega dialoga.

Z zgleodom svojega nauka škofje prepričljivo kažejo, da se je treba zvesto oklepati papeževega učiteljstva, prav tako pa učijo, da mora biti aplikacija načel, ki jih je papež podal v okrožnici *Humanae vitae*, dušno-pastirska in moralnoteološka, to se pravi, da je treba pri izpolnjevanju norm za uravnavanje rojstev resno upoštevati tudi zunanje in notranje razmere zakoncev. V okviru zvestobe papeževemu učiteljstvu in blagru duš se je torej treba pri razlaganju in aplikaciji nauka okrožnice varovati vsakega formalizma, življenjskega simplicizma in pastoralne neobčutljivosti, prav tako pa podcenjevanja nauka okrožnice, laksizma v aplikaciji tega nauka in poudarjanja neodvisnosti vesti od njega.

Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma

Jože Rajhman

TRUBARS ÖKUMENISCHE IDEEN IM LICHT DES KATHOLISCHEN ÖKUMENISMUS

Zusammenfassung: Die ökumenische Bewegung ist gewiss eine Folge der vertieften theologischen Forschungen und des vertieften Lebens aus der geöffneten Wahrheit; aber auch der geschichtlichen Forschung ist es zu verdanken, dass die ökumenische Bewegung so rasch verbreitet wurde, nicht nur innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch bei den getrennten Brüdern. Besonders die Neuentdeckung des Lutherbildes in der katholischen Theologie und Kirchengeschichte bewirkte in den Reihen der protestantischen Ökumenisten auch ihrerseits eine gründlichere Erforschung der Entstehung des Protestantismus. In unserem slowenischen Kulturraum ist bisher wenig getan worden, damit das Bild unserer protestantischen Bewegung neu entdeckt und bewertet würde. Bei der Erforschung der Schriften Trubars kann man leicht sehen, dass Trubar in seiner Zeit schon eine gewisse Form vom Ökumenismus kannte und sich ökumenisch betätigte. Das veranlasst uns, unser Trubarbild wenigstens diesbezüglich zu verbessern und in Trubar einen Vorgänger unserer jetzigen Zeit zu sehen.

1. Zgodovinskost katoliškega ekumenizma

Zgodovinskost je eno izmed načel pokoncilskega ekumenizma. Nujno se moramo ozreti v preteklost in nepristransko ovrednotiti okoliščine, ki so privedle do določene zgodovinske podobe časa, v katerih so nastale ločene krščanske skupnosti.¹ Obenem moramo poudariti, da je ekumenizem sam zgodovinski pojav in kot tak odvisen od dejavnikov, ki v določenem zgodovinskem obdobju pospešujejo ali zavirajo njegov razvoj.

Tako je drugi vatikanski koncil revidiral dosedanje trditve in nakazal, v kateri smeri naj hodi pokoncilska Cerkev, da »reformira« samo sebe in pride naproti ločenim bratom. Pogled v preteklost ji bo pomagal na tej poti k zbližanju. Tako je Cerkev po koncilu prav zaradi poglobljenega študija okoliščin, ki so pripeljale do ločitve z vzhodno Cerkvijo, preklicala izobčenje pravoslavne Cerkve in to dejstvo je olajšalo razgovore med najvišjimi predstavniki na obeh straneh.²

Podobno je Cerkev spremenila svoje gledanje na Lutra in protestantizem, ko je štiri stoletja živela od Cochlaea in v novejšem času od Grisarja in Denifla. Že precej let pred koncilom je J. Lortz s temeljito študijo »Reformacija v Nemčiji« utrl pot drugačnemu gledanju na Lutra. Ponovni pretres zgodovinskih dejstev je pripeljal Lortza do spoznanja, da so bile osnovne Lutrove težnje katoliške in da so bile teološke teze Lutra v »pomembnem obsegu katoliške«.³ Enakega mišljenja je znani zgodovinar tridentinskega koncila H. Jedin, ko piše, da »Luter ni hotel osnovati nobene

¹ Prim. W. Kasper, Das Gespräch mit der protestantischen Theologie, Concilium 1965, 334; tudi Odlok o ekumenizmu (E), tč. 3.

² Prim. Kard. Jaeger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn 1965, 63—65.

³ V. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje, 1967, 40.

novе Cerkve, hotel je katoliško ‚reformirati‘, in šele, ko mu to ni uspelo ... je pristal na graditev nove evangeljske cerkvene skupnosti«.4

Razumljivo je bilo pričakovati, da priznanja katoliške luterologije ne bodo ostala nezapažena v protestantskih krogih. Sprožila so odmev pri protestantskih ekumenistih, ki so sami skušali biti pravični do Lutra in 16. stoletja, ki je rodilo protestantizem. Tako Marc Lienhard postavlja »meje« protestantski kritiki Lutra in očita Lutru, da je zanemaril eshatološko dimenzijo evangeljskih svetov in pripravljaj, ne da bi hotel, pomeščanjenje protestantizma, nadalje očita Lutru, da je njegova indiferentnost glede Cerkve kot institucije privedla do pojava državne Cerkve; Lutrov nauk o Svetem Duhu je vse preveč vezan na realnost Besede; prav tako je zanemaril karizmatičnost v Cerkvi.5 Tako je predvsem Lortz z objektivno in nepristransko utemeljeno zgodovinsko kritiko protestantizma sprožil pri protestantih odmev, ki je bil gotovo nepričakovan, a toliko bolj pozitiven, saj se je začel protestantizem spraševati o sebi, kot je to storila Cerkev na koncilu.

Congar je v letih koncila ob delu za zблиžanje med katoličani in protestanti ugotovil: »Vem, žal, da ima ime Luter še danes zelo slab prizvok pri katoličanih, razen morda v Nemčiji«.6 Protestant Stauffer pravi, da Congarjevo mnenje ne more biti definitivno, ampak je le ugotovitev, kaj je danes splošna sodba v katoliški Cerkvi o Lutru in navaja vaticanski koncil, ki da se je pozitivno izrekel o Lutru, in sicer je pokazal na dve značilnosti, ki potrjujeta njegovo tezo: kardinal Quintero, nadškof v Caracasu, je vztrajal pri tem, da so za shizmo v 16. stoletju odgovorni tudi katoličani in da je Luter le reagiral na pokvarjenost cerkvenih dostojanstvenikov v dobi renesanse. Prav tako je poljski škof Gawlina prebral na tretjem zasedanju koncila odlomek iz Lutrovega komentarja o Magnificatu, da bi pokazal, da Lutrova kristocentričnost ni protimarijanska.7 Tako naj bi koncil potrdil mnenje katoliških luterologov Lortza, Jedina, Herteja, Richterja, Bouyerja, ki so videli v Lutru vernika. Luter je hotel najti gotovost v veri in je tako kataliziral v Cerkvi željo po reformi.8 Protestant Lackmann pa je zapisal sodbo jezuitskega patra Johannesa Deza, ki je že leta 1687 ob študiju augsburške veroizpovedi izjavil, da je temeljni nauk augsburške veroizpovedi osnova za dialog in možnost za vrnitev, ki je »potrebna in lahka«.9 Congar pa je v našem času prišel do zaključka, da katoličani tako dolgo ne bodo nič resnega podvzeli, da bi prišlo do zedinjenja s protestanti, dokler ne bodo popravili krivice, storjene Lutru, ki so ga doslej le obsojali.10 Končno Stauffer

4 Prav tam.

5 Marc Lienhard, *La place de Luther dans le dialogue protestant-catholique actuel*, Positions luthériennes, Paris 1965, 85—87.

6 Nav. v *The Sufficiency of God*, London 1963, nato v franc. prevodu *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 123—139.

7 R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel 1966, 120; prim. tudi Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, 40.

8 R. Stauffer, nav. delo, 110.

9 Max Lackmann, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession*, Graz 1959, 49 sl.

10 R. Stauffer, nav. delo. 9.

pohvali katoliške teologe, da so se odrekli orožju polemike in da so priznali Lutru, da je imel čiste namene pri svojih reformatorskih načrtih in so tako prispevali k poglobitvi interkonfesionalnih razgovorov. Po mnenju Staufferja so se katoliški teologi osvobodili predsodkov svojih prednikov in podvrgli nauk wittenberškega meniha resni teološki kritiki.¹¹ J. Lortz, gotovo najkompetentnejši med katoliškimi luterologi, trdi, da bomo v meri svojega lojalnega spoznavanja vrednot pri Lutru in v reformaciji ter v meri spoznavanja katoliške Cerkve med protestanti našli pot k zbližanju.¹²

A. Hasler vrednoti storjeno delo katoliških luterologov in trdi, da so vsi tisti, ki jim je pri srcu edinost kristjanov, hvaležni za delo Lortza in prav tako za delo Herteja, saj sta oba odločilno vplivala na katoliško mnenje o Lutru v Nemčiji. Tako sta rehabilitirala Lutra in je sedaj možno raziskati Lutrovo teologijo prav tako nepristransko kot njegovo osebnost. Evangeličanski teologi se že dalj časa ukvarjajo z Lutrovo teologijo, da bi jo dojeli v njenem pravem prvotnem smislu. Sedaj začenjajo tudi katoliški teologi sistematično obravnavati teološke nazore Lutra, med njimi Brandenburg, Pfürtner, Mc Sorley, O. Pesch. Tako bodo po svoje prispevali k raziskavi protestantizma v njegovi prvotni obliki in pomagali protestantskim teologom pri njihovem prizadevanju za resnično podobo protestantizma.¹³

Tako je načelo zgodovinskosti, ki ga je koncil prevzel v odloku o ekumenizmu, pomagalo v veliki meri k medsebojnemu razumevanju in k »dialogu« med ločenimi kristjani.

Prav načelo zgodovinskosti, ki ga doslej nismo upoštevali dovolj pri proučevanju slovenskega protestantizma, nam bo pomagalo pojasniti marsikateri doslej nepojasneni pojav v razvoju slovenskega protestantizma in kritičneje presoditi vse okoliščine, ki so usmerjale naš protestantizem.

Tako je upati, da bomo po štirih stoletjih tudi katoličani drugače vrednotili delo naših protestantov in priznali njihovo vnemo. Razumeli bomo, zakaj je morala nova struja kloniti pred močnejšim vplivom tradicionalne Cerkve, obenem pa bomo priznali brez zavisti vse pozitivno v delu naših protestantov, posebno ko bomo ugotovili, da so se v svojem času trudili za ekumenska načela.

2. Slovenska smer evropskega protestantizma

S slovenskim protestantizmom so se izčrpno ukvarjali slovenski kulturni in literarni zgodovinarji. Ob problemih reformacijske dobe so se omejevali predvsem na opisovanje pojavov in sklepali iz njih na specifič-

¹¹ R. Stauffer, *Les recherches sur Luther dans le catholicisme: leur évolution depuis le début du siècle à nos jours*, v *Eglise et Théologie*, Paris 1961, no. 71.

¹² J. Lortz, *Martin Luther v Découverte de l'oecuménisme*, Paris 1961, 365 sl.

¹³ A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik*, München 1968, 38; prim. tudi v *Reformation aus Rom*, Tübingen 1967, razpravo A. Ansgarja »Gespräch mit den evangelischen Christen«, 138. sl.

nost slovenskega protestantizma, ki je prinesel Slovincem z novo vero, ki je поблиže niso opredelili, književnost v lastnem jeziku. Za narodni obstoj je dejstvo lastne književnosti bistveno važno. Razumljivo je, da kulturni in literarni zgodovinarji niso mogli in ne hoteli določiti natančnejše teoloških struj in idej, ki so vplivale na slovenski protestantizem, niti niso poskušali razložiti teološke vsebine protestantske književnosti.¹⁴ Toda že Kidrič in za njim Rupel, kasneje še Slodnjak, so opazili, da kaže slovenski protestantizem v okviru evropskega protestantizma značilnosti, ki so lastne le njemu, in je tako mogoče govoriti o slovenski smeri evropskega protestantizma.¹⁵ Ako razumemo pojem »evropski protestantizem« kot skupek vseh pojavov reformacijskih teženj, potem moramo vključiti v sklop evropskega protestantizma tudi kalvinizem in cvinglijanstvo.

Trubar ni prišel neposredno v stik z luteranstvom (dejstvo, ki ga moramo posebej podčrtati), temveč šele časovno v daljšem razdobju za stiki, in to razmeroma zelo živahnimi, s cvinglijanstvom. V dobi nemškega pregnanstva je Trubar spremenil svoje mnenje, vendar imenovati Trubarja »pravovernega« luteranca bi bilo pretirano, saj govori toliko dejstev proti tej opredelbi.¹⁶ Priznati pa moramo, da je Trubar šel v obrobni vprašanjih, ki niso bila bistvena, ali se vsaj njemu niso zdela takšna, isto pot kot nemški protestantizem Lutrove smeri.

To velja predvsem za »ekumenizem« 16. stoletja, ki ga Trubar pozna in skuša uveljaviti v svojem etničnem in zgodovinskem prostoru. Niti Zwingli niti Calvin nista pokazala zanimanja za ekumenske razgovore, ki so bili v tisti dobi pogojeni s turško nevarnostjo, ki je grozila vsej Evropi, posredno tudi protestantizmu. Trubar je hodil v »ekumenskem razgovoru« po poti svojega drugega vzornika Lutra.

3. Protestanski »ekumenizem«

Luter je prvič pomislil na Vzhod l. 1519 v Leipzigu, ko je svojemu nasprotniku v disputaciji Ecku dokazoval svoj prav, češ tudi vzhodni kristjani ne priznavajo rimskega primata. Eksistenca kristjanov in Cerkev v Grčiji, Afriki in Aziji je za Lutra dovolj močan argument, da z njim zanika nujnost rimskega primata, saj je cerkveno življenje možno tudi izven rimskega juridičnega območja.¹⁷ Ruski korespondent Franca v.

¹⁴ M. Rupel, Primož Trubar, Ljubljana 1962, 98, 99.

¹⁵ Prim. A. Slodnjak, Nov pogled na vznik slovenske in hrvaške reformacijske književnosti 16. stoletja, Slavistična revija V—VII, 1954, 109 sl.; prim. M. Rupel, nav. d., 84—85, 96, 98, 139, 154, 225 sl. in Fr. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1938, 35, 72; nadalje B. Saria, Erzherzog Karl II. und die slowenische Reformation, Innerösterreich 1564—1619, Joannea II, Graz, 121, O. Sakrausky, Theologische Strömungen in den reformatorischen Literatur der Slowenen und Croaten, Slowenische Reformation, München 1968, 135 sl.

¹⁶ Prim. M. Rupel, nav. d., 226; prim. O. Sakrausky, nav. d., 142 sl.

¹⁷ W. Kahle, Vorahnung der Ökumene v Reformation in Europa, 1967, 310. Prim. tudi R. Friedenthal, Luther, München 1967, 254 sl. in D. Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, Scholastik 1962, 367, nav. Schulz, Das Gespräch mit der Orthodoxie, Concilium 1965, 325.

Baadra je zapisal v preteklem stoletju, da je Lutrov argument na leipziških razgovorih o eksistenci pravoslavnih cerkva bil njegov najmočnejši argument.¹⁸ V brošuri »Von Abendmahl Christi« (l. 1528) je Luter iskal definicijo za Cerkev v skupnosti kristjanov vsega sveta, ki je zapisana v evangeliju, ne v papežu in kanonskem pravu. Tudi pozneje je Luter mislil na pravoslavje v knjigi »Von den Konzilien und Kirchen«.¹⁹

V drugi polovici 16. stoletja je bil Stephan Gerlach pridigar v Carigradu in je zapisal to mnenje o pravoslavni: »In Summa, sie sind best in allen Stücken Papistisch, ausgenommen vom Ausgang des Heiligen Geistes, von gesäuertem Brodt, vom Fegefeuer und dass der Papst nicht Christi Statthalter sey!«²⁰ Pravoslavje je bilo dokaj zadržano v odgovorih na prijazna pisma tübinških teoloških profesorjev v letih 1573—1581: »Ne pišite nam o dogmah, ampak le prijateljsko.«²¹ Zdi se, da pravoslavnim ni bilo toliko do teoloških razgovorov, skrbela jih je bolj osamljenost v turškem muslimanskem svetu. Zato je prišel Antonios Eperekos l. 1543 k Melanchthonu; v isti misiji je bil pozneje Srb Demetriji l. 1559.

Vse, kar je storil protestantizem v stikih s pravoslavni v 16. stoletju, je bila pobuda majhnega kroga ljudi, pa še ti so izšli iz kroga prijateljev helenske kulture in grškega jezika. Zdi se, da Luter sam ni dal neposredne pobude za stike s pravoslavjem, čeprav je bil naklonjen misli o zблиžanju s pravoslavni.

4. Trubarjev slovenski »ekumenizem«

Kolikor vem, je prvi uporabil izraz »ekumenizem« pri Trubarju G. Stökl.²² Čeprav so že mnogi pred njim govorili o Trubarjevih stikih s pravoslavjem, vendar nihče ni uporabil izraza »ekumenizem« in dosledno nihče ni mislil v ekumenskem smislu razložiti Trubarjevih naporov, da bi našel stike s pravoslavni. Do Stökla je bilo Trubarjevo delo sicer v okviru Ungnadovega zavoda ocenjeno, njegovi naporu za izdajo knjig v cirilici in glagolici priznani, vendar v vsem Trubarjevem prizadevanju za »eno vero do Carigrada« nismo zapazili »ekumenskega« duha, vsaj ne v teološkem pomenu besede »ekumenizem«.

V primerjavi z nemškimi poskusi zблиžanja je bil Trubar predvsem bolje poučen o pravoslavju in tudi izčrpnje je znal opisati pravoslavje v primerjavi z Gerlachom. Seveda ni prištevati tega znanja izključno Trubarjevi erudiciji, temveč tudi dejstvu, da je bil Trubar zemljepisno bliže razmeram na Balkanu, razumel je tudi jezik Hrvatov in Srbov, čeprav ni upal pisati v tem jeziku in je iskal za prevode večje ljudi. V nemškem predgovoru »Prvega dela novega testamenta« (izšel v Tübingenu l. 1562) je Trubar pokazal svoje znanje o pravoslavju. Obširno poroča

¹⁸ W. Kahle, nav. d., 310.

¹⁹ W. Kahle, nav. d., 310.

²⁰ W. Kahle, nav. d., 310.

²¹ W. Kahle, nav. d., 316.

²² G. Stökl, Die Deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert, Breslau 1940, 230.

o pravoslavni liturgiji sv. Janeza Krizostoma. Ugotovil je, da je to maša, ki se »od besede do besede« ujema s tisto, »ki jo je Erazem Rotterdamski prevel pred leti iz grščine v latinščino in ki jo nahajamo na koncu petega zvezka Ivana Krizostoma, knezoškofa carigradskega.«²³ O pravoslavju sta ga poučila predvsem dva pravoslavna duhovnika: Matija Popović iz Bosne in Ivan Maleševac iz Srbije. Oba duhovnika je peljal v Urach, da bi tam pomagala pri prevajanju hrvaških knjig.²⁴ Tako bi mogel Trubar izčrpno poročati Andreju Ossiandru o »reussische Messe« (pač o vzhodni maši), če bi se Ossiander obrnil nanj, ne pa na nadvojvodo Alberta Pruskega. Ossiander je namreč menil, da se bogoslužna oblika vzhodne cerkve veliko bolj ujema z obliko prve cerkve kot rimska.²⁵

Trubarju je bilo kmalu jasno, da imajo pravoslavni nekaj skupnega s protestanti: nimajo rimske maše, ampak berejo mašo v domačem jeziku, kar Trubar zelo naglašča, obhajajo se pod obema podobama, krščujejo z neblagoslovljeno vodo, »one Salcz, Staub und öll.«²⁶ Duhovniki se lahko ženijo pred posvetitvijo, toda posvečeni se ne morejo, ako hočejo ostati mašniki.²⁷

Trubar je poročal v mirnem tonu, nikjer ne pade žaljiva beseda, nikjer ni zapaziti polemičnega prizvoka. Videti je, da mu je predvsem do objektivnosti, pa ne brez simpatij. Seveda je pa predgovor iz l. 1562 edino mesto, kjer Trubar in slovenski protestanti sploh govorijo o vzhodni cerkvi.²⁸

Protestantske namere so bile dokaj jasne. Prevajali in tiskali so knjige v glagolici in cirilici, da bi z njimi širili svoj nauk. Vendar ne izključno. Ker so bili glagoljaši povečini katoličani, bravci knjig v cirilici pa pravoslavni, je bilo pričakovati, da bodo prav knjige v cirilici pripeljale do razgovorov, ki naj bi tesneje povezali pravoslavne in protestante in bi tako ostvarili sanje slovenskih protestantov o eni veri do Carigrada.²⁹ In prav iz spravljivega tona Trubarjevega predgovora sklepamo, da je bilo Trubarju prej do zedinjenja s pravoslavnimi kot do polemike z njimi.³⁰

To trditev podkrepimo z izvodom Trubarjevega Psalterja, ki je hranjen v Stuttgartu (Ta celi Psalter Davidov iz leta 1566). Bil je last slovenskega študenta Andreja Lušina. V njem je avtogram z zeleno tinto ohridskega nadškofa Gabrijela, ki je na enem svojih potovanj obiskal znamenitega poznavalca grščine Crusiusa.³¹ Slovenski študent Lušin je bil blizu nazorom svojega slovenskega vzornika in je rad gojil stike s pravoslavjem. Če bi mu bilo do polemike, verjetno ne bi prosil za avtogram.

²³ M. Rupel, nav. d., 133, prim. tudi Lokar, Iz predgovorov naših protestantskih pisateljev, Trubarjev zbornik 1908, 13.

²⁴ G. Stökl, nav. d., 230, 233; M. Rupel, nav. d., 129, 130.

²⁵ G. Stökl, nav. d., 233.

²⁶ Lokar, nav. d., 14.

²⁷ Prav tam.

²⁸ G. Stökl, nav. d., 233.

²⁹ Prav tam, prim. Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana 1968 30, 31.

³⁰ G. Stökl, nav. d., 234.

³¹ G. Stökl, nav. d., 240.

Kaj več o Trubarjevih stikih s pravoslavljem ne vemo. Pač pa se nam razkrije Trubarjeva zamisel stikov s pravoslavljem v luči turške nevarnosti.

5. Protestantiski in Trubarjev pogled na turško nevarnost

Ne moremo zanikati, da turško vprašanje v stikih s pravoslavljem ne bi bilo odigralo važne vloge. Turki so bili v očeh slovenskega ljudstva pa tudi nemškega meščanstva metafizično zlo, božja šiba, ki je ni mogoče odvrniti z orožjem.³² Zato je tudi zamisel Ungnadovega bibličnega zavoda našla odmev, saj je nastala prav v takšnih razmerah. Ungnad je skoraj vse svoje življenje preživel na bojnem polju proti Turkom in je spoznal, da »bodo prej dosegli na ta način (s tiskanjem knjig) mir z njimi kakor s sulicami in puškami«.³³

Protestantizem je moral priti v stik s Turki v letih turške ekspanzije, ki je sovpadala z ekspanzijo protestantizma, predvsem v avstrijskih deželah in na Ogrskem. Turki so poznali razliko med katoličani in protestanti, in če so ti prišli v ujetništvo, so Turki z njimi mileje ravnali kakor s katoličani. To ravnanje je Luter pozitivno ocenjeval, ker je bila zanj turška nevarnost predvsem politično in ne versko vprašanje. Zanj je bil boj proti papežu na prvem mestu, Turke je hotel celo izkoristiti v tem boju proti papežu. Toda kmalu je spremenil svoje mišljenje in mu je v dobro šteti, da ni podlegel laskanju sultana Sulejmana.³⁴ Turki so namreč napredovali in se nevarno bližali osrčju Evrope in torej tudi zibelki protestantizma. Luter je hotel spraviti na noge križarsko vojsko, toda ne s papežem na čelu, ampak s cesarjem.³⁵

Trubar je seveda drugače gledal iz neposredne bližine na turško nevarnost. V Trubarjevih očeh so bili Turki vsaj tako, če ne še bolj nevarni kot rimska cerkev. Turek in papež sta mu pomenila vse življenje največja sovražnika, trdi Rupel.³⁶ Tako naj bi v eni sapi vzdihoval k Bogu »Zateri Turka, papeža«.³⁷ Vendar moremo reči, da je Turek pomenil Trubarju vedno neposrednejšo nevarnost in grozljivejšo stvarnost kot papež. V tem se močno razlikuje od Lutera. V Derendingenu je izdal l. 1567 knjigo »Ena duhovska pejsen zuper Turke«. V njej je kar petkrat omenil Turke, jim pridružil papeža in prosil Boga: »Ne daj, da bi tuja čast od Turkov se zatrla, od papeža zavrgla, tuja cerkev razdrila«. Čeprav je pesmi botroval Luter s pesmijo »Gott der Vater whon uns bei«, je Trubar zapel po svoje, iz ene kitice je napravil tri in vpletel vanjo Turke, čeprav jih predloga ne omenja. Turki so bili Trubarju vendar nevarnejši od papeža, zato jih

³² Slodnjak, Nov pogled, SR V—VII 1954, 110.

³³ Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana 1968, 30.

³⁴ J. Kissling, Einiges über den türkischen Hintergrund zur Zeit der slowenischen Reformation, v zborniku Abhandlungen über die slowenische Reformation, München 1968, 62.

³⁵ Prav tam.

³⁶ Nav. d., 225.

³⁷ Prav tam.

omenja na prvem mestu pred papežem kot sovražnike slovenskega ljudstva.³⁸

Trubarju se je morala poroditi misel, kako se ubraniti Turkov. Reformacije naj bi se oklenil tudi zato, da bi »posredno ublažil tudi turško nasilje«. ³⁹ Turško nasilje je hotel ublažiti v Ungnadovem smislu: s prevodi svetega pisma v Turkom znani govoricu naj bi širil evangelij, pri čemer bi mu pomagali pravoslavni.

Zato je rad ustregel protestantskemu teologu Andreae, ki je iskal podatke o mohamedanski veri, da bi »wo jmmmer muglich, bey den gefangenen Türcken eigentlich zu erkundigen, ob nicht der Türkisch Alcoran zur handen gebracht, vnnnd aus demselben bey den gefangenen Türcken erkundigt werden möcht, was jhr vermeintlicher Glaub vnnnd Religion, vnnnd welches die rechte Dolmetschung des Alcorans seie«. ⁴⁰ Trubar je izprašal turškega pašo, ki je bil ujet na ljubljanskem gradu, pa tudi nekega turškega duhovnika v Ribnici, turške ujetnike v Crnomlju pa je dal izpraševati drugim. ⁴¹

Že l. 1560 je pisal kralju Maksimilijanu, da morajo njegovo delo in Ungnadovo biblijsko tiskarno podpirati zlasti avstrijski stanovi in hrvaški ter ogrski plemiči, češ da so to »dolžni storiti pred vsemi drugimi narodi zato, ker govore slovensko in hrvaško njihovi podložniki in celo Turki (t. j. slovanski odpadniki v turški državi), in ker bodo s tiskanjem biblije prej dosegli mir s Turki kakor s svojimi sulicami in puškami«. ⁴² Takrat je bil mnenja, da bo »Kristus s pomočjo njegovega slovstvenega dela oslabil in zmanjšal Mohamedovo in Antikristovo cesarstvo«. ⁴³ Iste misli je ponovil v posvetilu glagolskega Novega testamenta l. 1562 istemu vladarju. Tu je razložil, da so »momenti, da bi bil najboljši del Turkov sposoben sprejeti evangeljsko resnico«. ⁴⁴

Slodnjak prav Trubarju pripisuje, da si je prizadeval za pridobivanje hrvaškega in srbskega ljudstva ter celo delov turškega prebivalstva za zahodno omiko s pomočjo reformacijskih načel, kar pogrša pri drugi generaciji slovenskih protestantov. ⁴⁵

Ob grozi turške nevarnosti je prišel Trubar do presenetljivega spoznanja, da so katoličani in luterani v grehah. Zato Bog tepe vse, katoličane in luterane. »Zatu se oben na čudi inu Bogu krivo ne daje oli persodi, kir nas taku s Turki inu z drugimi nadlugami obiše inu štrajfa«. ⁴⁶ Trubar-

³⁸ Prim. Ta prvi psalm ž nega trijemi izlagami 1579 (faksim. izdaja Ljubljana 1957) in Slovenski protestantski pisci 1. izd. 146 sl., 152.

³⁹ Rupel, nav. d., 225.

⁴⁰ Nem. prevod B. Saria Ruplovega Primoža Trubarja, München 1965, 237, prim. Rupel, Primož Trubar, 194.

⁴¹ Rupel, nav. d., 195.

⁴² Slodnjak, Nov pogled, 115, tudi Slovensko slovstvo, 30.

⁴³ Prav tam.

⁴⁴ Nav. d., 115, prim. tudi Lokar, Iz predgovorov, 16, kjer navaja Trubarja, da »veliko imenitnih Turkov dá celo svoje otroke skrivaj krstiti in pozneje, ko dorastejo, h kristjanom v vzgojo dajo, da se nauče krščanske vere...«

⁴⁵ Slodnjak, Nov pogled, 115.

⁴⁶ Slovenski protestantski pisci, 1. izd. 143 sl.

jeva ekumenska misel se je raztegnila tudi na katoličane. Tega dejstva, ki ga je prvi zapazil G. Stökl, ne smemo omalovaževati, ampak moramo dati priznanje veliki in širokogrudni osebnosti Trubarja, ki je bil v svojem času tako blizu današnjemu pojmovanju ekumenizma.

V slovenskem protestantskem slovstvu bi pričakovali poročilo o mohamedanski veri v enem izmed obširnih predgovorov, najdemo pa ga prav v pojasnilih k prevodu Razodetja sv. Janeza (iz l. 1577). Trubar je videl »turško apokalipso« in če je hotel tekst Razodetja približati svojim bralcem, jim ga ni mogel nazorneje pojasniti kot prav ob Turkih.⁴⁷ Ob tej apokaliptični katastrofi je pač preudarni Trubar moral marsikaj storiti, česar ne bi storil, marsikaj preskočiti in biti tolerantnejši tako do pravoslavnih kot tudi do katoličanov. Skupna nevarnost je narekovala modro politiko popuščanja. Ne bomo daleč od resnice, ako zapišemo, da je Trubarjev ekumenizem v slovenski izdaji porodila turška nevarnost.

Povzetek

Ako strnemo naša dognanja o Trubarjevem ekumenizmu, ki smo jih zapazili v doslej znani literaturi o slovenskem protestantizmu in črpali iz že znanih virov, moremo napraviti tele zaključke:

1. Protestantizem v nemški izdaji ni bil vase zaprt sistem, bolje, zaprl se je nasproti katoliški Cerkvi, ko je končno spoznal, da sprava ni mogoča, in je bil potem še bolj intoleranten, medtem pa si je skušal najti zaveznike na vzhodu med pravoslavnimi, a obenem je skušal s prevodi svetega pisma in s katekizmi misijonariti in iskati stike za »ekumenski razgovor«. Trubar je bil prav zato, ker je bil Slovenec, sposoben uresničiti zamisel svojih nemških prijateljev. V svojih spisih je zagovarjal strpnost do drugovercev, celo do katoličanov. Zanj je bila božja šiba enaka za »papiste in luterane«.⁴⁸

2. Trubar je bil podobno kot Luter izrazito religiozna osebnost. Njemu je vera pomenila uresničitev božjih obljub, zapisanih v evangeliju. Zato je vse njegovo delo v domovini in izven nje nujno optimistično. Stökl pravi, da je Trubarjevo gledanje »naivno«, ko pričakuje nastop tisočletnega kraljestva, ko bo evangelij oznanjevan v vseh jezikih. Ker so Slovenci s Hrvati in Srbi zadnji, ki še niso imeli svetega pisma v svojem jeziku, je sedaj napočil trenutek, ko nastopi nova doba.⁴⁹ Optimizem, ki ga pozna Trubar, je tudi lastnost katoliškega ekumenizma.

Po Trubarju ne najdemo v vrstah slovenskih protestantov človeka, ki bi nadaljeval njegovo delo. S Trubarjem ugasne v slovenskem protestantizmu ekumenska in misijonska vnema. Slovenski protestantizem je rasel s Trubarjem morda prav zato, ker je bil Trubar obrnjen navzven.

Trubarjeva ekumenska misel je povezana z misijonsko. Oboje se pri Trubarju medsebojno prepleta in dopolnjuje.

⁴⁷ G. Stökl, nav. d., 242.

⁴⁸ G. Stökl, nav. d., 252.

⁴⁹ Prav tam, 255.

3. Ob dejstvu Trubarjevega ekumenizma smo spoznali, da je načelo zgodovinskega obravnavanja ekumenskih vprašanj tudi na slovenskih tleh plodno. Saj smo odkrili Trubarja prav tam, kjer bi najmanj pričakovali, da nam bo Trubar vzor.

4. Trubarjevo prizadevanje za dialog s kristjani se začneja z željo spoznati tistega, s katerim naj načne dialog. To pa je tudi načelo katoliškega ekumenizma.

Za trenutek je Trubar pozabil, da ga ločijo verske razlike od katoličanov in se je ob skupni nevarnosti zgrozil nad grehi katoličanov in protestantov. Tudi v tem je blizu pojmovanju katoliškega ekumenizma.⁵⁰

⁵⁰ Prim. Odlok o ekumenizmu (E), tč. 3 in 4 (tudi tč. 9).

Vodstvo krajevne Cerkve

(I. del)

Stanko Ojnik

DE REGIMINE ECCLESIAE PARTICULARIS

Summariūm: In explicatione et systematisatione decretorum Conc. Oec. Vat. II et iuris postconciliaris de episcoporum muneribus clare evadunt principia subsidiaritatis, decentralisationis et regiminis collectivi. In materia autem de regimine ecclesiae particularis praeter enumerata principia etiam idea specialisationis et competentiae technicae in materia pastoralis accentuatur.

Po drugem vaticanskem koncilu je izšlo že mnogo pravnih določb, ki dokaj smelo posegajo v cerkveno organizacijo in cerkveno upravo. Vendar se pokoncilsko pravo uveljavlja nekam boječe, kakor da bi vodilnih načel cerkvenega prava ne upali vzeti zares. Na eni strani starokopitnost in sklerotičnost, na drugi strani pa nestrpnost, ki zametava celotni cerkveni red, kjer dela vsak po svoji glavi, kakor se mu zljubi. Eno in drugo je nevarno in škodljivo. Ako bomo mirno in trezno presojali in uresničevali koncilске odloke in pri tem upoštevali stvarno (neformalno) avtoriteto, se bomo izognili marsikateri zablodi, hodili bomo varno in uspešno posredovali evangelij.

V tem smislu bomo sistematično podali sedaj veljavno zakonodajo glede vodstva krajevnih Cerkva. Za pravilno razumevanje vodstva škofij si moramo vsaj kratko ogledati pokoncilsko podobo škofovske službe, opredeliti dolžnosti škofov do vesoljne Cerkve, nato pa nakazati njihovo službo v lastni škofiji. V drugem delu bomo obdelovali vodilna načela pri vodstvu krajevne Cerkve pod vidikom decentralizacije, subsidiarnosti, kolektivnega vodstva, strokovne usposobljenosti ter specializacije pri dušnopastirskem delu.

A. ŠKOFOVSKA SLUŽBA V LUČI DRUGEGA VATIKANSKEGA CERKVENEGA ZBORA

V tretjem delu konstitucije o Cerkvi je dogmatično obdelano poglavje o škofih. Odlok o pastirski službi škofov pa to poglavje konkretizira, dopolni in nakaže pravne smernice za učinkovito uresničitev. Koncil ni ustvaril povsem nove podobe o škofih, vendar lahko rečemo, da dosedaj še ni noben cerkveni zbor temeljiteje in bolj organsko razpravljal o tem vprašanju. Koncilski očetje so zelo poudarjali pastoralni, centralni in služnostni značaj škofovske službe.

V Cerkvi imajo sicer odloki predvsem disciplinarni značaj. Doktrinarne izjave so osnova, na katero se odlok opira, svojo dogmatično vrednost pa imajo po dokumentu, iz katerega so vzete. Disciplinarni odlok si ne lasti nezmotnosti, ampak je dokument zbornega in vrhovnega cerkvenega učiteljstva. Nihče noče trditi, da so odloki, ki jih bomo navajali,

edina in najboljša možna rešitev, kljub temu pa lahko trdimo, da so te določbe po pomoči Svetega Duha prav gotovo primerno sredstvo za dosego ciljev, ki jih ima Cerkev v sedanjem svetu. Nadalje moramo reči, da ti odloki nimajo neposredno izvršilnega značaja, ampak programatičen značaj. To se pravi, da so potrebna še podrobnejša in konkretna navodila za njihovo uresničitev. Nekaj takih navodil je v apostolskem pismu »Ecclesiae Sanctae«, ki je izšlo 6. avgusta 1966, nadalje v apost. pismu »De episcoporum muneribus« z dne 15. junija 1966, »Episcopalis potestas« z dne 2. maja 1967 in podobnih.

1. Vloga škofov v vesoljni Cerkvi

Konstitucija o Cerkvi določa: »Red škofov, ki v učiteljstvu in pastirskem vodstvu nasledujejo zboru apostolov in v katerem se neprestano ohranja apostolski zbor, pa je skupaj s svojo glavo, rimskim škofom, in nikoli brez njega, tudi nosivec vrhovne in polne oblasti nad vso Cerkvijo« (C 22). Člani škofovskega zbora postanejo škofje v moči zakramentalnega posvečenja in po »hierarhičnem občestvu« z glavo in udi zbora (Š 4). Tukaj nastane vprašanje, kaj pomeni »hierarhično občestvo«. Predhodna pojasnjevalna opomba h konstituciji o Cerkvi poudarja v 2. točki, da daje škofovsko posvečenje (ontološko) deležnost pri svetih nalogah (munera), vendar to še ne pomeni za izvrševanje proste oblasti (potestas ad actum expedita). Zato je potrebna kanonična ali pravna določitev s strani hierarhične oblasti (iuridica determinatio). Taka določitev pa je ali v podelitvi posebne službe ali v označitvi podložnikov ter se podeljuje po določbah, ki jih je odobrila vrhovna cerkvena oblast. Določitev izhaja iz narave stvari same, ker gre za naloge, ki jih mora opravljati več oseb, ki naj po Kristusovi volji sodelujejo. Vendar pa moramo reči, da je »hierarhično občestvo« širši pojem kakor zgoraj omenjena missio canonica, kajti tudi škofje, ki nimajo kanoničnega poslanstva, so lahko v »hierarhičnem občestvu«, lahko kolektivno izvršujejo škofovsko službo (munus), stvar dogmatikov pa je, da podrobneje opredelijo, v čem je ta communio, ki se razlikuje od kanonične misije.

S tem v zvezi je na novo rešeno tudi vprašanje udeležbe naslovnih škofov na vesoljnem cerkvenem zboru. ZCP pravi: »Tudi naslovni škofje, ki se povabijo na cerkveni zbor...« (kan 223. § 2), to je razumeti: tisti, ki se pač povabijo. Dosedaj so res skoraj vsi avtorji učili, da naslovnih škofov ni treba vabiti na vesoljni cerkveni zbor, ker nimajo jurisdikcije, vprašanja cerkvenega zbora pa bi se naj ne reševala v moči posvečevalne, ampak vodstvene oblasti (iurisdictio). V odloku o pastirski službi škofov pa je drugačno izhodišče. Udeležba na vesoljnem cerkvenem zboru je posledica članstva v škofovskem zboru. Vrhovna in popolna vodstvena oblast škofovskega zbora je povsem neodvisna od kakršnekoli kanonične misije. Na tem temelju sloni koncilski določba, »da imajo vsi škofje, ki so člani škofovskega zbora, pravico udeležbe na vesoljnem cerkvenem zboru« (Š 4).

a) *Oblast škofovskega zbora*

Koncil je poudaril, da je škofovski zbor nosilec vrhovne in polne oblasti nad vso Cerkvijo (C 22). Kan. 218 § 1 pa isto trdi o papežu. Nastane vprašanje ali sta tukaj dva popolnoma različna nosilca vrhovne oblasti? Nekateri menijo, da je edini nosilec vrhovne oblasti škofovski zbor z rimskim škofom na čelu. Papež pa izvršuje vrhovno oblast kot glava škofovskega kolegija. Drugi trdijo, da sta papež in škofovski zbor nositelja vrhovne oblasti, toda na različni način.¹ Predhodna pojasnjevalna opomba k dogmatični konstituciji o Cerkvi poudarja te razlike:

aa) »Papež more kot vrhovni pastir Cerkve izvrševati svojo oblast ob vsakem času po svoji razsodnosti... zbor pa, čeprav vedno obstoji, ne deluje stalno v strogem pomenu zborna... Z drugimi besedami: zbor ni vedno ‚v polnem deju‘ (in actu pleno), temveč deluje v strogem pomenu zborna le v presledkih in le v soglasju z glavo« (tč. 4).

bb) »Ker je papež glava zbora, more sam izvršiti nekatera dejanja, za katera škofje nikakor niso pristojni, npr. sklicati zbor in ga voditi, odobriti določbe za poslovanje itd... Papežu, ki mu je poverjena skrb za vso Kristusovo čredo, pripada v skladu s potrebami Cerkve, ki se s časi spreminjajo, odločanje glede načina, kako naj se primerno izvaja ta skrb, ali osebno ali zborna« (tč. 3).

cc) »Izraz ‚zbor‘ ni mišljen v strogo pravnem pomenu, to je v pomenu skupnosti enakih, ki so svojo oblast prepustili predsedujočemu, marveč v pomenu stalne skupnosti, ki je njeno zgradbo in oblast treba razbrati iz razodetja« (tč. 1).

Ako to sedaj primerjamo z določbami ZCP, bomo videli precejšnje razlike:

V drugi knjigi ZCP se VII. naslov takole glasi: »Vrhovna oblast in tisti, ki so na njej po cerkvenem pravu udeleženi«. Ta naslov bi moral obravnavati tudi škofovski zbor, saj je tudi on nositelj vrhovne cerkvene oblasti in to celo pred vesoljnim cerkvenim zborom. Vendar pa je jasno, da se drugi del naslova: »tisti, ki so na njej po cerkvenem pravu udeleženi«, ne more nanašati na škofovski zbor in vesoljni cerkveni zbor.

Nadalje bo potrebno dopolniti kan. 100, ki govori samo o Katoliški Cerkvi in Apostolski stolici kot božjepravni moralni osebi. Tudi škofovski zbor je po božjem pravu moralna oseba.

Kan. 329 § 1 poudarja samo enostransko škofovsko službo. Tudi tukaj bo treba dopolnitve v smislu dogmatične konstitucije o Cerkvi: »Skrb za oznanjevanje evangelija po vsem svetu pripada zboru pastirjev, ki jim je Kristus vsem skupaj dal zapoved in jim naložil skupno dolžnost...« (C 23).

b) *Skrb škofov za vso Cerkev*

Poleg pravno jasno opredeljene vrhovne oblasti škofovskega zbora pa imajo škofje dolžnosti, ki jih je nekoliko težje pravno formulirati:

¹ Prim.: W. Bertrams, *Il potere pastorale del Papa e del Collegio dei Vescovi: Premesse e conclusioni teologico-giuridiche*, Roma 1967, 72—122.

Dogmatična konstitucija o Cerкви poudarja v 23. tč., da si škofje delijo skrb za vso Cerkev. Podrobneje je to opisano v odloku o pastirski službi škofov v 5., 6. in 7. tč. Ta skrb za Cerkev pa se loči od popolne in vrhovne oblasti, ki jo izvršuje škofovski zbor kolegialno nad vso Cerkvijo (C 22, 2). Posamezni škofje morajo »skrbeti za vso Cerkev s tisto prizadevnostjo, v kateri sicer ne izvršujejo dejanja pravne oblasti [etiamsi per actum iurisdictionis non exercentur], ki pa vendar v najvišji meri koristi vesoljni Cerкви« (C 23, 2). Vrhovna in polna oblast se lahko torej izvršuje le zborna, dočim »skrb za vso Cerkev« zadene vsakega posameznega škofa, »saj je po božji ustanovitvi in zapovedi apostolske službe vsak izmed njih skupno z drugimi škofi odgovoren za Cerkev« (Š 6, 1). V 6. in 7. tč. odloka o pastirski službi škofov v Cerкви je nakazano nekaj področij, na katerih naj prihaja ta skrb do izraza. To so predvsem misijonske pokrajine, nadalje škofije, ki imajo premalo duhovnikov. »Še posebej pa naj škofje z bratsko ljubeznijo objemajo in z bratsko dejavno skrbjo spremljajo tiste škofove, ki so zaradi Kristusovega imena obrekovani in v stiskah, zaprti ali pa jim je prepovedano izvrševati njihovo službo« (Š 7). Pomoč naj bi nudili predvsem z apostolskimi delavci (D 10, M 20, 38, Ecclesiae Sanctae I. 1—5), pa tudi v materialnih dobrinah (Š 6, 3). Na najslovesnejši način pa pride skrb vseh škofov za vesoljno Cerkev do izraza v sinodi škofov (Š 5).

Sinoda škofov

Po mnenju mnogih teologov in juristov je sinoda škofov eden najodličnejših sadov koncila. Dne 14. septembra 1965 je papež Pavel VI. izdal apostolsko pismo (motu proprio = MP) »Apostolica Sollicitudo«, s katerim je ustanovil pravno telo, o katerem pravi, da se je o njem že dolgo govorilo. V cerkvenem redu bi to telo lahko primerjali starim rimskim koncilom oziroma konzistorijem kardinalov, ki so se sestajali včasih tudi vsak teden. Vendar je novoustanovljeni organ pomnožen z mnogimi škofi in to iz vseh delov sveta. V nekem smislu bi ta organ smeli primerjati s sinodalnim vodstvom vzhodnih cerkva. A tudi ta primerjava ni popolna.

Kot juristi se moramo najprej vprašati po pravni naravi sinode škofov. Ali gre morda za nadaljevanje vesoljnega cerkvenega zbora, za izvrševanje polne in vrhovne cerkvene oblasti škofovskega zbora, ali pa je sinoda samo skupina svetovalecv?

Prvo je treba povedati, da ne gre za izvrševanje vrhovne oblasti škofovskega zbora nad vso Cerkvijo. MP nikjer ne govori o dejih stroge kolegijalnosti. Pa tudi iz odvisnosti sinode od papeža (III) ter naloge, ki jo ima sinoda (II), je razvidno, da gre samo za posvetovalni organ. To potrjuje tudi poznejši koncilski odlok o pastirski službi škofov v Cerкви, ki pravi: »Iz različnih delov sveta izbrani škofje nudijo najvišjemu pastirju Cerkve učinkovitejšo pomoč v svétu [consilio], ki ima svoje ime sinoda škofov, in to na način, ki ga je ali ga še bo določil rimski škof. Ker ta sinoda škofov zastopa ves katoliški episkopat, je istočasno tudi znamenje, da imajo vsi škofje, ki so v hierarhičnem občestvu, delež pri skrbi za vso Cerkev« (Š 5). Gre torej samo za pomoč rimskemu škofu in ne za

soodločanje ali sovlado, člani sinode niso sovladarji, ampak pomočniki tistega, ki vlada.

Lahko pa rečemo, da je s to ustanovo institucionaliziran dialog med periferijo in središčem škofovskega kolegija. Gre za centralni organ dialoga, katerega člani so predvsem izvoljeni zastopniki škofovskih konferenc in vzhodnih Cerkva.

Sinoda škofov je tudi prvi pokoncilski organ, v katerem so zastopane osebe, ki nosijo naloženo odgovornost samo določen čas. Gre za realizacijo načela začasnosti cerkvenih služb (IX, XII).

Izredno vidno načelo je tudi nujnost specializacije in pa specifično tehnične kompetence pri vodstvu celotne Cerkve. Škofovske konference naj izvolijo tiste zastopnike, ki so strokovnjaki na področjih, o katerih se bo razpravljalo (IX, Ordo 6, 13).

Poudarjena je tudi potreba, da se pred vsako razpravo vprašanja temeljito preštudirajo (III, 3, Ordo 21, 28—29, 31—35).

Mnogo večji poudarek je na skupnem vsklajenem mnenju, kakor pa na sodbi posameznika (Ordo 21). Vsak član, ki ga je izvolila škofovska konferenca, je glasnik in razlagalec večine določene konference, čeprav ima pri volitvah tudi osebno odgovornost.²

Ob koncu lahko rečemo, da je sinoda škofov izraz skrbi [sollicitudine] škofovskega zbora za vso Cerkev in ne izvrševanje njegove polne in vrhovne oblasti. Smatramo jo lahko kot zbor avtentičnih in reprezentančnih strokovnjakov, ustanovljen po cerkvenem pravu za pomoč polni in vrhovni oblasti, ki jo izvršuje papež. Razen tega pa moramo tudi povedati, da gre za nov dogodek v Cerkvi, ki ne more biti nikoli popolnoma zajet v pravne norme. Kakor pri vsakem dogodku v Cerkvi, je tudi tukaj na delu Sveti Duh in je možno, da gre za dogodek, ki morda celo presega delo koncila. Ko določamo pravno obliko sinode, nočemo trditi, da smo izrpal vso resničnost. V uvodu v MP poudarja sv. oče, da se lahko sinoda razvija do vedno popolnejših oblik. Mnogi upravičeno pričakujejo razvoj sinode ne samo glede organizacijske učinkovitosti, ampak tudi glede njene pravne narave.

2. Služba škofov v lastnih škofijah

V odloku o pastirski službi škofov je razvidna težnja po decentralizaciji, načelo subsidiarnosti, nekoliko pa tudi nova teologija episkopata. V tč. 8. je z izredno pravno-teološko natančnostjo podano razmerje med škofi in apostolskim sedežem. Takole pravi odlok: »Škofje imajo kot nasledniki apostolov v škofijah, ki so jim izročene, sami po sebi vso redno, lastno in neposredno oblast, ki je potrebna za izvrševanje njihove pastirske službe; vendar pa je v vsem neokrnjena oblast rimskega škofa, ki jo ima po svoji službi, da namreč nekatere zadeve pridrži sebi ali kakim drugim oblastim« (Š 8, 1). Da bomo to formulacijo lažje razumeli, si na kratko oglejmo njeno razvojno pot med zasedanjem koncila.

² Prim. P a v e l VII., govor ob otvoritvi sinode škofov: L'Osservatore Romano 1. okt. 1967.

Že pred začetkom koncila so mnogi škofje prosili, naj bi se fakultete, ki jih dobivajo ordinariji od ap. sedeža, čimbolj razširile, ker bi se s tem prihranilo veliko energije, časa, pa tudi denarja. V shemi, ki je bila poslana škofom, beremo: »Episcopi residentiales iure communi omnes habeant facultates, quas optius et expeditius eorum ordinariae ac immediatae potestatis exercitium sub primatu iurisdictionali Romani Pontificis explendum, expostulat. Quapropter facultates hucusque ipsis recognitae amplificentur«.³ V dodatku je nato naštetih 33 fakultet in dodan stavek: »Sic ad effectum deducetur perutilis illa decentralisatio, quam plurimi Patres, iam inde a Concilio Oecumenico Vaticano I expectaverunt...«⁴

Ob težnji po decentralizaciji so razpravljali tudi o vprašanju subsidiarnosti. Po načelu subsidiarnosti naj družba ne prevzema opravil, ki jih lahko opravi posameznik. Višja družba si ne lasti tega, kar lahko opravi nižja. Višja družba lahko posreduje le v primerih, ko je nižji družbi potrebna pomoč, se pravi, le takrat, ko nižja družba ne bi mogla z lastno močjo doseči svojih ciljev. To važno načelo je bilo že poudarjeno v okrožnici »Quadragesimo Anno« Pija XI.⁵ Tudi Pij XII. je to misel jasno poudaril. Takole pravi: »Vsaka družbena dejavnost je po svoji naravi subsidiarna«.⁶ Tudi Pavel VI. je nedvomno potrdil to načelo, ko je govoril o rimski kuriji.⁷

Dne 30. novembra 1963 je Pavel VI. izdal MP »Pastorale munus«, ki daje škofom 40 fakultet in 7 privilegijev. Fakultete in privilegiji bodo odslej po samem pravu pripadali krajevnim škofom. Ta prvi medkoncilski dokument je papež izdal, preden so škofje o tej zadevi glasovali. Čeprav je ta MP danes že zastarel, je vsekakor zanimiv, saj zvedo, za kaj vse so morali škofje prositi v Rim.

Načelo subsidiarnosti in decentralizacije se vedno bolj uveljavlja. Samo nekaj dni pozneje je bila promulgirana konstitucija o svetem bogoslužju (4. decembra 1963), ki je podelila škofom in škofovskim zborom pravice, ki jih kan. 1257 ZCP z vso odločnostjo pridržuje apostolskemu sedežu. »Za urejevanje liturgije in potrjevanje liturgičnih knjig je pristojna samo apostolska stolica« (kan. 1275). V konstituciji pa beremo: »Urejevati sveto bogoslužje sme samo cerkvena oblast; to oblast ima apostolski sedež in v skladu s pravnimi določili, škof. Po pravno poverjeni oblasti smejo bogoslužje v določenih mejah urejati tudi pristojni zakonito ustanovljeni škofovski zbori različnih vrst« (B 22 § 1, 2).

Teološki temelj decentralizacije (z ozirom na rimsko kurijo) podaja predvsem dogmatična konstitucija o Cerkvi, ki podaja teologijo episkopata: »Škofje vodijo njim zaupane delne Cerkve kot Kristusovi namestniki in odposlanci... Ta oblast, ki jo opravljajo osebno v Kristusovem imenu, je njim lastna, redna in neposredna, čeprav njeno izvrševanje dokončno ureja najvišja cerkvena avtoriteta... Njim je v polnosti izročena pastirska

³ Schema Decreti de Episcopis ac de Dioecesium regimine, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, 6.

⁴ O. c. 27—36.

⁵ Pij XI., okrožnica »Quadragesimo Anno«: AAS 23 (1931) 203.

⁶ AAS 38 (1946) 145.

⁷ AAS 55 (1963) 798—799.

služba, to je trajna in vsakodnevna skrb za svoje ovce, in ne smemo jih imeti za namestnike papežev, saj vrše sebi lastno oblast in se po vsej pravici imenujejo predstojniki ljudstva, ki ga vodijo« (C 27).

Na tej osnovi prihaja vedno bolj do izraza tudi dejanska uresničitev škofovske oblasti v poznejših dokumentih. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi ne govori več o razširitvi fakultet, ampak pravi: »Škofje imajo kot nasledniki apostolov v škofijah, ki so jim izročene, sami po sebi vso redno, lastno in neposredno oblast, ki je potrebna za izvrševanje njihove pastirske službe; vendar pa je vedno v vsem neokrnjena oblast rimskega škofa, ki jo ima po svoji službi, da namreč nekatere zadeve pridržijo sebi ali kaki drugi oblasti« (Š 8). Škofje torej ne vodijo škofij v moči fakultet, ampak v moči svoje lastne oblasti, ki je:

a) Redna (ordinaria), se pravi po pravu samem združena z njihovo službo (kan. 197). In sicer nedeljivo združena s službo, ki ni delegirana niti od papeža niti od škofovskega zbora.

b) Ta oblast je lastna (propria), škof jo izvršuje v svojem imenu, ne v imenu koga drugega kakor npr. rimska kurija, ki vrši svojo službo v papeževem imenu ali generalni vikar v škofovem imenu. Škofje niso papeževi namestniki ali uradniki, ampak voditelji škofij z lastno odgovornostjo.

c) Njihova oblast je tudi neposredna (immediata). Svojo čredo vodijo brez nujnih posrednikov.

Če je nastal dvom, ali je imel škof oblast za rešitev določenega vprašanja ali ne, se je moral prepričati ali celo dokazati, da je prejel zadevne fakultete od apostolskega sedeža. Sedaj pa ravno obratno. Dovolj je dokazati, da si tega ali onega primera apostolski sedež ni posebej, pozitivno, pridržal.

Na osnovi tč. 8 odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi zakonodaja ne bo več naštevala fakultet, ki so škofom dane, ampak samo primere, ki so svetemu sedežu pozitivno pridržani. To izredno važno točko v procesu pravno disciplinarne decentralizacije je posebej poudarila tudi prva sinoda škofov.⁸

Drugi odstavek tč. 8 omenjenega odloka pravi: »Posamezni krajevni škofje so pooblašteni, da v posameznih primerih dajejo spregled od splošnega zakona tistim vernikom, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast in to vsakokrat, ko menijo, da je dobro za njihov dušni blagor. Izjema je le, če si je vrhovna cerkvena oblast kaj posebej pridržala (Š 8, 2).

S pravico dajati spreglede od splošnih zakonov, se je obseg škofove oblasti zopet izredno razširil. Jasno je, da škofje ne morejo odpravljati ali preklicovati zakonov, ki jih je izdala višja oblast, kajti s tem bi zanikali papeževo zakonodajno oblast, pa tudi polno in vrhovno oblast škofovskega zbora. Toda eno je preklic zakona (ukinitev za vse, povsem in za vedno), drugo pa spregled od zakona (relaxatio obligationis in casu speciali).

ZCP je v kan. 336 § 1 takole določal: »Škofje naj priganjajo k temu, da se bodo cerkveni zakoni spolnjevali. Od splošnega prava ne morejo

⁸ L'Osservatore Romano 6. okt. 1967.

dajati spregledov razen po določbi kan. 81«. Tudi kan. 81 izrecno pravi, da škofje ne morejo podeljevati spregledov od splošnih zakonov, ako jim ta oblast ni bila izrečno ali pa vsaj vključno podeljena ali če gre za primere, ko se je težko obrniti na apostolski sedež ter grozi v odlašanju velika nevarnost, pa še v teh primerih le, če gre za spregled, ki ga apostolski sedež navadno podeli. ZCP ima torej načelo, da škofje ne morejo dajati spregledov od splošnih zakonov v nasprotju z 8. točko odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi.

Slednje določilo je dobilo svoj izvršni dokument v apostolskem pismu »De episcoporum muneribus« z dne 15. junija 1966 za zahodno Cerkev, za vzhodno Cerkev pa 2. maja 1967 »Episcopalis Potestatis«.⁹

Na kratko si oglejmo glavne določbe apostolskega pisma »O službah škofov«:

a) Nositelj oblasti, ki jo daje apostolsko pismo, so poleg krajevnih škofov, tudi vsi tisti, ki jih pravo z njimi enači: apostolski prefekt, apostolski vikar, apostolski administrator, samosvoji prelati in opati, generalni vikar, škofov vikar in kapitularni vikar (tč. III.).

b) »V posameznih primerih«, pomeni poleg posameznih vernikov, tudi posamezne skupnosti (redovna družina, družina, bogoslovje). Morejo pa dati spregled od splošnega zakona tudi moralnim kolegialnim ali nekolegialnim osebam (tč. VI.).

c) Podeljevati morejo spreglede tistim, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast (tč. VII., kan. 94, 201 § 3).

č) »Zakoniti razlog za spregled je dušni blagor vernikov« (tč. VII.) S tem je dosedanja disciplina zelo spremenjena. Razlogi za spregled niso več po dosedanjem pravu določeni kriteriji, ampak pastoralni razlogi. Se pravi, da je praktična presoja prepuščena ordinarijem, ne posameznemu verniku, kar bi lahko vodilo v disciplinarni subjektivizem in nered. Vendar pa jim mora biti pred očmi dušni blagor tudi najskromnejšega vernika.

d) Oblast, ki jo podeljuje apostolsko pismo, je splošna in se lahko široko razlaga. Je pa tudi redna, kar pomeni, da je po samem pravu združena s službo, zato se lahko delno ali v celoti subdelegira (kan. 199 § 1).

e) Krajevni škofje imajo vse pravice, ki so potrebne za vodstvo škofije, ako si apostolski sedež ni česa posebej pridržal (tč. IX.). Apostolski sedež si je izrečno pridržal za vzhodno Cerkev 15, za zahodno pa 20 taksativno naštetih primerov.

Apostolsko pismo izrečno poudarja, da je kan. 81 ZCP samo delno preklican (derogatur tantummodo) in sicer tisti del, ki nasprotuje odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi. To je določba, po kateri ordinariji »ne morejo podeljevati spregledov od splošnih cerkvenih zakonov«, vse ostalo pa ostane v veljavi. Ako se je težko obrniti na apostolski sedež in je v odlašanju nevarnosti za veliko škodo ter gre za primere, ki jih apostolski sedež navadno spregleda, lahko krajevni škofje dajo spregled tudi v primerih, ki si jih je papež v zgoraj omenjenem pismu izrečno pridržal.

⁹ Prim. Stanko Ojnik, Spregled od splošnih cerkvenih zakonov: BV 27 (1967) 255—260.

Ob koncu poudarimo, da je težnja pokoncilskih dokumentov za čim večjo pastoralno svobodo pri izvrševanju škofovske službe važno dejstvo v organskem razvoju pokoncilskega cerkvenega prava.

Povečanje škofovske oblasti v lastni škofiji

Koncil je izredno poudaril služnostni značaj cerkvene službe. »Nositelji svete oblasti služijo svojim bratom...« (C 18, 1), vendar pa to ne pomeni rušenje avtoritete. Pravice, ki so izročene nositeljem cerkvene oblasti, naj samo povečajo pastoralno učinkovitost njihove službe.

Ko smo poudarili pravice škofov v odnosu do centralne oblasti, je prav, da pogledamo tudi pravice, ki jih je pokoncilsko pravo podelilo škofom v odnosu do njihove črede.

Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi pravi: »Da more škof svete službe bolje in pravičneje porazdeljevati med svoje duhovnike, mora imeti potrebno svobodo pri podeljevanju služb in nadarbin, zato se odpravljajo pravice in privilegiji, ki kakorkoli zožujejo to svobodo« (Š 28).

V tem smislu so izdane sledeče določbe:

a) Škofom je dana popolna svoboda pri ustanavljanju, obnavljanju in ukinitvi župnij (kan. 1422, 1423, 1427; Š 32; Ecclesiae Sanctae I, 21).

b) Odpravljeni so običaji, privilegiji in pravice volitev, imenovanja ali prezentacije katere koli službe (kan. 1450, 1452; Š 31 b; Eccl. Sanctae I, 18 § 1, 2).

c) Rezervacije vseh nekonzistorialnih služb so odpravljene (Š 31—32; Eccl. Sanctae I, 18 § 1).

č) Zakon o konkurzu je odpravljen (kan. 459; Š 31; Eccl. Sanctae I, 18 § 1).

d) Neodstavljaljivost in omejitve pri predstavitvi župnikov so preklicane (kan. 454, 2147—2156; Š 31 c; Eccl. Sanctae I, 20 § 1, 2). Tudi novi zborni organi, kot so svet duhovnikov in pastoralni svet, ne omejujejo škofove svobode odločanja, ampak dajejo škofovim odredbam večji pomen, večjo težo in uravnovešenost.

Vse te pravice in novi organi pri vodstvu škofije naj škofa nagibajo, da bo čim bolj poslušal in se čim več posvetoval s svojimi sodelavci. Na ta način bo mnogo bolje spoznal probleme svoje škofije, rešitve pa bodo sad študija, premišljevanja in molitev soodgovornih. Na povečanje škofove oblasti ne smemo gledati izolirano, ampak v duhu koncilskih navodil, to je v duhu decentralizacije, sodelovanja in soodgovornosti. Škofa in njegovo oblast moramo gledati združenega z njegovim prezbitrijem in ljudstvom.

V želji, da bi se smernice pokoncilskega prava čimprej uresničile tudi na območju delnih Cerkv, bomo v nadaljevanju govorili o sodelavcih krajevnega škofa pri njegovi pastirski službi.

Dekanije v ljubljanski škofiji od leta 1788 do leta 1968

Rafael Lešnik

DEKANATE IN DER ERZDIÖZESE LJUBLJANA IN DER ZEIT VON
1788 BIS 1968

Zusammenfassung: Die pastoralsoziologischen Studien und Untersuchungen der Gegenwart erheischen eine genauere Kenntnis der Vergangenheit. Die gegenwärtige Studie beansprucht für sich keine vollkommenen und endgültigen Feststellungen, sondern will vor allem einen allgemeinen Überblick über die Situationsänderungen und das Suchen neuer Wege in der Seelsorge liefern sowie auf Quellen aufmerksam machen, die meistens übersehen werden können. Die josephinische Reform rief den noch jetzt andauernden territorialen Umfang der Erzdiözese Ljubljana ins Leben. Die Jahresberichte, die seit 1793 fast ohne Unterbrechung bis 1919 gedruckt herausgegeben worden sind, geben uns einen guten Überblick über die mehrfache Änderung der Dekanatsgrenzen, über die Errichtung neuer Dekanate und Pfarreien sowie über die Aufhebung derselben. Es werden in den Jahresberichten auch viele Unvollkommenheiten und Widersprüche entdeckt, aber die Studie geht ihnen nicht nach, sondern macht auf sie nur aufmerksam.

Die Dekanate werden in 4 Gruppen vorgestellt: 1. Vollkommen aufgehobene Dekanate. 2. Dekanate, die in andere Diözesen übergehen. 3. Dekanate, die seit Anfang fortwährend bestehen. 4. Dekanate, die im Laufe der Zeit neu geformt worden sind. In einem nie realisierten Entwurf vom 19. 4. 1887 wird auch das Suchen der bestmöglichen Lösung der territorialen Einteilung offenbar. Zuletzt wird auch ein Einblick in die Gründungszeit der Pfarreien nach 1788 gegeben, wie sie in den Jahresberichten angegeben wird. Durch diese Studie wird bestätigt, dass bis 1908 die Errichtung neuer Pfarreien mehr oder weniger planlos vor sich ging. Diese Tatsache soll dazu beitragen, dass kleinere Pfarreien rechtlich zwar weiterhalten werden sollen, obwohl sie nur in seelsorglich regelmässig betreute Zentren umgewandelt werden müssen. Es sollen aber auch neue Dekanatsgrenzen geschaffen werden; dies soll jedoch prospektiv geschehen.

Das Ziel der Studie ist also nicht Geschichtsforschung, sondern die Studie will ein — obwohl unvollkommener — Beitrag zur Lösung der heutigen Probleme sein.

Dekanije so v zadnjih stoletjih odigrale zelo važno vlogo v praktičnem pastoralnem delu. Drugi vatikanski koncil jim zopet namenja važnejši pomen. Ne bo torej odveč, če si ogledamo razdelitev in obseg dekanij od nastajanja ozemlja ljubljanske škofije v jožefinski reformi in pozneje do danes.

Jožef II. je želel, da se župnije Notranje Avstrije dodele ustreznim škofijam. Na njegov ukaz je zato ljubljanski škof Karl Herberstein dne 19. 6. 1786 odstopil župnije in cerkve ljubljanske škofije na Koroškem in Štajerskem salzburškemu nadškofu Hieronimu kot metropolitu stolnih cerkva v Krki in Lavantu. Dne 16. 9. 1786 je salzburški nadškof to sprejel in Pij VI. je z brevejem z dne 4. 4. 1787 to izročitev potrdil. Krška škofija je s tem dobila sedem župnij na Gornjem in šest na Dolnjem Koroškem, lavantinska škofija pa 34 župnij na Štajerskem. V veljavo je stopila ta sprememba dne 1. 6. 1787.

Ker so vernike Gorenjske, Dolenjske in dela Notranjske vezala med seboj ista nagnjenja, nravi, navade in jezik, je Jožef II. hotel, da bi jih vodil en pastir. Papež je tej njegovi želji ustregel tako, da je 8. 3. 1787

z bulo »In universa gregis Dominicæ cura« zatl goriški nadškofovski sedež in skoraj docela razdelil to nadškofijo. Ustanovil je nadškofovski in metropolitanski sedež v Ljubljani ter mu podredil nad 100 župnij, vikariatov in kaplanij zatrte goriške nadškofije na Kranjskem. Kar jih je že prej pripadalo ljubljanski škofiji, so bile znova izrecno dodeljene nadškofiji.

Leta 1792 sta bili odtrgani gradiški ali goriški škofiji še župniji v Gornji in Spodnji Idriji s podružnicama sv. Jožefa na Vojskem in sv. Magdalene na Gorah.

V dobi francoske okupacije (1811—1814) je ljubljanska škofija dobila devet dekanij v zahodni polovici Koroške (Feldkirchen, Gornji Rož, Dolnja Dravska dolina, Dolnja Zilska dolina, Beljak, Gornja Zilska dolina, Gornja Dravska dolina, Mölltal, Liesertal) in tri dekanije na Tirolskem (Lienz, Sillian, Mattrey). Župnija Bela peč je v francoski dobi pripadla videmski škofiji. Leta 1814 so se meje spet skrčile na obseg pred francosko okupacijo.

Pij VIII. je z bulo »In supereminenti Apostolicæ Dignitatis« dne 27. 7. 1830 pridružil dekaniji Postojna in Trnovo iz tržaške, dekanijo Vipava pa iz goriške škofije ljubljanski škofiji. Sprememba je stopila v veljavo dne 29. 6. 1831.

Leta 1833 je ljubljanska škofija dobila od lavantinske škofije še župnijo Motnik.

Dne 31. 5. 1925 se dekanija Trnovo pridruži novi škofiji na Reki (župnije Knežak, Prem, Trnovo in vikariat Zagorje), župniji Košana in Vreme pa prideta pod dekanijo Postojna. Dne 1. 7. 1933 stopi v veljavo odlok z dne 10. 2. 1933, ki pridruži dekaniji Idrija in Vipava nadškofiji Gorica (župniji Žiri in Hotedršica ostaneta Ljubljani), dekanijo Postojna škofiji v Trstu, župnijo Bela peč pa Vidmu.

Ljubljanska nadškofija zaokroži svoje ozemlje dne 1. 11. 1965, ko se ji pridružita obe župniji na Jezerskem (od krške škofije) in ekspozitura Davča (od goriške nadškofije).

Uporabnost letopisov

Frančišek Pokorn, župnik v Besnici, je leta 1908. sestavil »letopis« ljubljanske škofije za leto 1788 v spomin na 120-letnico prvih vizitacij v novo urejeni ljubljanski škofiji. Uporabil je v ta namen »Protocollum decanatum Archidioeceseos Labacensis, anno 1788« in manjkajoče podatke po večini dopolnil iz letopisov poznejših let.

Izvrsten vir za raziskovanje dobe do konca prve svetovne vojne so tiskani letopisi, ki so izhajali skoraj neprekinjeno od leta 1793 naprej. Seveda so v teh letopisih tudi mnoge pomanjkljivosti, napake, netočnosti in nepopolnosti. Če vse to prezremo, pa vendar dobimo na tej osnovi lep vpogled v razvoj dogodkov in iskanje ustrežnejše cerkveno-upravne razdelitve škofije na dekanije.

Od leta 1793 do leta 1919 manjka samo osem letopisov, ki tudi dejansko niso izšli (za leta 1804, 1807, 1810, 1811, 1812, 1814, 1816 in 1818).

Veliko večje so vrzeli v dobi po prvi svetovni vojni (1920—1968), saj imamo letopise samo za leta: 1924, 1926, 1928, 1930, 1932, 1935, 1944, 1947, 1959, 1967 — torej deset letopisov za 49 letnikov.

Letopisi pred prvo svetovno vojno skušajo vsaj delno zapolniti vrzeli manjkajočih letnikov. Tako navajajo podatke o umrlih duhovnikih za več let, npr.: letopis leta 1805 tudi za leto 1804; 1808 za 1807; 1813 za 1810, 1811, 1812; 1815 za 1814; 1817 za 1816 in 1819 za 1818 — torej 6 letopisov za 14 letnikov.

Ni pa mogoče iz letopisov zapolniti drugo vrzel: Kdaj so se v teh letih pojavile posamezne dekanije? Letopisi po večini zajamejo stanje do konca novembra oziroma srede ali konca decembra pretečenega, ali pa že do prvih dni januarja tekočega leta. Normalno se nova dekanija pojavi v škofiji v letu pred izidom letopisa, ki se v njem prvič omenja. Kjer pa letnik letopisa manjka, ni več mogoče reči, ali se je dekanija pojavila eno leto, dve ali celo več let pred izidom letopisa, ki dekanijo prvič omenja, saj v francoski dobi manjkajo kar trije letopisi (1810, 1811, 1812).

Tako se zadnjič omenja		na njenem mestu pa se	
leta	dekanija	leta	pojavi dekanija
1803	Vodice	1805	Šmartin pod Šmarno goro
1806	Gorje	1808	Lesce
1806	Št. Rupert	—	—
1808	Krško	1808	Krško
1809	Lesce	1813	Radovljica
1809	Šmartin pod Š. g.	1813	Šmarna gora
1809	Šmartin pri Kranju	1813	Loka
1809	Šmartin pri Litiji	1813	Litija
1809	Lož	1813	Cerknica
1817	Loka	1819	Šmartn pri Kranju
1817	Raka	1819	Krško

Število dekanij in njih obdobje

Navajali bomo dekanije po njih imenih. Ni nujno, da dekan vselej biva v kraju, ki daje dekaniji ime. V opombi bomo navedli, ali je bila dekanija ukinjena ali pa je samo spremenila svoje ime, ker jo je nadomestila druga dekanija.

Marijino oznanjenje	1788—1794	nadomesti jo Št. Vid
Preserje	1788— pred 1793	ukinjena
Sora	1788—1794	ukinjena
Poljane	1788—1821	ukinjena
Šmartin pri Kranju	1788—1809, 1819—1822	drugače Loka
Železniki	1788—1794	ukinjena
Kranj	1788—1968	
Gorje	1788—1806	nadomesti Lesce
Kranjska gora	1788—1825	ukinjena

Cerklje	1788—1801	ukinjena
Mengeš	1788—1801	nadomesti Vodice
Kamnik	1788—1968	
Dob	1788—1808	ukinjena
Ježica	1788—1795	ukinjena
Vače	1788—1823	nadomesti Moravče
Št. Vid nad Ljubljano	1795—1808	izgine do 1909
Naklo	1795—1808	ukinjena
Vodice	1802—1803	nadomesti Šmartin pod Š. g.
Ljubljana	1803—1968	
Šmartin pod Š. g.	1805—1809	nadomesti Šmarna gora
Lesce	1808—1809	nadomesti Radovljica
Šmarna gora	1813—1825	ukinjena
Loka	1813—1817, 1823—1940	vmes Šmartin
Radovljica	1813—1968	
Moravče	1824—1968	
Ljubljana (okolica)	1909—1968	
Škofja Loka	1940—1968	
Šmarje	1788—1940	nadomesti Višnja gora
Šmartin pri Litiji	1788—1809	nadomesti Litija
Št. Vid pri Stični	1788—1808	ukinjena
Svibno	1788—1808	ukinjena
Št. Rupert	1788—1806	ukinjena
Trebnje	1788—1968	
Krško (ali Leskovec)	1788—1795, 1808, 1819—1888	Leskovec
Kostanjevica	1788—1796	nadomesti Raka
Škocjan	1788—1808	ukinjena
Novo mesto	1788—1968	
Metlika	1788—1888	nadomesti Semič
Kočevje	1788—1968	
Ribnica	1788—1968	
Krka	1788—1808	ukinjena
Dobropolje	1788—1808	ukinjena
Raka	1797—1817	ukinjena
Litija	1813—1968	
Leskovec	1889—1968	
Semič	1889—1940	nadomesti Črnomelj
Žužemberk	1893—1968	
Višnja gora	1940—1968	
Črnomelj	1940—1968	
Zagorje	1940—1968	
Lož	1788—1809, 1830—1844	drugače Cerknica
Vrhnika	1788—1819, 1822—1968	
Cerknica	1813—1829, 1845—1968	
Idrija	1820—1919 oz. 1933	
Postojna	1832—1919 oz. 1933	
Bistrica	1832—1888	nadomesti Trnovo
Vipava	1832—1919 oz. 1933	
Trnovo	1889—1919 oz. 1925	

Razvrstimo dekanije, ki so same ali v svojih naslednicah bile odpravljene.

Čas nastanka	oblika trajanja	ukinitev leta
1788 Preserje		pred 1793
1788 Sora		1794
1788 Poljane		1821
1788 Železniki		1794
1788 Kranjska gora		1825
1788 Cerklje		1801
1788 Mengeš,	Vodice, Šmartin p/Šg., Šmarna gora	1825
1788 Dob		1808
1788 Ježica		1795
1795 Naklo		1808
1788 Št. Vid pri Stični		1808
1788 Svibno		1808
1788 Št. Rupert		1806
1788 Kostanjevica,	Raka	1817
1788 Škocjan		1808
1788 Krka		1808
1788 Dobrepolje		1808

Preidejo v drugo škofijo

1820 Idrija	1933 pod Gorico
1832 Postojna	1933 pod Trst
1832 Bistrica, Trnovo	1925 pod Reko
1832 Vipava	1933 pod Gorico

Prvotne dekanije, ki obstoje že od leta 1788, ali pa se vsaj nadaljujejo v svojih naslednicah:

1. Marijino oznanjenje, Št. Vid nad Lj., prekinitvev, **Ljubljana-ok.**
2. Šmartin pri Kranju, Loka, **Škofja Loka**
3. **Kranj**
4. Gorje, Lesce, **Radovljica**
5. **Kamnik**
6. Vače, **Moravče**
7. Šmarje, **Višnja gora**
8. Šmartin pri Litiji, **Litija**
9. **Trebnje**
10. Krško, **Leskovec**
11. **Novo mesto**
12. Metlika, Semič, **Črnomelj**
13. **Kočevje**
14. **Ribnica**
15. Lož, **Cerknica**
16. **Vrhnika**

Pozneje se tem dekanijam pridružijo:

17. **Ljubljana (mesto)** — leto 1803
18. **Žužemberk** — leta 1893
19. **Zagorje** — leta 1940

Že površen vpogled v seznam nam pojasni, da je število dekanij do leta 1808 sorazmerno visoko. Prvih 20 let se torej ukine največ dekanij. Potem sledi še nekaj ukinitiv do leta 1825. Od leta 1826 naprej pa se vrsti samo še več sprememb dekanijjskih meja in nazivov dekanij. Da bi imeli lepši vpogled v stanje, sestavimo še eno razpredelnico. Pokazala nam bo, koliko je bilo število dekanij v tistih letih, ko so se vršile ukinitve ali vzpostavitev novih dekanij. Razpredelnica bo pa tudi nakazala, koliko dekanij je kdaj menjalo samo svoje ime.

Leta	Ima škofija dekanij	spremeni ime dekanij	Leta	Ima škofija dekanij	spremeni ime dekanij
1788	32	—	1821	18	—
pred 1793	31	—	1822	19	1
1794	30	1	1823	19	1
1795	28	—	1825	17	—
1796	28	1	1829	17	1
1801	27	1	1832	20	—
1803	28	1	1844	20	1
1806	26	—	1888	20	1
1807	27	—	1893	21	—
1808	19	—	1909	22	—
1809	19	5	1925	21	—
1817	17	—	1933	18	—
1819	19	—	1940	19	3

Če prezremo štiri dekanije (Idrija, Postojna, Bistrica-Trnovo, Vipava), od katerih so bile v ljubljanski škofiji: Idrija od 1820—1933, Postojna od 1832—1933, Bistrica-Trnovo od 1832—1925, Vipava od 1832—1933, vidimo, da je bilo popolnoma odpravljenih 17 dekanij, od prvega začetka jih je še danes 16 dekanij, pozneje pa so se tem 16 dekanijam pridružile še 3 dekanije.

Od 17 popolnoma odpravljenih dekanij je ena trikrat spremenila ime (Mengeš, Vodice, Šmartin pod Šmarno goro, Šmarna gora), ena pa enkrat (Kostanjevica, Raka).

Od 16 prvotnih dekanij so štiri dvakrat menjale ime (Marijino označenje, Št. Vid nad Ljubljano, Ljubljana-okolica z vmesno prekinitvijo v času od 1808—1908; Šmartin pri Kranju, Loka, Škofja Loka; Gorje, Lesce, Radovljica; Metlika, Semič, Črnomelj), pet pa enkrat (Vače, Moravče; Šmarje, Višnja gora; Šmartin pri Litiji, Litija; Krško, Leskovec; Lož, Cerknica).

Tri pozneje pridružene dekanije so: Ljubljana (mesto), Žužemberk, Zagorje.

Zelo poučno pa je, da so pri že sorazmerno zelo ustaljeni razdelitvi dekanij začutili neko neskladnost in težave. Škof Jakob Missia je zato 19. 4. 1887 vsem dekanom poslal poseben načrt nove razdelitve dekanij. Navedel je za to sledeče razloge:

1. Nekatere dekanije imajo preobsežno ozemlje; 2. druge imajo preveliko število župnij; 3. pri tretjih sta združeni obe zgoraj omenjeni težavi; 4. dekanijski uradi zato dostikrat sploh ne dosežejo svojega namena, ali pa ga le težko uresničijo.

Iz teh razlogov je zaželena nova razdelitev dekanij.

Sestavljeni načrt je imel namen, da bi na tej osnovi dekani lahko izrazili eventualne predloge, ki bi skušali omogočiti bolj praktično, bolj zaokroženo in celotnemu namenu dekanij bolj ustrezno razdelitev. Mirno naj bi zadevo premislili pred Bogom, da bi tako bolj služili dobri stvari.

Sedeži dekanij v načrtu sploh še niso bili določeni. Tudi v tem smislu bi mogli dekani posredovati primerne namige. Predvsem bi bili priporočljivi tisti kraji, ki jih ljudje že iz drugih razlogov bolj obiskujejo (npr. okrajno sodišče ali kak urad), in kjer delujeta dva duhovnika. To pa ni pomenilo, da ne bi bilo iz praktičnih razlogov mogoče izbrati tudi drugih krajev.

Načrt je »predvideval« 38 dekanij na tedanjem ozemlju ljubljanske škofije. Škof pa je posebej poudarjal, da s tem število dekanij nikakor še ni določeno.

Meje dekanij je določalo načelo, da bodi dekanija kolikor mogoče zaključena celota, da npr. ne bo dekanu treba preko ozemlja druge dekanije do župnij, ki so njemu podrejene. Vendar pa zaradi posebnih krajevnih razmer ni bilo izključeno, da bi se dalo v poedinih primerih le doseči ustrežnejšo zaokrožitev tako, da se obide gori omenjeno načelo.

Načrt bomo v celoti prikazali na koncu razprave. Takrat bomo jasneje imeli pred očmi ves potek »prilagajanja« v pastoračiji. Že sedaj pa omenimo, da načrt nikoli ni bil izveden. Zdi se, da je edini sad tega iskanja novih rešitev ustanovitev nove dekanije Žužemberk v letu 1892 ali 1893. Ta dekanija je bila namreč ustanovljena iz delov treh dekanij (Trebneje, Ribnica, Kočevje). Iz dekanije Trebnje so prišle v novo dekanijo župnije: Ambrus, Šmihel pri Žužemberku, Žužemberk, Hinje, Ajdovec, Sela pri Šumberku, leta 1897 pa tudi Dobrnič. Iz dekanije Ribnica sta prišli v novo dekanijo župniji: Krka in Zagradec. Iz župnije Kočevje je prišla v novo dekanijo župnija Topla Reber, a se je leta 1897 že vrnila nazaj h Kočevju.

Veliko težje je reči, da bi »oživitev« dekanije Ljubljana-okolica v letu 1908 ali 1909 bila tudi sad tega načrta. Vsekakor pa so zgoraj navedeni razlogi imeli svoj delež tudi pri »oživljanju« te dekanije. Vedeti pa moramo, da se je pred prvo svetovno vojno začela Ljubljana že razvijati v sodobnejše mesto nekako okrog leta 1890. Prve razvojne težnje se pojavljajo že prej, a od 1890 ta razvoj nenehno raste, čeprav ga prva svetovna vojna nekoliko zadrži. Gotovo so potrebe »nove mestne pastoračije« narekovala tudi ta korak.

NASTAJANJE, SPREMINJANJE IN UKINITEV DEKANIJ

Preden prikažemo posamezne dekanije v njih nastanku, spreminjanju meja in ukinitvah, moramo opozoriti na nekatere splošne stvari.

Letopisi uporabljajo za župnije več nazivov. Sv. Nikolaj v Ljubljani se pojavi kot »nažupnija« in podobno tu in tam tudi Kamnik. Tega naziva ne bomo ločili od splošnega naziva župnija. Vsem bo v razpravi skupna oznaka veliki Ž. Letopisi ločijo tudi med vikarijati in »vicariatus paroecialis«. Tudi te razlike ne bomo upoštevali v razpravi, ampak vse vikarijate zaznamovali z velikim V. Tretja vrsta župnij so capellaniae locales; mi jih bomo označili z velikim L (lokalijske). Potem pa slede običajne »kaplanije«, ki se včasih nazivajo tudi ekspoziture: le-te nimajo značaja

župnij. Označili jih bomo z velikim K in ne bomo delali razlik med »ekspozituro« in »kaplanijo«.

Večkrat se zgodi, da letopisi zamešajo nazive za poedine župnije, vikarijate, lokalije, kaplanije in ekspoziture. Ugotavljanje teh napak vsekakor presega namen naše razprave in v bistvu nič ne prizadene prikazovanja ozemeljskega obsega posameznih dekanij v tem obdobju.

Veliko je »lokalij«, ki jih letopisi navajajo kot »necum erectae«. Mnoge od teh se pozneje spet pojavijo in postanejo celo župnije. Le-tim bi bilo kdaj vredno posvetiti pri raziskovanju kaj več pozornosti.

Letopisi so sestavljeni po posebnem sistemu. V začetku so tiskani v latinskem, pozneje v nemškem, nato v nemškem jeziku s slovenskimi imeni, nato v slovenskem jeziku z nemškimi imeni, nazadnje samo v slovenskem jeziku. Škof Jakob Missia v letu 1890 uvede razvrstitev dekanij v letopisu po abecednem redu. Prej so bile dekanije navedene pod geografskim vidikom. Prva je bila Ljubljana, sledile so gorenjske dekanije proti Škofji Loki, Kranju in Kranjski gori ter preko Cerkelj proti Moravčam in Vačam. Dolenjske dekanije so se vrstile od Šmarja in po južnih obronkih gričev ob Savi preko Novega mesta, Metlike, Kočevja, Ribnice do Krke in Dobropolja. Notranjske dekanije se sprva začno pri Ložu in se vrste mimo Vrhnike k Idriji, pozneje pa se začno z Vrhniko, Idrijo in Cerknico, da preidejo k Postojni, Bistrici (Trnovemu) in Vipavi. Sistem škofa Missia ostane v veljavi do letopisa v letu 1935. Samo zadnji štirje letopisi imajo najnovejši sistem s pregledom vseh dekanij na začetku, potem pa z navajanjem župnij in duhovnikov po abecednem redu. Vsak sistem ima seveda svoje prednosti in pomanjkljivosti.

Zelo dragocen je poseben dodatek, ki se v letopisih pojavi z letom 1829. V abecednem seznamu duhovnikov so navedeni še podatki o njihovi rojstni župniji z datumom rojstva in datumom posvečenja. Posebna študija bi lahko pokazala, katere župnije so nekdaj dajale duhovniške poklice in kako se je to spreminjalo skozi desetletja.

Leta 1831 se pojavi drug dodatek. V abecednem seznamu župnije najdemo letnico ustanovitve župnije ali beneficija ter število podružnic.

Leta 1896 se pojavi poseben seznam kanonične starosti duhovnikov po letnikih in z dnem posvečenja. Pozneje počasi ta seznam ni več tako popoln, ker izpušča dan posvečenja.

Okrog leta 1910 najdemo v letopisih seznam patronatov in podelitev prebend.

Ker pastoralna sociologija opozarja, kako važno je tudi poznanje preteklosti posameznih župnij, je prav, da ta razprava vsaj opozori, kje je mogoče najti vse polno podatkov, ki nam odkrijejo nekaj preteklosti naših župnij.

Če bi si hoteli naenkrat predočiti vse nastajanje, spreminjanje in ukinjanje dekanij, bi bila stvar preveč težavna. Zato bomo vse dekanije prikazali v štirih skupinah:

1. Popolnoma odpravljene dekanije.
2. Dekanije, ki preidejo v drugo škofijo.
3. Dekanije, ki obstoje od vsega začetka.
4. Dekanije, ki se oblikujejo v teku časa.

1. Popolnoma odpravljene dekanije

1. Preserje. 1788 — pred 1793.

Obsega župniji: Preserje, Ig; vikarijate: Bistra, Borovnica, Rakitna; lokalije: Golo, Tomišelj, Želimplje, Kurešček.

Preserje, Borovnica in Rakitna pridejo 1793 pod Vrhniko in ostanejo v tej dekaniji do danes.

Ig, Golo, Tomišelj, Želimplje in Kurešček so že 1788 navedene tudi pri dekaniji Marijino oznanjenje, nedvomno pa se ji pridružijo ob ukinitvi dekanije Preserje. Pozneje preidejo v dekanijo Št. Vid nad Ljubljano leta 1795. Leta 1801 se Ig in Želimplje pridružita Ljubljani, leta 1802 pa tudi Golo, Kurešček in Tomišelj. V letih 1852—1859 pridejo Ig, Želimplje in Golo pod dekanijo Šmarje, drugače pa so ves čas v dekaniji Ljubljana, dokler 1909 ne pridejo prav vse pod dekanijo Ljubljana-okolica.

2. Sora 1788—1794.

Obsega župnije: Sora, Št. Vid, Dobrova, Brezovica; lokaliji: Preska in Sv. Katarina.

Sora in Preska se 1795 pridružita dekaniji Šmartin pri Kranju in ostaneta tam do 1825 (oz. pri Loki), dokler se 1826 ne pridružita Ljubljani, 1909 pa dekaniji Ljubljana-okolica.

Št. Vid, Dobrova, Brezovica in Sv. Katarina pridejo 1795 pod dekanijo Št. Vid, 1809 pod dekanijo Ljubljana, 1909 pa pod dekanijo Ljubljana-okolica.

3. Poljane. 1788—1821.

Obsega župnije: Poljane, Trata, Žiri; vikarijate: Stara Oselica, Leskova, Nova Oselica; lokalije: Lučine, Zavratac, Sv. Trije Kralji in Javorje; ekspoziuro: Ledine (od 1802 dalje).

Poljane, Trata, Stara Oselica, Leskova, Nova Oselica, Lučine in Javorje pridejo 1822 pod Šmartin pri Kranju, 1823 pa pod Loko, kjer ostanejo do danes.

Žiri, Zavratac in Sv. Trije Kralji pridejo 1822 pod Idrijo in ostanejo tam, dokler prva svetovna vojna ne potegne nove državne meje, da se Žiri pridružijo spet Škofji Loki, Sv. Trije Kralji pa že leta 1905 Vrhniki. Ledine se pred 1822 izgubijo, se pojavijo kot kaplanija 1832 pod Idrijo in ostanejo tam do danes.

4. Železniki. 1788—1794.

V letih 1793 in 1794 je »pleno titulo unita Decanatu S. Martini prope Crainburg«, ker nima dekana.

Obsega župnije: Železniki, Selca, Zali log; vikarijat: Sorica; lokalije: Bukovščica, Dražgoše, Št. Lenart.

Prav vse te župnije, vikarijat in lokalije pridejo 1795 pod Šmartin pri Kranju in od njega 1823 pod Loko do danes.

5. Kranjska gora. 1788—1825.

Obsega župnije: Kranjska gora, Dovje, Jesenice; vikarijat: Bela peč; lokaliji: Koroška Bela, Rateče.

Leta 1826 pridejo vse pod dekanijo Radovljica in — razen Bele peči — ostanejo tam vse do danes. Bela peč je 1. 7. 1933 pridružena škofiji Videm v Italiji.

6. Cerklje. 1788—1801.

Obsega župnije: Cerklje, Šenčur, Komenda, Velesovo; lokalije: Olšev-
vek (do 1798), Št. Urška gora, Tunjice, Zalog (1794—1797); ekspozituro:
Primskovo pri Kranju (samo 1794).

Primskovo se pridruži Kranju že 1795, a 1815 izgine.

Šenčur, Velesovo, Cerklje in Št. Urška gora pridejo 1802 pod Kranj in
ostanejo pri njem do danes, Komenda pride 1802 pod Kranj, 1844 pa pod
Kamnik do danes. Tunjice pridejo 1802 pod Kranj (izginejo v času 1809—1831)
in 1844 pod Kamnik do danes.

7. Mengeš. 1788—1801, ko jo nadomestijo Vodice.

Obsega župnije: Mengeš, Dol, Šmartin pod Šmarno goro, Vodice,
Smlednik (do 1794); vikarijat Črnuče; lokalije: Homec, Sv. Helena, Zapoge,
Trboje (do 1794), Št. Jakob ob Savi (od 1794); ekspozituro: Šenkov turn
(od 1796).

Smlednik in Trboje se 1795 pridružita dekaniji Kranj, a se 1805 vrneta
nazaj v to dekanijo, ko se imenuje Šmartin pod Šmarno goro, preideta 1813
z drugimi v dekanijo Šmarna gora, 1826 pa spet nazaj pod Kranj do danes.

Vse drugo — razen Smlednika in Trboj — preide 1802 v dekanijo Vodice,
ki nasledi dekanijo Mengeš.

7 a. Vodice. 1802—1803, nadomesti jo Šmartin pod Šmarno goro.

Obsega župnije: Vodice, Mengeš, Šmartin pod Šmarno goro, Dol (samo
leta 1803); vikarijat: Črnuče; lokalije Zapoge, Homec, Št. Jakob ob Savi,
Sv. Helena (samo leta 1803); ekspozituro: Šenkov turn.

Zdi se, da sta župnija Dol in lokalija Sv. Helena v letu 1802 pomotoma
izpadli iz seznama, ker ju ni najti v nobeni drugi dekaniji. Preideta pa z vsemi
drugimi leta 1805 pod dekanijo Šmartin pod Šmarno goro, 1813 pa pod dekanijo
Šmarna gora do 1825.

7 b. Šmartin pod Šmarno goro. 1805—1809, nadomesti jo Šmarna gora.

Obsega župnije: Šmartin pod Šmarno goro, Vodice, Mengeš, Dol,
Smlednik, Ihan (samo 1809); vikarijat: Črnuče; lokalije: Zapoge, Homec,
Št. Jakob ob Savi, Sv. Helena; ekspozituri: Trboje, Šenkov turn.

Smlednik in Trboje spadata 1788—1794 pod Mengeš, 1795 do 1804 pod
Kranj, 1805—1809 pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813 do 1825 pod dekanijo
Šmarna gora. Ihan spada 1788—1808 pod Dob, 1809 pod Šmartin pod Šmarno
goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora. Dol in Sv. Helena spadata 1788 do
1801 pod Mengeš, 1802 pod Vodice, 1803 nista omenjena nikjer, 1805 do 1809
pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora.

Vse drugo spada 1788—1801 pod Mengeš, 1802—1803 pod Vodice, 1805—1809
pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora.

7 c. Šmarna gora. 1813—1825.

Obsega župnije: Smlednik, Šmartin pod Šmarno goro, Vodice, Mengeš,
Dol, Ihan; vikarijat: Črnuče; lokalije: Zapoge, Homec, Št. Jakob ob Savi,
Sv. Helena; ekspozituro: Trboje (1817—1823 je ni).

Leta 1826 pridejo Šmartin pod Šmarno goro, Črnuče in Št. Jakob ob Savi
pod dekanijo Ljubljana do leta 1909, ko preidejo v dekanijo Ljubljana-okolica.

Dol, Ihan in Sv. Helena pridejo 1826 pod Moravče, a 1. januarja 1930
prideta Dol in Sv. Helena pod Ljubljano-okolica, Ihan pa pod Kamnik.

Smlednik, Vodice, Zapoge in Trboje pridejo 1826 pod Kranj, a Vodice
potem 1852 pod Kamnik.

Mengeš in Homec prideta 1826 pod Kamnik in ostaneta do danes tam.

8. Dob. 1788—1808.

Obsega župnije: Dob, Krašnja (manjka 1797), Brdo, Ihan, Moravče; vikarijat: Peče; lokalije: Blagovica, Češnjice, Št. Ožbolt, Zlato polje; benefijiat: Vrhpolje (od 1793 ekspozitura).

Leta 1809 se pridružijo dekaniji Kamnik Dob, Krašnja, Brdo, Blagovica, Zlato polje, Češnjice, Št. Ožbolt, a od teh pridejo pod Moravče leta 1852 Krašnja, Češnjice, Blagovica in Št. Ožbolt, leta 1900 pa Brdo in Zlato polje; Dob ostane pod Kamnikom do danes.

Moravče, Peče in Vrhpolje pridejo 1809 pod dekanijo Vače, 1824 pa pod Moravče.

Ihan pride 1809 pod Šmartin pod Šmarno goro, 1813—1825 pod dekanijo Šmarna gora, 1826 pod Moravče in 1. 1. 1930 pod Kamnik.

9. Ježica. 1788—1795.

Obsega župniji: Ježica in DM v Polju; lokaliji: Dobrunje in Javor; vikarijat: Sostro.

Sostro spada 1793 pod Šmarje, od 1813 pod Ljubljano, od 1826 spet pod Šmarje, pride 1845 spet pod Ljubljano, 1909 pa do danes pod Ljubljana-okolica.

DM v Polju, Dobrunje in Javor leta 1796 niso nikjer omenjene. Ježica pride 1796, DM v Polju, Dobrunje in Javor pa leta 1797 pod Št. Vid nad Ljubljano. Javor pride 1852 pod Šmarje, okrog 1940 pa pod Ljubljano-okolica. Ježica in DM v Polju prideta 1909 pod dekanijo Ljubljana-okolica (Dobrunje se ne omenja več posebej).

10. Naklo. 1795—1808.

Obsega župnije: Naklo, Podbrezje, Ljubno, Kovor, Tržič, Križe, Kropa; lokalije: Lom, Duplje, Dobrava.

Kropo dobi od Šmartina pri Kranju, Dobravo od dekanije Gorje, druge pa od Kranja. Leta 1809 se spet vse vrnejo nazaj k matični dekaniji, le Dobrava 1809 izgine in se pojavi šele 1826 pri Kranju, od koder pride 1852 pod Radovljico.

Naklo, Podbrezje, Kovor, Tržič in Križe ostanejo do danes pod Kranjem.

Kropa se vrne pod Šmartin pri Kranju oz. Loko, pride 1826 pod Kranj in 1852 skupno z Ljubnim od Kranja pod Radovljico.

11. Št. Vid pri Stični. 1788—1808.

Obsega župnije: Št. Vid, Višnja gora, Stična; vikarijat: Primskovo; lokalijo: Javorje (1793—1797).

Št. Vid, Višnja gora, Stična in Primskovo pridejo 1809 pod Šmarje in prve tri ostanejo pod Šmarjem oz. Višnjo goro do danes, Primskovo pa preide 1952 v dekanijo Litija.

Javorje pride 1808—1809 pod Šmartin pri Litiji, od 1813 do danes pa je pod Litijo.

12. Svibno. 1788—1808.

Obsega župniji: Svibno, Radeče; vikarijat: Dobovec; lokaliji: Št. Jurij pod Kumom, Konjšica (1808 je ni več).

Svibno, Radeče, Dobovec, Št. Jurij pod Kumom pridejo 1809 pod Šmartin pri Litiji oz. 1813 pod Litijo in 1940 pod Zagorje.

Konjšica se pojavi spet 1839 kot kaplanija pod Litijo in pride 1940 pod Zagorje.

13. Št. Rupert. 1788—1806.

Obsega župnije: Št. Rupert, Mokronog, Trebelno, Polšnik; vikarijate: Dole, Št. Janž, Tržišče; od 1793 tudi župnijo: Boštanj; lokalije: Sv. Rok, Kal.

Samo za leto 1808 pridejo pod Trebnje Polšnik, Dole in Boštanj. Leta 1809 pripadeta Polšnik in Dole dekaniji Šmartno pri Litiji, od 1813 naprej Litiji, a Dole se vrnejo od 1852—1861 pod Trebnje in potem spet k Litiji.

Boštanj od 1809—1817 pripade dekaniji Raka, 1819—1940 dekaniji Krško (oz. Leskovec od 1889), 1940 spet dekaniji Trebnje do danes.

Vse drugo pride 1808 pod Trebnje in pripada tej dekaniji še danes.

14. Kostanjevica. 1788 — nadomesti jo Raka 1797.

Obsega župnije: Kostanjevica, Čatež ob Savi, Velika Dolina, Št. Jernej, Št. Jurij v Orehovici (necdum erecta), Sv. Križ; lokalijo: Brusnice.

Čatež in Velika Dolina pripadeta 1793 Krškemu in se 1796 vrneta pod Kostanjevico.

1795 (samo za to leto) nastaneta lokaliji Prušna vas in Ferluga.

Leta 1796 se Kostanjevici pridružijo še Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje (vikarijat, prvi dve sta župniji). Od 1788 so bile pri Krškem.

Leta 1797 preidejo v dekanijo Raka: Kostanjevica, Sv. Križ, Čatež ob Savi, Velika Dolina, Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje. Za leto 1808 se vrnejo h Krškemu, ki spet nastane: Leskovec, Cerklje, Veliki trn (Sv. Duh), Čatež ob Savi in Velika Dolina, a se 1809—1817 spet vrnejo k Raki, dokler 1819 ne pridejo za stalno pod dekanijo Krško oz. Leskovec do danes.

Leta 1797 pride Št. Jernej in Brusnice pod dekanijo Škocjan do leta 1808. Leta 1809—1817 prideta obe pod Rako, leta 1819 pa Št. Jernej pod Krško oz. Leskovec do danes, Brusnice pod Novo mesto do danes.

14 a. Raka. 1797—1817.

Leta 1797 obsega župnije: Raka, Kostanjevica, Sv. Križ, Čatež ob Savi, Velika Dolina, Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh); vikarijat: Cerklje.

Rako dobi od dekanije Škocjan; Kostanjevico, Sv. Križ, Čatež ob Savi in Veliko Dolino od dekanije Kostanjevica; Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje od dekanije Krško.

Leta 1798 se dekaniji pridruži vikarijat Studenec od dekanije Škocjan.

Leta 1802 dobi lokalijo Bučko od dekanije Škocjan.

Samo za leto 1808 se k »oživljeni« dekaniji Krško vrnejo: Čatež ob Savi, Velika Dolina, Leskovec, Veliki trn (Sv. Duh) in Cerklje, a se 1809 spet vrnejo pod Rako.

Leta 1809 pridejo pod Rako od ukinjene dekanije Škocjan župnije: Št. Jernej (1788—1796 pod Kostanjevico), Škocjan, Šmarjeta, vikarijat Bela cerkev in lokalija Brusnice. Iste leta se pridruži od dekanije Trebnje župnija Boštanj (1788—1806 je bila pod Št. Rupertom).

Samo Brusnice pridejo 1819 pod dekanijo Novo mesto in ostanejo tam do danes, vse druge pa pridejo 1819 pod Krško. Pozneje se 1844 Šmarjeta in Bela cerkev pridružita dekaniji Novo mesto do danes, medtem ko vse druge ostanejo pod Krškim, dokler 1940 Boštanj ne pride pod dekanijo Trebnje.

15. Škocjan. 1788—1808.

Obsega župnije: Škocjan, Bela cerkev, Šmarjeta, Raka (do 1796); Št. Jernej (1797—1808); vikarijat: Studenec (do 1797); lokalije: Bučka (1793—1797), Brusnice (1797—1808), Telče (necdum erecta).

Št. Jernej in Brusnice se 1797 pridružita od ukinjene dekanije Kostanjevica.

Bučka pride pod Rako že 1802, Telče 1795 izginejo, vse druge se pridružijo Raki 1809 in preidejo h Krškemu 1819, razen Brusnic, ki 1819 pridejo pod Novo mesto do danes. Leta 1844 pa se Novemu mestu pridružita še župniji Šmarjeta in Bela cerkev do danes.

16. Krka. 1788—1808.

Obsega župniji: Krka, Žužemberk; vikarijata: Ambrus, Hinje; lokaliji: Zagradec in Šmihel pri Žužemberku (od 1793).

Leta 1809 prideta pod dekanijo Šmarje Krka in Zagradec, da se 1893 pridružita novi dekaniji Žužemberk do danes.

Žužemberk, Smihel pri Žužemberku in Hinje se 1809 pridružijo dekaniji Novo mesto; 1813 prideta Žužemberk in Šmihel pod Trebnje do 1893, ko prideta v dekanijo Žužemberk do danes; Hinje se 1813 pridružijo dekaniji Ribnica do 1852, ko pridejo pod Trebnje in 1893 preidejo v novo dekanijo Žužemberk.

Vikariat Ambrus pride 1809 pod Ribnico, 1852 pod Trebnje in 1893 pod Žužemberk do danes.

17. Dobropolje. 1788—1808.

Obsega župniji: Dobropolje, Bloke; vikarijata: Lašče, Struge; lokalije: Sv. Gregor, Šivče (Sv. Trojica), Žilce (Sv. Vid) in Rob (od 1793).

Že leta 1793 so Bloke v dekaniji Lož in ostanejo v tej dekaniji do danes.

Leta 1800 pridejo Šivče (Sv. Trojica) pod Lož in ostanejo v tej dekaniji do danes.

Vse druge pridejo 1809 pod dekanijo Ribnica in — razen Žilc (Sv. Vid), ki preidejo 1813 pod dekanijo Cerknica oz. Lož in ostanejo v njej do danes, — ostanejo vse pod dekanijo Ribnica.

2. Dekanije, ki preidejo v drugo škofijo

Od škofije Gorica prideta v ljubljansko škofijo dekanija Idrija (z župnijami že 1892) in Vipava 1831, od škofije Trst pa dekaniji Postojna in Trnovo 1831. Dekanija Trnovo se, razen dveh župnij, pridruži novi škofiji na Reki 1925, Idrija in Vipava se 1933 vrneta h Gorici, Postojna pa se 1933 vrne k Trstu.

1. Idrija. 1820 — 1. 7. 1933.

Leta 1820 obsega župniji: Zg. Idrija in Sp. Idrija in lokaliji: Gore (Sv. Magdalena) in Vojsko.

Vse štiri so od 1792—1819 podrejene dekaniji Vrhnika.

Ker v letih 1820 in 1821 na Vrhniki ni dekana (župnija je izpraznjena), pripadajo Idriji v tem času prav vse župnije, vikarijati in lokalije vrhniške dekanije: župnije: Vrhnika, Polhov Gradec, Horjul, Preserje; vikarijati: Logatec, Hotedršica, Godovič, Rovte, St. Jošt, Borovnica, Rakitna; lokalije: Črni vrh nad Polhovim Gradcem, Zaplana, Podlipa.

Leta 1822 dobi Idrija od ukinjene dekanije Poljane župnijo Žiri in lokaliji Zavratac in Sv. Trije Kralji.

Leta 1832 postanejo Ledine kaplanija, 1852 se pridruži dekaniji vikariat Godovič od dekanije Vrhnika in lokalija Črni vrh nad Idrijo od dekanije Vipava.

Leta 1905 odstopi Idrija dekaniji Vrhnika Sv. Tri Kralje in dobi od Vrhnike Hotedršico.

Po prvi svetovni vojni se pridruži župnija Žiri dekaniji Loka, župnija Hotedršica dekaniji Vrhnika.

2. **Postojna.** 29. 6. 1831 — 1. 7. 1933.

Obsega župnije: Hrenovice, Slavina, Senožeče, Postojna; lokalije: Studeno, Ubeljsko, Razdrto, Orehek, Šempeter, Trnje, Matenja vas.

Leta 1852 odda dekaniji Cerknica Studeno in dobi od Bistrice župnijo Vreme. Leta 1905 se spet Studeno vrne pod Postojno nazaj, Vreme pa pod Trnovo.

3. **Bistrica (Trnovo).** 29. 6. 1831 — 31. 5. 1925.

Do leta 1888 se imenuje dekanija Bistrica, od 1889 naprej pa Trnovo.

Obsega župnije: Trnovo, Košana, Vreme; vikarijata: Prem in Zagorje; lokalije: Knežak, Harije, Postenje, Nadanje selo in Suhorje.

Leta 1852 odda župnijo Vreme dekaniji Postojni, a jo dobi leta 1905 spet nazaj.

4. **Vipava.** 29. 6. 1831 — 1. 7. 1933.

Obsega župnijo: Vipava; vikarijat: Št. Vid pri Vipavi; lokalije: Črni vrh na Idrijo, Šturje, Budanje, Planina, Goče, Vrabče, Podkraj, Vrhpolje, Slap, Erzelj, Ustje.

Leta 1852 odda Vipava Črni vrh nad Idrijo dekaniji Idrija.

Še dve podružnici pa postaneta župnji: Predraga 1891, Lozice 1893.

Pregled teh štirih dekanij dopolnimo kar na tem mestu s seznamom nastanka posameznih župnij.

V dekaniji Idrija postane župnija: vikarijat Godovič 1863, kaplanija Ledine 1865, lokalije Sv. Trije Kralji, Zavratac, Gore (Sv. Magdalena) in Vojsko 1876, lokalija Črni vrh nad Idrijo 1899.

V dekaniji Postojna postane lokalija Studeno župnija 1841.

V dekaniji Bistrica (Trnovo) postane lokalija Knežak župnija 1840, vikarijat Prem pa 1863.

V dekaniji Vipava postanejo župnije: vikarijat Št. Vid pri Vipavi 1892, lokalije Šturje, Budanje in Planina 1894, Col 1895, Vrabče in Podkraj 1898, Vrhpolje 1899, Slap 1903, Goče 1916.

Iz podružnic pa sta postali takoj župnji: Predraga 1891, Lozice 1893.

Preden si ogledamo dekanije, ki so od vsega početka rasle ali se pozneje pridružile prvotnim in še danes obstoje, je prav, če že sedaj opozorimo na nekatere zanimivosti.

Na Notranjskem se meje dekanij sorazmerno malo spreminjajo. Zelo veliko je sprememb dekanijskih meja v neposredni bližini Ljubljane in kar v vseh dekanijah severno od Save do Kroke in Dobrave. Na Dolenjskem se meje veliko spreminjajo v dolini Krke in na Krškem polju od Brusnic in Šmarjete do Save. Zelo nemirna je tudi meja kočevske dekanije do vseh sosednjih dekanij.

3. **Dekanije, ki obstoje od 1788**

Teh dekanij je 16. Sedem od teh je od vsega začetka ohranilo svoje ime do danes: Kranj, Kamnik, Trebnje, Novo mesto, Kočevje, Ribnica in Vrhnika. V resnici dekanija Vrhnika za dve leti izgine (1820, 1821) in se pridruži dekaniji Idrija, ker je izpraznjen župnijski sedež na Vrhniki.

Devet dekanij spremeni svoje ime; štiri od teh dvakrat (Ljubljana-okolica, Škofja Loka, Radovljica, Črnomelj), pet pa enkrat (Moravče, Višnja gora, Litija, Leskovec, Cerknica).

1. LJUBLJANA-OKOLICA

Od 1788—1794 je to dekanija Marijino oznanjenje, od 1795—1808 dekanija Št. Vid nad Ljubljano, od 1809—1908 se dekanija ukine, od 1909—1968 se imenuje Ljubljana-okolica.

Dekanija Ljubljana-okolica ne nosi od vsega početka tega imena. Nastane iz tistih župnij dekanije Ljubljane, ki se nazivajo »extra urbem«. Zato se sprva imenuje »Ljubljana-extra urbem«, 1919 dobi naziv »ljubljska okolica«, 1940 pa Ljubljana-okolica.

1 a) Marijino oznanjenje. (1788—1794)

V letu 1788 zanesljivo obsega dve župniji: Marijino oznanjenje in Trnovo.

V istem letu pa so omenjene pri dekaniji Marijino oznanjenje in Preserje še: župnija Ig in lokalije Golo, Kurešček, Tomišelj in Želimlje.

Leta 1795 se pridružita Trnovo in Marijino oznanjenje Ljubljani, ki še ni dekanija. Vse druge preidejo v dekanijo Št. Vid nad Ljubljano, ki se 1795 ustanovi.

1 b) Št. Vid nad Ljubljano (1795—1808).

Ta dekanija je naslednica dekanije Marijino oznanjenje, nastane pa na ozemlju štirih dekanij.

Leta 1795 se združi v tej dekaniji del ozemlja dveh ukinjenih dekanij (Sora, Marijino oznanjenje). Od Sore ohrani župnije: Št. Vid nad Ljubljano, Dobrova, Brezovica in lokalijo Sv. Katarina. Od Marijinega oznanjenja prevzame župnijo Ig in ekspoziture Tomišelj, Golo, Želimlje, Kurešček.

Leta 1796 dobi od ukinjene dekanije Ježica Ježico kot lokalijo. Iz dekanije Ježica se v tej dekaniji pojavijo šele 1797 (1796 jih ni nikjer) župnija DM v Polju in lokaliji Javor in Dobrunje. Prav tako leta 1797 dobi še vikarijat Lipoglav in lokalijo Rudnik, ki sta bila 1788 pod dekanijo Šmarje in se pojavita šele 1797 v tej dekaniji.

Leta 1801 preideta župnija Ig in ekspozitura Želimlje pod Ljubljano, ki še ni dekanija. Leta 1802 pa pod Ljubljano odidejo še ekspoziture Tomišelj, Golo in Kurešček.

V letih 1802—1808 obsega dekanija župnije: Št. Vid, Dobrova, Brezovica, DM v Polju; vikarijat Lipoglav; lokalije: Sv. Katarina, Ježica, Javor, Rudnik, Dobrunje.

Leta 1809 dekanije ni več. Celotno ozemlje se pridruži dekaniji Ljubljana. V letopisu pa so navedene kot župnije: Št. Vid, Dobrova, Ježica, (manjka 1820), DM v Polju; kot vikarijati: Brezovica, Lipoglav; kot lokalije: Sv. Katarina, Javor, Rudnik, Dobrunje.

1 c) Ljubljana-okolica (1909—1968).

Dekanija Ljubljana začne okrog leta 1830 navajati svoje župnije v dveh skupinah: Intra muros — Extra muros. Pozneje to imenovanje spre-

meni v »in civitate« — »extra civitatem«. Vse župnije »extra civitatem« pripadejo leta 1909 novi dekaniji Ljubljana-okolica. Te župnije so:

Brezovica, Črnuče, DM v Polju, Dobrova, Golo, Ig, Ježica, Preska, Rudnik, Sora, Sostro, Sv. Katarina, Št. Jakob ob Savi, Št. Vid nad Ljubljano, Šmartin pod Šmarno goro, Tomišelj, Želimplje in Vič (ki nastane 25. 10. 1908).

Katerim dekanijam so te župnije pripadale v preteklosti, bomo prikazali pri dekaniji Ljubljana.

Dne 1. januarja 1930 je dekanija Ljubljana-okolica dobila še župnije: Polhov Gradec od dekanije Vrhnika, Dol in Sv. Heleno od dekanije Moravče. Pred letom 1940 ali istega leta na sinodi dobi župnijo Javor pod Ljubljano od dekanije Smarje oz. Višnja gora.

Dne 30. 7. 1961. se odcepita od dekanije ozemlji dveh novih župnij Ljubljana-Koseze in Ljubljana-Dravlje, ki sta pripadali prej ozemlju župnije Št. Vid nad Ljubljano. V avgustu 1966 preide župnija Ježica v dekanijo Ljubljana-mesto.

V začetku aprila 1968 se odcepijo od dekanije še župnije: Št. Vid, Črnuče, Rudnik in DM v Polju; priključijo se dekaniji Ljubljana-mesto

Danes dekanija obsega župnije: Brezovica, Dobrova, Dol, Golo, Sv. Helena, Ig, Preska, Sora, Sostro, Sv. Katarina, Št. Jakob ob Savi, Šmartin pod Šmarno goro, Tomišelj, Želimplje in Polhov Gradec.

2. ŠKOFJA LOKA

Od 1788—1809 in od 1819—1822 je to dekanija Šmartin pri Kranju, od 1813—1821 in od 1823—1940 je to dekanija Loka, od 1940—1968 se imenuje Škofja Loka.

Tudi ta dekanija zavzema v celoti ali delno ozemlje štirih dekanij: Šmartin pri Kranju, Železniki, Sora oz. Ljubljana in Poljane.

2 a) Šmartin pri Kranju (1788—1809, 1819—1822).

Leta 1788 obsega župnije: Šmartin pri Kranju, Stara Loka, Kropa (samo do 1794, ko pride do 1808 pod Naklo); vikarijate: Škofja Loka, Ovsiše, Besnica (od 1793); lokalijo: Mavčiče; ekspozituro: Št. Jošt nad Kranjem.

Leta 1795 odda župnijo Kropa do 1808 novi dekaniji Naklo. Že od leta 1793—1794 je dekanija Železniki »pleno titulo unita Decanatu S. Martini prope Crainburg«, leta 1795 pa je odpravljena in vse župnije se pridružijo dekaniji Šmartin pri Kranju. Takrat dekanija naraste za župnije: Železniki, Selca, Zali log; za vikarijat Sorica in za lokalije: Bukovščica, Št. Lenart, Dražgoše, Žabnica se pojavi 1793—1794 kot lokalija »necdum erecta« in 1795 izgine.

Od ukinjene dekanije Sora dobi leta 1795 župnijo Sora in lokalijo Preska. Leta 1826 pa obe župniji (Sora in Preska) prideta pod dekanijo Ljubljana in nato 1909 pod dekanijo Ljubljana-okolica, kamor spadata še danes.

Kaj dekanija 1813 izroči Loki, bo navedeno pri Loki.

Od ukinjene dekanije Poljane dobi Šmartin pri Kranju leta 1822 župnije: Poljane, Trata; vikarijate: Stara Oselica, Leskovicica, Lučine, Nova Oselica; lokalijo: Javorje.

2 b) Loka (1813—1817, 1823—1940).

Od Šmartina pri Kranju dobi Loka leta 1813 tele župnije: Šmartin pri Kranju, Sora, Preska, Stara Loka, Loka, Železniki, Selca, Kropa, Zali log;

vikarijata: Ovsiše in Sorica; lokalije: Mavčiče, Bukovščica, Št. Lenart in Dražgoše.

Leta 1823 pa razen teh župnij dobi od Šmartina še župniji: Poljane in Trata; vikarijate: Stara Oselica, Nova Oselica in Leskovicica; lokaliji: Lučine in Javorje.

Župnija Kropa in vikarijat Ovsiše prideta 1826 pod dekanijo Kranj, 1852 pa od Kranja pod dekanijo Radovljica.

Župniji Sora in Preska odda leta 1826 dekaniji Ljubljana, 1909 pa prideta pod dekanijo Ljubljana-okolica.

Župnija Šmartin pri Kranju in lokalija Mavčiče prideta 1826 pod dekanijo Kranj in ostaneta tam do danes.

Leta 1841 postane Žabnica kaplanija, izgine 1870 in se spet pojavi 1899 kot župnija (nastane iz ekspoziture).

Leta 1851 postanejo Reteče lokalija.

Po prvi svetovni vojni dobi Loka od dekanije Idrija župnijo Žiri. S 1. januarjem 1930 pa dobi od dekanije Vrhnika župnijo Črni vrh nad Polhovim Gradcem.

V naslednjem odstavku bomo videli, kakšno ozemlje je Loka izročila dekaniji Škofja Loka.

2 c) Škofja Loka (1940—1968).

Leta 1940 obsega dekanija župnije:

Bukovščica, Črni vrh, Dražgoše, Javorje nad Škofjo Loko, Leskovicica, Lučine, Nova Oselica, Poljane nad Škofjo Loko, Reteče, Selca nad Škofjo Loko, Sorica, Stara Loka, Škofja Loka, Stara oselica, Sv. Lenart, Trata (Gorenja vas), Zali log, Žabnica, Železniki, Žiri.

Leta 1968 dobi dekanija še novo župnijo Davča, ki se pridruži dekaniji 1. novembra 1965 kot ekspozitura od nadškofije Gorica.

3. KRANJ

Na ozemlju te dekanije so nekdaj imele svoje župnije še dekanije Cerklje, Šmartin pod Šmarno goro, Šmartin pri Kranju oz. Loka, Radovljica in Naklo ter Kranj sam.

Leta 1788 obsega dekanija župnije: Kranj, Preddvor, Predoslje, Kovor, Križe, Ljubno, Naklo, Podbrezje, Tržič; lokalije: Goriče, Kokra, Trstenik, Duplje in Lom. Leta 1793—94 se omenja tudi lokalija Ljubelj a takoj izgine.

Leta 1795 nastane nova dekanija Naklo, ki ji za čas od 1795 do 1808 Kranj odstopi župnije: Kovor, Križe, Ljubno, Naklo, Podbrezje, Tržič; in lokaliji: Lom in Duplje.

Leta 1795 dobi Kranj od dekanije Mengeš župnijo Smednik in ekspozituro Trboje do leta 1804. Leta 1805 se obe vrneta k dekaniji Šmartin pod Šmarno goro in ostaneta do 1825 še v dekaniji Šmarna gora.

Prav tako leta 1795 pride pod Kranj ekspozitura Primskovo, ki se leto prej pojavi v dekaniji Cerklje.

Od ukinjene dekanije Cerklje dobi Kranj leta 1802 župnije: Senčur, Velesovo, Cerklje in Komenda; lokaliji: Št. Urška gora in Tunjice; beneficijati Olševek.

Leta 1809 se iz ukinjene dekanije Naklo vrnejo pod Kranj vse župnije, ki jih je Kranj leta 1795 odstopil tej novi dekaniji (Kovor, Križe, Ljubno, Naklo, Podbrezje, Tržič, Lom in Duplje).

Leta 1826 dobi Kranj pride od dekanije Loka župniji Šmartin pri Kranju in Kropa, vikarijat Ovsiše in lokalijo Mavčiče.

Od ukinjene dekanije Šmarna gora dobi 1826 župniji Smednik in Vodice in lokalijo Zapoge.

Leta 1826 se pojavi v dekaniji tudi lokalija Dobrava, ki spada 1788—1794 pod Gorje, 1795—1808 pod Naklo in se potem izgubi.

Leta 1832 se po več presledkih spet pojavi lokalija Tunjice; isto leto se pojavita kaplaniji Besnica in Št. Jošt nad Kranjem, ki sta prej pripadali dekaniji Šmartin pri Kranju.

Leta 1833 nastane v Dupljah nova lokalija.

Leta 1842 se pojavi kaplanija Trboje, ki je nekdanj pripadala dekaniji Šmarna gora.

Tako obsega dekanija leta 1842 sledeče župnije: Kranj, Šmartin pri Kranju, Predoslje, Šenčur, Velesovo, Cerklje, Komenda, Smlednik, Vodice, Naklo, Ljubno, Tržič, Kovor, Kropa; vikarijate: Ovsiše, Preddvor, Podbrezje in Križje; lokalije: Dobrava, Duplje, Kokra, Goriče, Trstenik, Št. Urška gora, Tunjice, Zapoge in Mavčiče; kaplanije: Besnica, Št. Jošt nad Kranjem in Trboje.

Ta obseg se zmanjša leta 1844, ko prideta pod Kamnik župnija Komenda ter lokalija Tunjice.

Še enkrat odstopi nekaj ozemlja Kranj dekaniji Radovljica, ko leta 1852 izgubi župniji Ljubno in Kropa, vikarijat Ovsiše in lokalijo Dobrava, ter odstopi župnijo Vodice dekaniji Kamnik.

Leta 1913 postane Lom župnija.

Dne 1. novembra 1965 dobi tudi dve župniji na Jezerskem, ko se pridružita ljubljanski nadškofiji od škofije v Celovcu.

Dne 7. junija 1965 nastane nova župnija Kranj-Primskovo.

4. RADOVLJICA

V glavnem nastane ta dekanija na ozemlju dveh dekanij: Zgornje Gorje (pozneje Lesce) in Kranjska gora. Naraste pa tudi s strani dekanije Kranj (oz. Loka, kateri sta nekdanj pripadali Kropa in Ovsiše). Dekanija sama pa je naslednica dekanij Zgornje Gorje in Lesce: Zgornje Gorje obstoje od 1788—1806; Lesce nadomeste Gorje v letih 1808—1809; Radovljica nastopi leta 1813, si pridruži še ukinjeno dekanijo Kranjska gora 1826 in ostane do danes.

4 a) **Zgornje Gorje** (čez desetletja se pojavi šele naziv Gorje) obsegajo 1788 sledeče župnije: Gorje, Bistrica, Srednja vas, Bled, Zasip, Lesce, Mošnje; vikarijata: Radovljica in Kamna gorica; lokalije: Begunje, Bohinjska Bela, Dobrava, Ribno, Rodine, Leše.

Leta 1794 se pojavi lokalija Gorjuše ali Koprivnik (1793 je samo »necdum erecta«).

Leta 1795 odda Dobravo novi dekaniji Naklo do 1808; od 1809—1825 se Dobrava izgubi in se pojavi šele 1826 v dekaniji Kranj, dokler 1852 ne preide spet v dekanijo Radovljica.

4 b) **Lesce** (1808—1809)

Leta 1808 prevzame od dekanije Gorje vse župnije (Lesce, Gorje, Bled, Zasip, Bohinjska Srednja vas, Bohinjska Bistrica, Radovljica, Begunje, Rodine, Mošnje), oba vikarijata (Leše, Kamna gorica) in vse lokalije (Bohinjska Bela, Koprivnik, Ribno).

Vse to ozemlje z vsemi župnijami, vikarijati in lokalijami prepusti dekaniji Radovljica leta 1813.

4 c) **Radovljica** (1813—1968).

Radovljica prevzame od Lesc vse ozemlje. Leta 1826 pa dobi dekanija od ukinjene dekanije Kranjska gora še župnije: Jesenice, Kranjska gora, Dovje, in lokaliji: Bela peč in Rateče. Tako sega 1826 dekanija od črte Kamna gorica, Mošnje, Leše do Bele peči in v bohinjski kot.

Do leta 1821 so Rodine župnija, leta 1822 jih zamenja kot župnija Breznica.

Leta 1845 postane Sv. Križ nad Jesenicami lokalija.

Leta 1852 dobi Radovljica od dekanije Kranj župniji Kropa in Ljubno, vikarijat Ovsiše in lokalijo Dobrava.

Leta 1902 tudi Ribno postane župnija.

Dne 1. julija 1933 odstopi dekanija župnijo Bela peč videmski škofiji.

5. **KAMNIK**

Dekanija obstoji neprekinjeno od leta 1788.

Takoj na začetku obsega župnije: Kamnik, Nevlje, Spodnji Tuhinj, Špitalič, Zgornji Tuhinj; lokalije: Mekinje, Rova in Vranja peč.

Leta 1793 obstoje samostojne lokalije še v Selih nad Kamnikom, v Gozdu, Stranjah in Radomljah. A Radomlje so 1793—94 lokalija »necum erecta«, izginejo 1795, imajo od 1805—1917 kurata, izginejo spet 1819 in imajo pozneje samo od časa do časa kakega duhovnika.

Ukinjena dekanija Dob prepusti leta 1809 Moravče, Peče in Vrhpolje dekaniji Vače, Ihan dekaniji Šmartin pod Šmarno goro, odda pa Kamniku župnije: Dob, Krašnja, Brdo; lokalije: Blagovica, Zlato polje, Češnjice in Št. Ožbolt.

Ukinjena dekanija Šmarna gora odda župnijo Mengeš in lokalijo Homec dekaniji Kamnik.

Leta 1826 obsega dekanija Kamnik tele župnije: Kamnik, Mengeš, Zgornji Tuhinj, Spodnji Tuhinj, Nevlje, Dob, Krašnja in Brdo; vikarijat Špitalič; lokalije: Rova, Mekinje, Homec, Gozd, Sela, Vranja peč, Stranje, Zlato polje, Češnjice, Blagovica in Št. Ožbolt.

Nato se dekanija še dvakrat poveča; 1834 dobi od lavantinske škofije župnijo Motnik, 1844 pa od dekanije Kranj župnijo Komenda in lokalijo Tunjice.

Leta 1852 dobi od Kranja še župnijo Vodice, a odda dekaniji Moravče župnijo Krašnja in lokalije Češnjice, Blagovica in Št. Ožbolt.

Leta 1900 odda dekaniji Moravče še župnijo Brdo in lokalijo Zlato polje.

Leta 1909 dobi novo župnijo Domžale (ustanovljena 25. 9. 1908).

Dne 1. januarja 1930 dobi Kamnik župnijo Ihan od dekanije Moravče.

6. **MORAVČE**

Od 1788—1823 se dekanija imenuje Vače; od 1824—1968 je dekanija Moravče.

6 a) **Vače** (1788—1823).

Leta 1788 obsega dekanija Vače župnije: Vače, Čemšenik, Kolovrat, Zagorje; vikarijata Št. Lambert in Trojane; lokalije: Sv. Gora, Hotič, Sv. Planina in Sava (je »necdum erecta«, izgine 1795 in ima od 1818 kurata).

Od ukinjene dekanije Dob dobi 1809 župnijo Moravče, vikarijat Peče in ekspoziuro Vrhpolje.

6 b) **Moravče** (1824—1968).

Moravče prevzamejo od Vač leta 1824 župnije: Moravče, Kolovrat, Čemšenik, Zagorje, Vače; vikarijate: Peče, Trojane in Št. Lambert; lokaliji Sv. Planina in Hotič. Sv. Gora se pojavi šele 1825 (1824 je ni nikjer), Sava pa 1827 (1824—1826 je ni nikjer).

Od ukinjene dekanije Šmarna gora dobijo Moravče 1826 župniji Dol in Ihan ter lokalijo Sv. Helena.

Leta 1826 se pojavi nov vikarijat Št. Gotard.

Vrhpolje ima kar stalno kaplana, a le v nekaterih obdobjih se navaja kot kaplanija posebej.

Najprej dekanija Moravče dvakrat naraste. Leta 1852 dobi od dekanije Kamnik župnijo Krašnja in lokalije Blagovica, Češnjice in Št. Ožbolt. Leta 1900 še enkrat dobi od Kamnika župniji Brdo in Zlato polje, odda pa Litiji Hotič, Št. Lambert, Savo in Zagorje.

S 1. januarjem 1930 dekanija Moravče odda dekaniji Ljubljana-okolica župniji Dol in Sv. Helena, dekaniji Kamnik pa župnijo Ihan.

Ob nastanku nove dekanije Zagorje na sinodi (5.—8. avgusta 1940) oddajo Moravče dekaniji Litija župnijo Sv. Gora, dekaniji Zagorje pa župnije Čemšenik, Kolovrat, Sv. Planina in Št. Gotard (ki pa se že čez mesec dni vrne nazaj k Moravčam, a se 1968 za stalno pridruži Zagorju).

7. VIŠNJA GORA

Od 1788—1940 se imenuje ta dekanija Šmarje; od sinode 1940 se imenuje Višnja gora.

7 a) **Šmarje** (1788—1940).

Leta 1788 sestavljajo to dekanijo župniji: Škocjan pri Turjaku in Šmarje; vikarijati: Kopanj, Lipoglav in Turjak; lokalije: Št. Jurij, Polica, Rudnik in Zalna.

Leta 1793 se pojavi vikarijat Sostro, ki 1788 pripada dekaniji Ježica, 1813—1816 dekaniji Ljubljana in se 1826 spet pojavi v dekaniji Šmarje.

Leta 1793 se izgubita vikarijat Lipoglav in lokalija Rudnik. Od 1797—1808 pripadata dekaniji Št. Vid nad Ljubljano, se 1809 pridružita dekaniji Ljubljana. Lipoglav se 1852 vrne pod Šmarje.

Ukinjena dekanija Št. Vid pri Stični odda 1809 Šmarju župnije: Št. Vid pri Stični, Stična, Višnja gora; vikarijat Primskovo in Gaber, ki ima kurata,

Ukinjena dekanija Krka odda 1809 Šmarju župnijo Krka in lokalijo Zagradec.

Leta 1826 obsega dekanija župnije: Šmarje, Škocjan pri Turjaku, Turjak, Krka, Št. Vid pri Stični, Višnja gora; vikarijata Primskovo in Sostro; lokalije Kopanj, Št. Jurij, Polica, Zalna, Zagradec.

Leta 1845 odda Šmarje dekaniji Ljubljana vikarijat Sostro.

Leta 1852 odda Šmarje dekaniji Ribnica župniji Škocjan pri Turjaku in Turjak, dekaniji Litija pa vikariat Primskovo.

Prav tako leta 1852 dobi od dekanije Ljubljana vikariat Lipoglav in lokalijo Javor.

V letih 1852—1859 dobi od dekanije Ljubljana še župnijo Ig in lokaliji Želimplje in Golo; 1860 se vrnejo nazaj k Ljubljani.

Leta 1893 odda Šmarje novi dekaniji Žužemberk župniji Krka in Zagradec.

Na sinodi 1940 ali nekaj prej vrne Šmarje dekaniji Ljubljana-okolica župnijo Javor pod Ljubljano.

7 b) Višnja gora (1940—1968).

Na sinodi v avgustu 1940 se dekanija Šmarje preimenuje v dekanijo Višnja gora. Takrat obsega župnije: Kopanj, Lipoglav, Polica, Stična, Šmarje, Št. Jurij pri Grosupljem, Št. Vid pri Stični, Višnja gora in Žalna.

Dne 30. 8. 1964 se tem župnijam pridruži nova župnija Grosuplje.

8. LITIJA

Od 1788—1809 se imenuje dekanija Šmartin pri Litiji, od 1813—1968 se imenuje Litija.

8 a) Šmartin pri Litiji (1788—1809).

Leta 1788 obsega župnije: Šmartin pri Litiji, Kresnice in Prežganje; lokaliji Janče in Štanga.

V letih 1793—94 navajajo letopisi lokalijo Libergo kot »necdum erecta«; 1795 izgine.

Leta 1808 se v dekaniji pojavi lokalija Javorje, ki v času 1793—1797 pripada dekaniji Št. Vid pri Stični.

Leta 1809 dobi Šmartin pri Litiji od ukinjene dekanije Svibno župnije; Svibno, Št. Jurij pod Kumom in Radeče; in vikariat Dobovec.

Leta 1809 dobi od dekanije Trebnje župnijo Polšnik in vikariat Dole pri Litiji. Oba sta bila od 1788—1806 v dekaniji Št. Rupert in po njeni ukinitvi samo za leto 1808 v dekaniji Trebnje.

8 b) Litija (1813—1968).

Leta 1813 dobi Litija od Šmartina pri Litiji župnije: Svibno, Šmartin pri Litiji, Št. Jurij pri Svibnem, Radeče, Polšnik; vikarijate: Kresnice, Prežganje, Dobovec, Dole pri Litiji; lokalije: Javorje, Štanga in Janče.

Svibnemu so prej pripadale: Svibno, Št. Jurij, Radeče, Dobovec.

Pri Šmartnem so bile od vsega začetka: Šmartin pri Litiji, Kresnice, Prežganje, Štanga in Janče.

Polšnik in Dole sta 1788—1806 pripadala Št. Rupertu, samo 1808 Trebnjemu, od 1813 pa Šmartinu pri Litiji.

Javorje so 1793—1797 pripadale Št. Vidu pri Stični, od 1808 pa Šmartinu pri Litiji.

Leta 1852 dobi Litija od dekanije Šmarje vikariat Primskovo.

Od 1852—1861 odda Litija dekaniji Trebnje Dole pri Litiji, ki se 1862 spet vrnejo pod Litijo.

Leta 1839 postane Konjšica kaplanija, od 1892 se imenuje ekspoziatura.

Leta 1900 dobi Litija od dekanije Moravče župnije Hotič, Št. Lambert, Sava in Zagorje.

Na sinodi 1940 odda Litija novi dekaniji Zagorje župnije Dobovec, Radeče, Svibno, Št. Jurij, Št. Lambert in Zagorje; dobi pa od dekanije Moravče župnijo Sv. Gora.

Dne 1. maja 1936 je v dekaniji ustanovljena nova župnija Litija.

9. TREBNJE

Dekanija obstoji od vsega začetka do danes.

Leta 1788 ji pripadajo župniji Trebnje in Dobrnič; vikarijati: Št. Lovrenc, Sv. Križ in Mirna; lokalije: Ajdovec, Čatež pod Zaplazom in Sela pri Šumberku.

Od ukinjene dekanije v Št. Rupertu dobi leta 1808 župnije: Št. Rupert, Mokronog, Trebelno, Boštanj in Polšnik; vikarijate: Tržišče, Št. Janž in Dole; lokaliji Sv. Rok in Kal.

Že leta 1809 odda župnijo Polšnik in vikarijat Dole pri Litiji dekaniji Šmartin pri Litiji, župnijo Boštanj pa dekaniji Raka.

Leta 1813 pridobi župnijo Žužemberk in lokalijo Šmihel pri Žužemberku od dekanije Novo mesto, ki sta ji pripadali leta 1809; 1788—1808 sta bili v dekaniji Krka.

Lokaliji Sv. Rok in Kal imata samo od časa do časa svojega duhovnika, dokler ga popolnoma ne izgubita.

Od leta 1813 ima dekanija župnije: Trebnje, Dobrnič Št. Rupert, Trebelno, Mokronog, Žužemberk; vikarijate: Št. Lovrenc, Sv. Križ pri Litiji, Mirna, Št. Janž, Tržišče; lokalije: Čatež pod Zaplazom, Sela pri Šumberku, Spodnji Ajdovec in Šmihel pri Žužemberku.

Leta 1852 dekanija naraste z dveh strani. Od dekanije Ribnica dobi vikarijata Ambrus in Hinje za čas 1852—1892, od dekanije Litija pa vikarijat Dole pri Litiji za čas od 1852—1861.

Leta 1862 se Dole vrnejo k Litiji.

Leta 1893 pa dobi nova dekanija Žužemberk od Trebnjega župnije: Žužemberk, Ambrus, Hinje, Šmihel pri Žužemberku, Spodnji Ajdovec in Sela pri Šumberku.

Leta 1897 pride pod Žužemberk še župnija Dobrnič.

Leta 1940 na sinodi pridobi dekanija Trebnje od dekanije Leskovec župnijo Boštanj, od dekanije Žužemberk pa župnijo Dobrnič. A Dobrnič se takoj spet vrne k Žužemberku, ker bi bila brez njega že tako in tako majhna dekanija še manjša.

10. LESKOVEC

V dveh presledkih dekanija izgine: 1796—1807 in 1813—1817.

Naziv Krško (v začetku z dodatkom: ali Leskovec) nosi v času 1788—1795, 1808, 1819—1888.

Od leta 1889—1968 se imenuje dekanija Leskovec.

10 a) **Krško** (1788—1795, 1808, 1819—1888).

Leta 1788 tvorita dekanijo župnija »Krško« (ali Leskovec) in vikarijat Cerklje.

Leta 1793 ji pripadajo še župnije: Veliki trn (Sv. Duh), Čatež ob Savi in Velika Dolina; zadnji dve sta 1788 pripadali dekaniji Kostanjevica, Velikega trna pa še ni bilo.

Leta 1796 se vrnete Čatež ob Savi in Velika Dolina h Kostanjevici; enako se Kostanjevici za leto 1796 pridružijo župniji Leskovec in Veliki trn (Sv. Duh) in vikarijat Cerklje.

Samo za leto 1808 spet nastane dekanija Krško z župnijami Leskovec, Veliki trn, Čatež ob Savi, Velika Dolina in vikarijatom Cerklje.

Od leta 1809—1817 pripadajo vse te dekaniji Raka, ki so ji bile pridružene že v času 1797—1806.

Od ukinjene dekanije Raka se leta 1819 spet vrnejo vse te župnije nazaj pod Krško. Z njimi pa pridejo v dekanijo še župnije: Raka (1788—1796 Škocjan, 1797—1817 Raka), Kostanjevica, Sv. Križ in Št. Jernej (so bile 1788—1796 pod Kostanjevico, 1809—1817 pod Rako), Škocjan, Šmarjeta in Bela cerkev (1788—1808 pod Škocjan, 1809—1817 pod Rako), Boštanj (1788—1806 pod Št. Rupert, 1808 pod Trebnje, 1809—1817 pod Rako); vikarijat Studenec (1788—1797 pod Škocjan, 1798—1817 pod Rako); lokalija Bučka (1793—1797 pod Škocjan, 1802—1817 pod Rako).

Prav vse te župnije ostanejo od 1819 naprej pod Krškim, dokler župnija Šmarjeta in Bela cerkev ne prideta 1844 v dekanijo Novo mesto.

10 b) **Leskovec** (1889—1968).

Leta 1889 prevzame dekanija Leskovec od Krškega župnije: Leskovec, Raka, Kostanjevica, Sv. Križ pri Kostanjevici, Veliki trn (Sv. Duh), Čatež ob Savi, Velika Dolina, Škocjan, Št. Jernej, Boštjan; Studenec, Cerklje, in Bučko.

Leta 1895 postane Krško župnija; prej je imela vikarja od župnije Leskovec.

Leta 1940 na sinodi odda ta dekanija dekaniji Trebnje župnijo Boštanj.

11. **NOVO MESTO**

Dekanija obstoji od vsega začetka do danes.

Sprva ji pripadajo župnije: Novo mesto, Mirna peč, Šmihel pri Novem mestu, Soteska, Stopiče in Toplice; vikarijati: Št. Peter pri Novem mestu, Prečna in Vavta vas.

Leta 1793 postane Podgrad lokalija. Istega leta se omenjata kot lokaliji »necdum erectae« Dovč in Golobinjek, a 1795 izgineta.

Od ukinjene dekanije Krka se samo za leto 1809 pridružijo Novemu mestu župnija Žužemberk, vikarijat Hinje in lokalija Šmihel pri Žužemberku. Leta 1813 te župnije pridejo pod dekanijo Trebnje, Hinje pa pod Ribnico do 1851, dokler se 1893 ne pojavi nova dekanija Žužemberk, ki ji od začetka pripadajo vse.

Leta 1819 se pridruži dekaniji lokalija Brusnice, ki 1788—1796 pripadajo dekaniji Kostanjevica, 1797—1808 dekaniji Škocjan, 1809—1817 pa dekaniji Raka.

Leta 1844 dobi dekanija od dekanije Krško župniji Šmarjeta in Bela cerkev, od dekanije Kočevje pa župnijo Črmošnjice in lokalijo Poljane.

Dne 10. 9. 1967 je ustanovljena nova župnija Sv. Lenarta pri frančiškanih v Novem mestu.

12. **ČRNOMELJ**

Od 1788—1888 je to dekanija Metlika; od 1889—1940 dekanija Semič; od 1940—1968 se imenuje Črnomelj.

12 a) **Metlika** (1788—1888).

Leta 1788 ima dekanija Metlika župnije: Metlika, Črnomelj, Podzemelj, Semič, Vinica, Poljane (pri Starem trgu); vikarijat Sinji vrh.

Leta 1793 se pojavita še župnija Adlešiči in lokalija Preloka.

V letih 1793—1794 se navajata kot župniji »necum erectae« Bušinja vas in Dobljče, a 1795 izgineta.

Enako se v letih 1793—1794 navajajo kot lokalije »necum erectae« Drašiči, Gradac, Otavice, Spodnji log in Nemška Loka, a 1795 izginejo. Nemška Loka ima 1795—1798 kurata.

Od teh preidejo k dekaniji Kočevje leta 1799 župnija Poljane in vikarijat Sinji vrh, leta 1800 pa Spodnji log kot lokalija.

Leta 1800 ima dekanija župnije: Metlika, Semič, Črnomelj, Vinica, Podzemelj, Adlešiči; in lokalijo Preloka.

Leta 1834 dobi od Kočevja vikarijat Sinji vrh.

Leta 1852 dobi od Kočevja župnijo Stari trg pri Poljanah, lokalijo Planina in kaplanijo Nemška Loka.

Leta 1856 se Nemška Loka vrne h Kočevju nazaj, medtem ko Dragatuš in Suhor postaneta župniji, Radovica pa lokalija.

Že od leta 1856 ima torej dekanija Metlika isti obseg kakor danes.

12 b) **Semič** (1889—1940).

Dekanija Semič obsega od vsega začetka župnije: Metlika, Semič, Črnomelj, Vinica, Podzemelj, Adlešiči, Preloka, Sinji vrh, Stari trg pri Poljanah, Planina, Dragatuš, Suhor, Radovica.

Do 1940 se stanje ne spremeni.

12 c) **Črnomelj** (1940—1968).

Dekanija Črnomelj prevzame od dekanije Semič iste župnije, ki jih je Semič sprejel od Metlike. Stanje je do danes nespremenjeno.

13. KOČEVJE

Leta 1788 ima dekanija župnije: Kočevje, Črmošnjice, Kostel (Fara), Koprivnik, Mozelj, Osilnica, Reka, Stara cerkev, Stari log; in lokaliji: Gotenica in Trava (pri Dragi).

Leta 1793 se pojavijo še lokalije Borovec, Poljane, Polom, Planina in Banja Loka. Kot lokalija »necum erecta« se 1793—94 omenja Zdihovo, a 1795 izgine.

Leta 1793—94 se navajata dve ekspoziaturi kot »necum erectae« in 1795 izgineta (Stari kot in Draga).

Od Metlike dobi leta 1799 župnijo Poljane (pri Starem trgu) in vikarijat Sinji vrh, ki sta od 1788 pripadala Metliki. Leta 1800 dobi od Metlike lokalijo Spodnji log.

Leta 1809 dobi od dekanije Ribnica lokalijo Grčarice, ki so od 1788—1798 pripadale Ribnici in se potem izgubile.

Leta 1809 obsega dekanija sledeče župnije: Kočevje, Črmošnjice, Kostel (Fara), Koprivnik, Mozelj, Osilnica, Reka, Stara cerkev, Stari log, Poljane pri Starem trgu; vikarijat Sinji vrh; lokalije: Borovec, Poljane pri Toplicah, Planina, Banja Loka, Polom, Spodnji log in Grčarice, Gotenica in Trava.

Leta 1826 se temu pridruži lokalija Topla Reber.

Leta 1833 se pojavi Nemška Loka kot kaplanija, ki v letih 1852—1855 pride pod Metliko, a se 1856 spet vrne h Kočevju.

Leta 1834 pride za stalno pod Metliko vikarijat Sinji vrh.

Leta 1835 župnija Draga nadomesti lokalijo Trava, ki se ukine.

Leta 1841 Zdihovo postane kaplanija.

Leta 1844 odda Kočevje dekaniji Novo mesto župnijo Črmošnjice in lokalijo Poljane pri Toplicah.

Leta 1846 postane Gotenica lokalija.

Leta 1852 odda Kočevje dekaniji Metlika župnijo Stari trg pri Poljanah in lokalijo Planina, dekaniji Ribnica pa lokalijo Grčarice, ki so že 1788—1798 pripadale Ribnici in potem izginile.

Tako ohrani 1852 dekanija Kočevje župnije: Kočevje, Stara cerkev, Mozelj, Reka, Koprivnik, Stari log, Osilnica, Fara, Draga; lokalije: Borovec, Polom, Topla Reber, Spodnji log, Banja Loka, Gotenica; kaplaniji: Nemška Loka in Zdihovo.

V letih 1893—1903 pride pod dekanijo Žužemberk župnija Topla Reber in se 1904 spet vrne h Kočevju.

Leta 1862 pa odda Kočevje Ribnici za stalno župnijo Draga.

14. RIBNICA

Leta 1788 obsega župniji: Ribnica, Dolenja vas; vikarijata Loški potok in Sodražica; ekspozituri: Grčarice in Gora.

Leta 1795 se pojavi beneficij Nova Štifta, a ga od 1813—1825 ni več in se pozneje ne navaja ločeno.

Grčarice se 1799 izgube in se pojavijo šele 1809 v dekaniji Kočevje kot lokalija.

Od ukinjene dekanije Dobropolje dobi dekanija Ribnica leta 1809 župnijo Dobropolje; vikarijate: Ambrus, Struge, Lašče in Žilce (Sv. Vid); lokaliji: Sv. Gregor in Rob.

Leta 1813 odda Ribnica dekaniji Cerknica Žilce (Sv. Vid) za stalno, dobi pa od dekanije Novo mesto vikarijat Hinje, ki je 1788—1808 pripadal dekaniji Krka, samo leta 1809 pa dekaniji Novo mesto.

Leta 1826 je ozemlje dekanije Ribnica prikazano v letopisu takole: župniji: Ribnica, Dobropolje; vikarijati: Sodražica, Loški potok, Struge, Lašče, Ambrus, Hinje; lokalije: Dolenja vas (!), Sv. Gregor in Rob.

Leta 1832 Gora postane kaplanija.

Leta 1852 dobi Ribnica od dekanije Šmarje župniji Škocjan pri Turjaku in Turjak, od dekanije Kočevje pa lokalijo Grčarice, a odda vikarijata Ambrus in Hinje dekaniji Trebnje.

Leta 1862 dobi Ribnica od dekanije Kočevje župnijo Draga.

Leta 1900 Velike Poljane postanejo župnija.

15. CERKNICA

Od 1788—1809 in 1830—1844 je to dekanija Lož; od 1813—1829 in 1845—1968 se imenuje Cerknica.

15 a) Lož (1788—1809, 1830—1844).

Leta 1788 obsega župniji: Lož in Cerknica; vikarijat Planina; lokaliji: Grahovo in Unec.

Leta 1793 se dekaniji pridruži župnija Bloke, ki je leta 1788 pripadala dekaniji Dobropolje.

Leta 1793—94 se omenjajo kot lokalije »necdum erectae«: in civitate Lož, Babna polica, Gornje Jezero; vse izginejo 1795.

Leta 1800 se dekaniji pridruži ekspozitura Šivče (Sv. Trojica), ki v letih 1793—1799 pripada dekaniji Dobropolje.

Vse to dekanija Lož izroči leta 1813 dekaniji Cerknica.

Leta 1830 prejme isto ozemlje od Cerknice nazaj, vendar je leta 1813 dekanija Cerknica narasla še za en vikarijat — Žilce, ki je do 1808 pripadal dekaniji Dobropolje in se 1809 ne omenja nikjer.

Samo za leto 1830 se dekaniji Lož pridruži župnija Studeno.

Leta 1831 Babno polje postane lokalija.

15 b) **Cerknica** (1813—1829, 1845—1968).

Leta 1813 obsega njeno ozemlje župnije: Cerknica, Lož in Bloke; vikarijata: Planina in Žilce (Sv. Vid); lokalije: Unec, Grahovo in Šivče (Sv. Trojica).

To ozemlje izroči leta 1830 dekaniji Lož.

Leta 1845 dobi isto ozemlje od Loža nazaj; pridružena pa je temu ozemlju od leta 1831 lokalija Babno polje.

Leta 1848 postanejo Begunje kaplanija.

Leta 1852 dobi dekanija od dekanije Postojna župnijo Studeno, ki pa se 1905 spet vrne k Postojni nazaj.

Dne 1. januarja 1940 nastane nova župnija Rakek.

16. **VRHNIKA**

Dekanija obstoji od vsega začetka, le v letih 1820—21 izgine, ker je izpraznjen župnijski sedež na Vrhniku in ni dekana. Ti dve leti pripada celotno ozemlje dekanije dekaniji Idrija, ki je ustanovljena leta 1820.

Leta 1788 pripadajo dekaniji župnije: Vrhnika, Polhov Gradec; vikarijati: Hotedršica, Godovič, Rovte, Logatec, Št. Jošt nad Vrhniko; lokalije: Bevke, Podlipa, Zaplana, Črni vrh nad Idrijo in Vrzdenec.

Leta 1789 zamenja lokalijo Vrzdenec nova župnija Horjul.

Leta 1793 se poveča ozemlje dekanije Vrhnika na dveh straneh. Na zapadu dobi župniji Zgornja in Spodnja Idrija ter ekspozituri Vojsko in Sv. Magdaleno (Gore), ki se pridružijo ljubljanski škofiji leta 1792 od goriške škofije.

Od ukinjene dekanije Preserje pa dobi leta 1793 župnijo Preserje in vikarijata Borovnico in Rakitno.

Ker se 1819 s smrtjo dekana župnijski sedež na Vrhniku izprazni, se dekanija preimenuje v dekanijo Idrija, kjer je župnik imenovan za dekana. Čim Vrhnika dobi novega župnika, je imenovan tudi za dekana in v letopisu se Vrhnika spet pojavi kot dekanija leta 1822. Zmanjša pa se seveda za ozemlje, ki znanprej tvori dekanijo Idrija. Temu ozemlju pripadata obe župniji Spodnja in Zgornja Idrija ter lokaliji Vojsko in Sv. Magdalena (Gore); gre torej za ozemlje, ki se je 1792 pridružilo ljubljanski škofiji od Gorice.

Lokalija Bevke ne obstoji neprekinjeno, ampak se po nekaj presledkih pojavi leta 1832 spet kot kaplanija.

Leta 1852 odda Vrhnika dekaniji Idrija vikarijat Godovič.

Leta 1905 odda dekaniji Idrija še župnijo Hotedršica, a dobi od Idrije župnijo Sv. Trije Kralji.

Leta 1910 Dolenji Logatec postane samostojna župnija.

Po prvi svetovni vojni se župnija Hotedršica vrne spet k dekaniji nazaj.

4. Dekanije, ki se pridružijo prvotnim dekanijam

Šele počasen razvoj zahteva ustanovitev dekanij, ki sprva niso bile v načrtu. Gre tu za tri dekanije.

Dekanija Ljubljana nastane 1803, dekanija Žužemberk 1893, dekanija Zagorje pa 1940.

1. LJUBLJANA

Formalno se šele leta 1803 navaja Ljubljana kot dekanija. Do tega leta naraste ozemeljsko tako, da se trikratno poveča.

Leta 1788 ima Ljubljana samo tri župnije: Sv. Nikolaj, Sv. Jakob in Sv. Peter (z dostavkom »in suburbio«).

Leta 1795 dobi od ukinjene dekanije Marijino oznanjenje še dve župniji: Trnovo in Marijino oznanjenje (obe z dostavkom »in suburbio«).

Leta 1801 se od dekanije St. Vid nad Ljubljano odcepita župnija Ig in lokalija Zelimlje in se pridružita Ljubljani.

Leta 1802 pridejo od dekanije St. Vid nad Ljubljano k Ljubljani še ekspoziture: Golo, Kuršček in Tomišelj.

To ozemlje obsega Ljubljana, ko se 1803 omenja kot dekanija.

Leta 1809 je ukinjena dekanija St. Vid nad Ljubljano. Od te dekanije dobi Ljubljana župnije: St. Vid, Dobrova, Ježica in DM v Polju; vikarijata: Brezovica, Lipoglav; lokalije: Sv. Katarina, Javor, Rudnik in Dobrunje.

Od teh so pripadale dekaniji Sora 1788—1794, dekaniji St. Vid nad Ljubljano pa od 1795—1808: St. Vid, Dobrova, Brezovica in Sv. Katarina. Pod dekanijo Ježica so spadale od 1788 do 1795: Ježica, DM v Polju, Javor in Dobrunje; samo 1788 Sostro (1793 pride pod Šmarje in šele 1813 pod Ljubljano). Pod St. Vid so prišle 1796 (Ježica) ali 1797 (DM v Polju, Javor in Dobrunje — 1796 jih ni nikjer). Lipoglav in Rudnik sta samo 1788 pripadala dekaniji Šmarje, 1797—1808 dekaniji St. Vid nad Ljubljano.

Leta 1813 se pridruži dekaniji Ljubljana vikarijat Sostro, ki je pripadal 1788 Ježici, od 1793—1809 pa Šmarju.

Leta 1826 se pridružijo Ljubljani še župnije Sora, Preska in Šmartin pod Šmarno goro, vikarijat Črnuče in lokalija St. Jakob ob Savi. Sora in Preska prideta k Ljubljani od dekanije Škofja Loka (1795—1825), prej sta pa pripadali 1788—1794 dekaniji Sora. Šmartin pod Šmarno goro, Črnuče in St. Jakob ob Savi pa pridejo k Ljubljani od dekanije Šmarna gora (1813—1825), ko so prej pripadale zaporedoma Mengšu (1788—1801), Vodiciam (1802—1803) in Šmartinu pod Šmarno goro (1805—1809).

Vikarijat Sostro pripada Ljubljani v letih 1813—1816, potem izgine in se spet pojavi 1826 v dekaniji Šmarje.

Leta 1826 obsega dekanija Ljubljana župnije: Sv. Nikolaj, Sv. Jakob, Sv. Peter, Marijino oznanjenje, Trnovo; Ig, St. Vid, Dobrova, Sora, Preska, Šmartin pod Šmarno goro, DM v Polju; vikarijate: Brezovica, Lipoglav in Črnuče; lokalije: Zelimlje, Golo, Sv. Katarina, Ježica, St. Jakob ob Savi, Rudnik in Javor.

Leta 1845 se vikarijat Sostro dokončno vrne k dekaniji Ljubljana.

Leta 1852 odda Ljubljana vikarijat Lipoglav in lokalijo Javor Šmarju.

V letih 1852—1859 pridejo pod Šmarje in se 1860 vrnejo k Ljubljani župnija Ig in lokaliji Zelimlje in Golo.

Leta 1905 Tomišelj iz beneficijata postane župnija.

Leta 1909 Ljubljana obdrži samo župnije: Sv. Nikolaj, Sv. Jakob, Sv. Peter, Marijino oznanjenje in Trnovo. Vse druge župnije odda novi dekaniji Ljubljana-extra urbem. Novi dekaniji se pridruži tudi nova župnija Vič, ustanovljena 25. oktobra 1908.

Dekanija Ljubljana začne dobivati nove župnije: Ljubljana-Šiška (12. 7. 1928), Ljubljana-Sv. Ciril in Metod (1. 1. 1934), Ljubljana-Moste (1. 1. 1938), Ljubljana-Rakovnik (1. 6. 1956), Ljubljana-Kodeljevo (1. 7. 1960), Ljubljana-Štepanja vas (1. 1. 1962), Ljubljana-Sv. Križ (1. 1. 1965), Ljubljana-Sv. Trojica (19. 3. 1966).

Dekanija Ljubljana pa se začne večati tudi na račun ozemlja dekanije Ljubljana-okolica.

Najprej takoj ob ustanovitvi pridruži sebi novi župniji Ljubljana-Koseze in Ljubljana-Dravlje, ki sta nastali 30. 7. 1961 na ozemlju župnije Št. Vid nad Ljubljano.

V avgustu 1966 preide od dekanije Ljubljana-okolica v dekanijo Ljubljana-mesto župnija Ježica, v začetku aprila 1968 pa župnija Črnuče, DM v Polju, Rudnik in Št. Vid nad Ljubljano, ki se preimenuje v Št. Vid v Ljubljani.

2. ŽUŽEMBERK

Dekanija nastane leta 1893.

Od dekanije Trebnje dobi župnije Žužemberk, Ajdovec, Ambrus, Hinje, Sela pri Šumberku, Šmihel pri Žužemberku; leta 1897 sledi tem še župnija Dobrnič.

Od dekanije Šmarje dobi župniji Krka in Zagradec.

Od dekanije Kočevje dobi župnijo Topla Reber, ki pa se 1904 spet vrne pod Kočevje.

Žužemberk in Šmihel pri Žužemberku sta pripadala 1788 do 1808 dekaniji Krka, samo leta 1809 dekaniji Novo mesto, 1818—1892 dekaniji Trebnje.

Dobrnič, Ajdovec, Sela pri Šumberku pripadajo od 1788—1892 dekaniji Trebnje.

Ambrus pripada 1788—1808 dekaniji Dobropolje, 1809—1851 dekaniji Ribnica, 1852—1892 pa dekaniji Trebnje.

Hinje pripadajo 1788—1808 dekaniji Krka, samo 1809 dekaniji Novo mesto, 1813—1851 dekaniji Ribnica, 1852—1892 dekaniji Trebnje.

Krka in Zagradec pripadata 1788—1808 dekaniji Krka, 1809—1892 pa dekaniji Šmarje.

Topla Reber se pojavi v dekaniji Kočevje leta 1826, pride za čas 1893—1903 pod dekanijo Žužemberk in se 1904 vrne pod Kočevje.

3. ZAGORJE

Dekanija nastane na sinodi od 5. do 8. avgusta 1940.

Od dekanije Litija dobi nova dekanija župnije Dobovec, Radeče, Svibno, Št. Jurij pod Kumom, Št. Lambert in Zagorje.

Od dekanije Moravče dobi župnije Čemšenik, Kolovrat, Sv. Planina in Št. Gotard, (ki se čez mesec dni vrne nazaj pod Moravče, konec leta 1968 pa pridruži Zagorju).

Dne 1. 8. 1965 nastane nova župnija Izlake, dne 31. 12. 1967 pa Kisovec.

Svibno, Št. Jurij pod Kumom, Radeče in Dobovec so 1788—1808 pripadale dekaniji Svibno, od 1809—1940 pa dekaniji Šmartin pri Litiji oz. Litija.

Čemšenik, Kolovrat in Sv. Planina pripadajo 1788—1823 dekaniji Vače, od 1824—1940 pa dekaniji Moravče.

Št. Gotard se pojavi v dekaniji Moravče leta 1826 in ostane v njej ves čas do 1940 (ko se tudi od Zagorja takoj vrne k Moravčam), a se 1968 pridruži Zagorju.

Zagorje in Št. Lambert pripadata 1788—1823 dekaniji Vače, 1824—1899 dekaniji Moravče, 1900—1940 pa dekaniji Litija.

Obe novi župniji (Izlake in Kisovec) nastaneta na ozemlju dekanije Zagorje.

Nov načrt dekanij iz leta 1887

Omenili smo že, da je 19. aprila 1887 ljubljanski škof Jakob Missia sestavil poseben načrt, ki naj bi omogočil dekanom premislek »pred Bogom«, kako naj bi uredili dekanijske meje.

Navedli bomo načrt brez pripomb.

- | | | |
|-------------------|------------------|-------------------|
| 1. Bela peč | Duplje | 11. Moravče |
| Rateče | Goriče | Brdo |
| Kranjska gora | Lom | Zlato polje |
| Dovje | 7. Stara Loka | Krašnja |
| Jesenice | Selca | Peče |
| Sv. Križ | Železniki | Blagovica |
| Koroška Bela | Sorica | Češnjice |
| 2. Bled | Zali log | Št. Ožbolt |
| Zasip | Št. Lenart | 12. Zagorje |
| Gorje | Dražgoše | Čemšenik |
| Koprivnik | Bukovščica | Št. Gotard |
| Bohinjska Bela | 8. Škofja Loka | Kolovrat |
| Bistrica | Poljane | Št. Lambert |
| Srednja vas | Trata | Sv. Gora |
| 3. Radovljica | Stara Oselica | Sv. Planina |
| Lesce | Leskovicca | 13. Lj.-stolnica |
| Breznica | Nova Oselica | Lj.-Sv. Peter |
| Begunje | Javorje | Lj.-Sv. Jakob |
| Kropa | Reteče | Lj.-Mar. ozn. |
| Kamna gorica | Lučine | Lj.-Trnovo |
| Dobrava | Sora | DM v Polju |
| Ovsiše | 9. Kamnik | Sostro |
| Mošnje | Komenda | Javor |
| Ljubno | Vodice | Rudnik |
| Leše | Spodnji Tuhinj | Ježica |
| 4. Kranj | Zgornji Tuhinj | 14. Št. Vid n/Lj. |
| Šmartin (Besnica) | Nevlje | Preska |
| Predoslje | Motnik | Šmartin p/Šg. |
| Naklo | Špitalič | Sv. Katarina |
| Podbrezje | Stranje | Dobrova |
| Mavčiče | Mekinje | Brezovica |
| Trstenik | Sela | Ig |
| Št. Jošt | Tunjice | Golo |
| 5. Šenčur | Gozd | Želimplje |
| Preddvor | Vranja peč | 15. Litija |
| Velesovo | 10. Mengeš | Hotič |
| Kokra | Dob | Sava |
| Št. Urška gora | Homec | Vače |
| Cerklje | Rova | Polšnik |
| Zapoge | Črnuče | Kresnice |
| Smlednik (Trboje) | Št. Jakob o/Savi | Prežganje |
| 6. Tržič | Ihan | Štanga |
| Križe | Sv. Helena | Janče |
| Kovor | Dol | Javorje |

16. Radeče
Svibno
Št. Jurij p/K.
Dobovec
Konjšica
Boštanj
Dole
17. Šmarje
Žalna
Št. Jurij
Polica
Kopanj
Lipoglav
18. Trebnje
Št. Lovrenc o/T.
Čatež
Ajdovec
Sela
19. Št. Rupert
Mokronog
Trebelno
Št. Janž
Tržišče
Mirna
Sv. Križ
20. Žužemberk
Dobrnič
Hinje
Ambrus
Šmihel p/Ž.
Zagradec
Topla Reber
21. Št. Vid
Višnja gora
Krka
Stična
Primskovo
22. Leskovec
Raka
Dolina
Čatež
Veliki trn
Cerklje
Studeneč
Bučka
23. Št. Jernej
Škocjan
Kostanjevica
Sv. Križ
Šmarjeta
Bela cerkev
Brusnice
24. Novo mesto
Šmihel
Mirna peč
Stopiče
Prečna
Št. Peter
Podgrad
25. Toplice
Črmošnjice

- Poljane
Vavta vas
Soteska
26. Semič
Črnomelj
Vinica
Dragatuš
Planina
Sinji vrh
27. Metlika
Podzemelj
Suhor
Radovica
Adlešiči
Preloka
28. Kočevje
Koprivnik
Stara cerkev
Stari log
Fara
Reka
Mozelj
Osilnica
Banja Loka
Borovec
Polom
Zdihovo
Spodnji log
Nemška Loka
Stari trg p/Poljanah

ali posebna dekanija:

- Stari trg p/Polj.
Sinji vrh
Nemška Loka
Spodnji log
29. Ribnica
Sodražica
Dolenja vas
Grčarice
Gotenica
Gora
Nova Štifta
30. Lašče
Dobropolje
Škocjan
Turjak
Struge
Rob
Sv. Gregor
31. Vrhnika
Polhov Gradec
Preserje
Horjul
Borovnica
Št. Jošt
Rakitna
Črni vrh n/P. G.
Zaplana

- Podlipa
Bevke
32. Logatec
Rovte
Hotedršica
Godovič
Zavratac
Sv. Trije kralji
Črni vrh n/Idr.
Planina
33. Idrija
Žiri
Spodnja Idrija
Vojsko
Ledine
Gore
34. Cerknica
Sv. Vid p/C.
Grahovo
Unec
Sv. Trojica
Begunje
35. Bloke
Stari trg pri Ložu
Babno polje
Loški potok
Draga
36. Postojna
Hrenovice
Senožeče
Slavina
Vreme
Št. Peter
Trnje
Ubeljsko
Matenja vas
Razdrto
Orehek
Studeno
37. Bistrica
Košana
Knežak
Prem
Zagorje
Nadanje selo
Harije
Suhorje
Postenje
38. Vipava
Št. Vid
Šturje
Goče
Col
Budanje
Vrhopolje
Podkraj
Planina
Vrabče
Slap
Ustje
Erzel

Vsekakor bi bilo zanimivo in poučno vedeti, kakšne so bile pripombe dekanov k temu novemu načrtu razmejitve dekanij. To je vprašanje, ki bi ga bilo vredno raziskati. Pri roki je le »mnenje« dekana v Trebnjem.

Takratni dekan v Trebnjem Matej Fröhlich je bil rojen 11. septembra 1828 v župniji Lozice, dekanija Vipava. Dne 30. julija 1854 je bil posvečen. Služboval je kot kaplan v Spodnji Idriji (1854—57) in v Stari Loki (1857—1865). Župnik je bil na Premu (1865—1870) in v Laščah (1870—1885). Po smrti dekana Janeza Kavčiča v Trebnjem († 4. 1. 1884) je bila župnija Trebnje razpisana v škofijskem listu 26. 1. 1885, izpraznjena župnija Lašče pa je bila razpisana 30. 10. 1885. Tako se je poleti 1885 priselil Fröhlich kot župnik in dekan v Trebnje. V Trebnjem je služboval do svoje smrti dne 1. 2. 1892.

Ko je bil razposlan novi načrt za razmejitev dekanij, je dekan Fröhlich že dopolnil 58. leto življenja. Poznal je v škofiji več ali manj šest dekanij: Vipava, Idrija, Loka, Bistrica (Trnovo), Ribnica, Trebnje. V načrtu je pri 14. dekaniji s svinčnikom napravil pokončno črto pri župnijah Ig, Golo, Želimlje. Pri 15. dekaniji je isto zaznamoval pri župnijah Sava in Vače. Pri 20. dekaniji je prečrtal s svinčnikom župnijo Dobrnič. Pri 24. dekaniji je s svinčnikom pripisal kot osmo župnijo Vavta vas. Popolnoma je s svinčnikom črtal 25. dekanijo. K 26. dekaniji je na sedmo mesto s svinčnikom pripisal župnijo Črmošnjice. Mogoče pa je, da pokončna črta pri 15. dekaniji velja tudi za župnijo Hotič.

Le bežen pogled v načrt nam pove, da je načrt nastal za mizo ali pa avtor načrta ni zadosti poznal ozemlje škofije. Najlepše to opazimo pri 18. in 20. dekaniji. Župnija Ajdovec je uvrščena v skupino župnij Trebnje, Št. Lovrenc, Čatež pod Zaplazom in Sela-Šumberk. Župnija Dobrnič pa je uvrščena v skupino župnij Žužemberk, Hinje, Ambrus, Šmihel pri Žužemberku, Zagradec in Topla Reber. Nedvomno sodi Dobrnič bolj k Trebnjemu in Ajdovec bolj k Žužemberku.

STAROST ŽUPNIJ V SEDANJIH DEKANIJAH

Letopis iz leta 1935 ima v zadnjem delu zelo lep pregled župnij po njihovi starosti. Razpredelnica prinaša še nekatere zanimive podatke. Če pa te podatke o starosti župnij primerjamo s podatki, ki jih dobimo od leta 1788 v letopisih, vidimo, da se podatki ne ujemajo v celoti.

Kar precej je takšnih župnij, ki se pojavijo v letopisih kot župnije že leta 1788 ali 1793, pa pozneje ta naziv izgube in ga šele čez leta spet »pridobijo«. Med take župnije sodijo: Križe, Podbrezje, Preddvor, v neki meri Škofja Loka, Brezovica, Ježica; pri drugih se podatki v letopisu iz leta 1935 in v ostalih letopisih razlikujejo.

Tukaj hočemo prikazati, kdaj so se v letopisih posamezne župnije za stalno pojavile z nazivom »župnija«. Ta pregled bomo prikazali v okviru današnjih dekanijskih meja. Tako bomo lažje presodili, kako se je skozi desetletja pastoralno delo urejevalo in krepilo. Začnemo z letom 1788 ali 1793.

LJUBLJANA-MESTO

Od vsega začetka: Sv. Nikolaj, Sv. Peter, Sv. Jakob, Marijino oznanjenje, Trnovo, Št. Vid, DM v Polju.

Pozneje: Ježica 1837, Črnuče 1863, Rudnik 1876, Vič 25. 10. 1908, Šiška 12. 7. 1928, Bežigrad 1. 1. 1934, Moste 1. 1. 1938, Rakovnik 1. 6. 1956, Kodeljevo 1. 7. 1960, Koseze 30. 7. 1961, Dravljje 30. 7. 1961, Štepanja vas 1. 1. 1962, Sv. Križ 1. 1. 1965, Sv. Trojica 19. 3. 1966.

LJUBLJANA-OKOLICA

Leta 1788 ali 1793: Sora, Preska, Polhov Gradec, Dobrova, Ig, Dol, Šmartin pod Šmarno goro.

Leta 1863: Brezovica in Sostro.

Leta 1876: Sv. Katarina, Želimplje, Golo, Javor, Sv. Helena in Sv. Jakob.

Leta 1905: Tomišelj.

RADOVLJICA

Leta 1788 ali 1793: Kranjska gora, Dovje, Jesenice, Rodine (od 1822 Breznica), Begunje, Lesce, Radovljica, Mošnje, Ljubno, Kropa, Bled, Gorje, Zasip, Boh. Bistrica, Srednja vas.

Že leta 1852: Dobrava.

Leta 1863: Leše, Kamna gorica, Ovsiše.

Leta 1876: Rateče, Koroška Bela, Bohinjska Bela in Koprivnik.

Leta 1900: Sv. Križ; leta 1902 pa Ribno.

KRANJ

Leta 1788 ali 1793: Tržič, Kovor, Naklo, Velesovo, Cerklje, Šenčur, Predoslje, Kranj, Šmartin pri Kranju in Smednik. Sem sodita tudi obe župniji na Jezerskem.

Pozneje: Preddvor 1837, Podbrezje 1854, Križe 1855; leta 1876 pa Duplje, Goriče, Trstenik, Kokra, Mavčiče, Zapoge in Št. Urška gora.

Po letu 1900: Besnica 1908, Lom 1912, Trboje 1913. Kranj-Primskovo postane župnija 7. 6. 1965.

ŠKOFJA LOKA

Leta 1788 ali 1793: Zali log, Železniki, Selca, Stara Loka, Poljane, Gorenja vas (prej Trata) in Žiri.

Od leta 1817 naprej se Škofja Loka šele stalno navaja kot župnija.

Leta 1863: Sorica, Leskovicica, Nova Oselica in Stara Oselica.

Leta 1876: Dražgoše, Bukovščica, Sv. Lenart, Reteče, Javorje, Lučine in Črni vrh.

Leta 1899: Žabnica.

Davča postane župnija 31. 5. 1968.

KAMNIK

Leta 1788 ali 1793: Zgornji Tuhinj, Šmartin v Tuhinju, Nevlje, Kamnik, Komenda, Vodice, Mengeš, Dob in Ihan. Sem spada tudi Motnik, ki pa se pojavi v letopisih šele leta 1834, ko pride iz sedanje mariborske v ljubljansko škofijo.

Leta 1855: Špitalič.

Leta 1876: Vranja peč, Sela, Gozd, Stranje, Homec, Rova, Mekinje in Tunjice.

Domžale postanejo župnija 25. 9. 1908.

MORAVČE

Leta 1788 ali 1793: Vače, Moravče, Brdo in Krašnja.

Leta 1863: Peče.

Leta 1876: Zlato polje, Blagovica, Češnjice in Št. Ožbalt.

LITIJA

Leta 1788 ali 1793: Šmartno pri Litiji in Polšnik.

Leta 1831: Sava.

Leta 1863: Prežganje, Kresnice, Primskovo in Dole.

Leta 1876: Štanga, Janče, Hotič, Javorje in Sv. Gora.

Litija postane župnija 1. 5. 1936.

ZAGORJE

Leta 1788 ali 1793: Čemšenik, Kolovrat, Zagorje, Št. Jurij pod Kumom, Svibno in Radeče.

Leta 1851: Št. Gotard, leta 1863 Št. Lambert in Dobovec, leta 1900 pa Sv. Planina.

Novoustanovljeni župniji pa sta Izlake 1. 8. 1965 in Kisovec 31. decembra 1967.

VRHNIKA

Leta 1788 ali 1793: Preserje, Horjul in Vrhnika.

Leta 1863: Rakitna, Borovnica, Št. Jošt, Gorenji Logatec, Hotedršica in Rovte.

Leta 1876: Podlipa, Zaplana in Sv. Trije Kralji.

Leta 1910: Dolenji Logatec.

CERKNICA

Leta 1788 ali 1793: Cerknica, Bloke in Lož (od 1831 se imenuje Stari trg).

Leta 1851: Planina, 1863 pa Sv. Vid (spčetka in danes Žilce), 1871 Grahovo.

Leta 1876: Unec, Babno polje in Sv. Trojica (nekdanj in danes Šivče).

Leta 1906: Begunje.

Nova župnija Rakek je ustanovljena 1. 1. 1940.

RIBNICA

Leta 1788 ali 1793: Ribnica, Turjak, Škocjan pri Turjaku in Dobropolje.

Leta 1831: Dolenja vas, leta 1862 pa Draga.

Od 1863: Sodražica, Velike Lašče, Struge in Loški potok.

Leta 1876: Grčarice, Sv. Gregor in Rob.

Leta 1900: Velike Poljane, leta 1910 pa Gora.

KOČEVJE

Leta 1788 ali 1793: Stari log, Osilnica, Fara, Koprivnik, Mozelj, Kočevska Reka, Kočevje in Stara cerkev.

Leta 1876: Topla Reber, Spodnji log, Polom, Nemška Loka, Borovec, Banja Loka in Gotenica.

VIŠNJA GORA

Leta 1788 ali 1793: Šmarje, Višnja gora, Stična in Št. Vid.

Leta 1863: Lipoglav, leta 1876 pa župnije: Št. Jurij, Kopanj, Polica in Žalna.

Nova župnija Grosuplje je ustanovljena 30. 8. 1964.

ŽUŽEMBERK

Leta 1788 ali 1793: Krka, Žužemberk, Dobrnič.

Leta 1863: Ambrus in Hinje, leta 1876 pa še Zagradec, Šmihel, Sela pri Šumberku in Ajdovec.

TREBNJE

Leta 1788 ali 1793: Trebnje, Trebelno, Mokronog, Št. Rupert in Boštanj.

Leta 1863: Sv. Križ, Št. Lovrenc, Mirna, Št. Janž in Tržišče, leta 1876 pa še Čatež pod Zaplazom.

LESKOVEC

Leta 1788 ali 1793: Škocjan, Raka, Sv. Duh (Veliki trn), Leskovec, Št. Jernej, Kostanjevica, Sv. Križ, Čatež ob Savi in Velika Dolina.

Leta 1863: Studenec in Cerklje ob Krki, 1876 Bučka, 1895 Krško.

NOVO MESTO

Leta 1788 ali 1793: Šmarjeta, Bela cerkev, Stopiče, Novo mesto, Šmihel, Mirna peč, Soteska, (Dolenjske) Toplice in Črmošnjice.

Leta 1863: Št. Peter pri Novem mestu, Prečna in Vavta vas.

Leta 1876: Brusnice, Podgrad in Poljane pri Toplicah.

V Novem mestu je ustanovljena nova župnija Sv. Lenarta 10. 9. 1967.

ČRNOMELJ

Leta 1788 ali 1793: Semič, Adlešiči, Vinica, Podzemelj, Črnomelj, Metlika, Poljane pri Starem trgu (pozneje Stari trg ob Kolpi).

Leta 1856: Dragatuš in Suhor, 1863: Sinji vrh, 1876: Planina pri Črnomlju, Preloka in Radovica.

Skupno je bilo ustanovljenih župnij v času:

do 1788 ali 1793	125	43,3	%
od 1794—1862	14	4,7	%
leta 1863	42	14,5	%
v letih 1875 in 1876	75	26,0	%
od 1877—1900	5	1,75	%
od 1901—1914	10	3,5	%
od 1919—1940	5	1,75	%
po 1945	13	4,5	%
skupaj	289	100,0	%

Če si nekoliko podrobneje ogledamo seznam »nastajanja« župnij, ugotovimo, da je bilo pred letom 1862 ustanovljenih le malo takšnih župnij, ki so danes nadškofiji »v breme«. Največ takšnih župnij je prineslo ustanavljanje za leto 1863 ter 1875 in 1876. Po letu 1877 je bilo ustanovljenih še 38 župnij, a med njimi še vedno nekako ena petina takšnih, ki bi po številu prebivalcev ne potrebovale tolikšne samostojnosti; lahko pa drugi kriteriji opravičujejo obstoj teh župnij (npr. Sv. Križ nad Jesenicami, Velike Poljane pri Ribnici, Sv. Planina nad Zagorjem, Lom nad Trzičem, Gora nad Sodražico, Davča, Trboje, Ribno).



Razprava hoče biti prispevek k boljšemu poznanju preteklosti. Ne pastoralna sociologija ne praktično delo dušnega pastirja ne more iskati primernih poti za bodočnost, ako se v mnogočem zadostno ne seznanj s preteklostjo.

Predvsem nas seznam »nastajanja« samostojnih župnij opozori, da prav do leta 1900 nove župnije niso nastajale načrtno. Šele leto 1908 je tista meja, ki upošteva že sodobnejši razvoj krajev, saj nastaneta novi župniji na Viču v Ljubljani in v Domžalah. Po letu 1908 nastajajo res važne župnije, če prezremo nekatere med njimi (npr. Gora nad Sodražico 1910, Lom 1912, Trboje 1913, Davča 1968).

Tudi nas razprava opozori na dejstvo, da bo treba precejšnje število obstoječih manjših župnij vključiti v pastorec tako, da jih kot pastoralne centre oskrbujejo redno od drugod, čeprav pravno ohranijo značaj samostojne župnije. Iskati bo pa tudi treba novih dekanijskih mejah, ki jih narekuje naš čas glede na bodočnost. Te meje bo pa treba določiti prospektivno, če nočemo cepetati še naprej kar na enem mestu.

P R E G L E D I

Premik prebivalstva v Sloveniji v letih 1947 do 1968

Statistični pregled premika prebivalstva po občinah nam daje lep vpogled v tisto pastoralno problematiko, ki je močno povezana z migracijo prebivalstva.

V tabeli bomo prikazali, za kakšen odstotek je posamezna občina v zadnjih 20 letih uresničila celotni porast prebivalstva, ki ga ugotavljamo v Sloveniji. Vsekakor na ta porast ne vpliva samo naravni prirastek, ki ga označuje številčna razlika med živorojenimi in umrlimi, ampak tudi doseljevanje prebivalcev iz drugih republik.

V tabeli je število prebivalstva v Sloveniji za leto 1968 označeno s 100 %. Številu prebivalstva v letu 1948 ustreza indeks 84,66 %. Občine, katerih odstotek leži pod 84,66 %, so po številu prebivalstva upadle. Tiste občine, katerih odstotek leži med 84,66 % in 100,00 %, so po številu prebivalstva bolj ali manj narasle oziroma celo dosegle poprečni porast prebivalstva v Sloveniji. Tiste občine pa, ki so uresničile nad 100,00 % porast prebivalstva, je treba šteti med občine, ki se v različnih smereh razvijajo in prav zato skrivajo v sebi komponente sodobnejše pastoralne problematike.

Vedeti pa je treba, da tudi tiste občine, ki po številu prebivalstva upadajo ali le rahlo naraščajo, poznajo posebna središča, kjer se prebivalstvo »kopiči«, in predele, kjer se prebivalstvo bolj ali manj močno odseljuje.

Sele skromen vpogled v to problematiko nam daje slutiti, da potrebujemo za načrtno pastoralno delo v bližnji bodočnosti temeljitejše študije tudi na tem področju. Študije morajo osvetliti celoten položaj v Sloveniji in potem preiti k raziskovanju posameznih področij.

V tabeli bomo navajali občine v tistem stolpcu, ki jih uvršča v ozemlje posamezne škofije, zraven pa bomo s puščico nakazali, katero občino škofijska meja deli.

Koper	Ljubljana	Maribor
	Lj.-Bežigrad 197,3 %/o	
	Ljubljana-Šiška 164,6 %/o	
	Lj.-Moste-Polje 140,8 %/o	Velenje 142,8 %/o
		Ravne na K. 124,0 %/o
		Celje 120,6 %/o
	Kranj 117,2 %/o	Maribor 117,0 %/o
	Domžale 113,8 %/o	
	Kočevje 113,6 %/o	
	Jesenice 113,4 %/o	
	Lj.-Vič-Rudnik 113,0 %/o	
	Vrhnika 109,7 %/o	
	Kamnik 108,8 %/o	
	* ←	Horastnik 107,0 %/o
	Radovljica 105,7 %/o	
	Zagorje ob Savi 102,6 %/o	
	Trzič 102,0 %/o	
	* ←	Dravograd 100,8 %/o
		Trbovlje 100,5 %/o
		Slovenj Gradec 100,2 %/o

Koper		Ljubljana		Maribor	
		Škofja Loka	97,9 ‰		
		*	←	Zalec	97,6 ‰
Nova Gorica	97,4 ‰	Logatec	96,6 ‰	Sl. Bistrica	96,2 ‰
*	←			Radlje o/Dr.	96,0 ‰
		Novo mesto	94,5 ‰	Sl. Konjice	94,2 ‰
Koper	94,2 ‰	Lj.-Center	94,0 ‰	Ptuj	92,3 ‰
Postojna	90,7 ‰	→ *			
		Črnomelj	89,3 ‰		
		Litija	88,6 ‰		
		Grosuplje	88,5 ‰		
Izola	88,2 ‰	*	←	Laško	88,0 ‰
		*	←	Brežice	87,6 ‰
		Ribnica	87,0 ‰	Ljutomer	86,6 ‰
Idrija	85,3 ‰	→ *			
		Cerknica	85,0 ‰		
		Krško	84,9 ‰	→ *	
Piran	84,8 ‰	*	←	Sevnica	84,0 ‰
Ajdovščina	84,6 ‰			Murska Sobota	83,6 ‰
		Metlika	83,5 ‰	Gornja Radgona	83,1 ‰
				Mozirje	83,0 ‰
				Šentjur p/C.	81,2 ‰
				Lenart	80,7 ‰
				Šmarje p/Jel.	80,4 ‰
Sežana	79,8 ‰			Ormož	79,7 ‰
Tolmin	78,1 ‰	Trebnje	76,7 ‰	Lendava	77,8 ‰
Il. Bistrica	76,0 ‰				

V dva večja dela deli škofijska meja občine Laško, Brežice, Krško in Sevnica. Nekaj manjši del prebivalstva pripada ljubljanski nadškofiji v občinah Trbovlje, Hrastnik in predvsem Zalec (le 4 hiše). Na meji med Ljubljano in Koprom sega občina Idrija in Postojna nekaj na ozemlje ljubljanske nadškofije, občina Logatec pa na ozemlje Kopra.

Prebivalstvo je v Sloveniji v teh 20 letih naraslo za 18,11 ‰. V ljubljanski nadškofiji znaša porast okrog 25 ‰, v mariborski škofiji okrog 17 ‰, v koprski administraturi je prebivalstvo naraslo samo za 2,04 ‰.

Seveda je ta preliv prebivalstva potekal v teh 20 letih dokaj različno. Edini občini v Sloveniji, ki od vsega začetka zaznamujeta nenehno upadanje prebivalstva, sta občini Trebnje in Sežana. Od leta 1953 naprej se pa tema občinama začnejo pridruževati tudi druge: Tolmin, Šentjur pri Celju, Ormož, Lendava. Večje število občin pa v naraščanju in upadanju prebivalstva ne-prestano niha okrog svojega prvotnega izhodišča.

V slovenskem merilu opazamo torej »kopičenje« prebivalstva v Ljubljani in od Ljubljane v smeri proti Vrhniki (celo do Logatca) ter v ravninski del Gorenjske proti Kamniku, Škofji Loki, Kranju, Trzinu in Jesenicam. V ljubljanski nadškofiji pomembneje naraščata še Zagorje in Kočevje, nekoliko pa

Novo mesto. V mariborski škofiji se razen Celja in Maribora močneje razvijajo Velenje, Ravne na Koroškem, Slovenj Gradec, Dravograd, Hrastnik in Trbovlje; manjši razvoj zaznamujejo Žalec, Radlje ob Dravi, Slovenska Bistrica in Slovenske Konjice ter Ptuj. Predvsem vzhodni predeli škofije in Gornja Savinjska dolina pa izgublajo prebivalstvo. Pomembnejši središči na Primorskem postajata samo Nova Gorica in Koper; vsi ostali predeli prebivalstvo izgubljajo.

Rafael Lešnik

Papeževe izjave in vest

V zvezi z vprašanji okoli okrožnice »Humanae vitae« papeža Pavla VI. se danes večkrat srečamo z razpravljanjem o odnosu vesti do izjav cerkvenega učiteljstva, posebej tistega, ki ga izvršuje papež kot glava¹ svetovnega kolegija škofov. Ne da bi se hotel količkaj vtikati v spore, ki se nanašajo na nekatere točke te okrožnice in na njeno praktično aplikacijo na posameznikovo vest, naj navedem nekatere misli, ki jih je o vesti v njenem odnosu do papeževe oblasti glede versko-nravnega nauka in cerkvene discipline izrazil kardinal J. H. Newman že pred skoraj 100 leti. Morda bo to komu koristilo že zaradi tega, da ne bodo nove težnje in novi poudarki v življenju Cerkve in v njeni teologiji ustvarjali v njem vtis nečesa, kar je tuje zdravi kontinuiteti med njeno sedanostjo in preteklostjo. Če je tukaj spet omenjena kontinuiteta med sedanostjo in preteklostjo, naj nihče ne misli, da se s tem potegujemo za morečo statiko in za trmoglavo in slepo ostajanje pri starem. Ravno nasprotno! Zavest, da se nismo odtrgali od hranilnih korenin Cerkve preteklosti, nam omogoča, da pogumno gledamo v obraz sedanosti in prihodnosti; pa ne le gledamo, marveč tudi uresničujemo tisto, k čemur nas prebuja Kristusov Duh, ki je duša Cerkve in njena življenjska moč.

Za Newmana je že tudi drugače znano, kako močno je poudarjal pomen vesti. Tako je vest njemu najjasnejša pot do prepričanja o bivanju osebnega Boga. Notranje izkustvo, dejstvo vesti, pravi, je nekaj tako močnega in je takšnega značaja, da moramo na temelju tega dejstva priti do prepričanja: dvomiti bi morali o samem sebi, če bi dvomili o Bogu; ne bi mogli umeti svojega lastnega obstajanja, če bi zanikali božje bitje. Vest ni osnovana sama v sebi, temveč razodeva višjo moč, kar se javlja zlasti v zavesti dolžnosti in odgovornosti. Če smo odgovorni, smo nekomu odgovorni. Vest ni le čustvo ali mnenje in tudi ne naša volja, temveč pravi zakon, glas bitja, ki ima oblast nad nami, ki ne umolkne, tudi če smo nepokorni.²

Leta 1874 je znani angleški državnik Gladstone v parlamentu ostro napadel katoliško Cerkev in katoličane, češ da so zaradi papeževe nezmotljivosti, izrečene na tedanjem vatikanskem koncilu, postali nekakšni papeževi sužnji in da zaradi tega sploh ne morejo biti iskreni državljani angleškega imperija. J. H. Newman se je čutil dolžnega, da odgovori na napad, ki je utegnil prinesiti katoličanom bridke dneve in veliko škodo razvoju katoliške Cerkve v vseh angleških deželah.³

¹ O papežu pravimo, da je »glava« zbora škofov zato, ker hočemo s to besedo opozoriti na organsko povezanost škofovskega zbora; ne gre torej le za pravne odnose. Obenem nam izraz »glava« pove da je papež kot naslednik sv. Petra na neki način nadrejen vsem ostalim škofom sveta, ne da bi se dalo to razmerje dobro izraziti s pojmi, ki so vzeti iz običajnega sociološkega slovarja. Prim. 2 Vat. C 22 in k temu opombe koncilске teološke komisije k »Schema constitutionis De Ecclesia«, Typis polygl. Vaticanis 1964, 87–93. Tu je tudi izrecno povedano, da je Kristus »glava« celotne Cerkve v popolnoma drugačnem pomenu, kakor pa je papež »glava« zbora škofov.

² Prim. A. Ušeničnik, Izbrani spisi, 9. zv. 142.

³ Zaradi lažje dostopnosti pri nas navajam omenjeno Newmanovo delo iz Karrerjevega prevoda v knjigi Kardinal J. H. Newman, Die Kirche, übersetzt von O. Karrer, Einsiedeln-Köln, I. Bd. 1945 406–414 (okr. Kirche I).

Newmanov odgovor vsebuje 5 točk. Prve štiri točke samo kratko omenimo. V prvi poudarja Newman, da je treba razlikovati papeštvo samo na sebi in njegovo zgodovinsko uveljavljanje. V drugi točki pokaže na dejstva, iz katerih je mogoče spoznati, kako blagodejna je bila vloga papeštva v zgodovini, naj bo še tako resnično, da je bilo kdaj v zgodovini uveljavljanje papeštva vse premalo skladno s Kristusovo voljo. Na tretjem mestu pojasnjuje Newman, v katerih stvareh ima papež pravico obvezovati katoličane, in pokaže, kako veliko je tukaj krivega podtikanja o »suženjski« pokorščini papežu. Četrta točka govori o odnosu med državno in cerkveno oblastjo ter o poslušnosti, kakršno je vernik dolžan izkazovati eni ali drugi, kadar prideta v resnično ali pa samo navidezno nasprotje. Peta točka pa govori posebej o odnosu med »papežev avtoriteto in osebno vestjo«. Ob tej točki se nekoliko ustavimo.

Newman poudarja, da je vest izraz božje postave in da more od človeka vedno zahtevati pokorščino. »Zato nikoli ni dovoljeno ravnati zoper vest, in sicer je to nauk 4. lateranskega koncila: ‚Vse, kar ni iz prepričanja je greh...‘⁴

Nato Newman podrobneje določa, kaj je vest, ker ve, da bi mogel kdo imeti za vest tisto, kar je v resnici nekaj drugega kakor vest:

»Vest ni ne daljnovidno iskanje samega sebe ne želja, da bi bil človek sam s seboj v soglasju, marveč je oznanilo o Tistem, ki nam govori skozi zastor narave kakor tudi v milosti skozi zastor in nas poučuje ter vodi po svojih zastopstvih. Vest je najprvotnejši Kristusov namestnik, prerok v svojih razjasnilih, gospodovavec v svoji odločnosti, duhovnik v svojem blagoslavljanju in v svojih prekletstvih, in celo ako bi moglo prenehati večno duhovništvo v Cerkvi, bi še ostalo to duhovniško počelo in bi uveljavljalo svoj vpliv... Toliko za filozofe. Sedaj poglejmo, kakšna je današnja predstava o vesti v duhovnem življenju ljudstva. Vest med ljudstvom prav tako malo kakor med izobraženstvom ohranja stari, resnični, katoliški pomen besede. Tudi tu leži ideja ali predstava vesti kot npravnega gospodarja in voditelja visoko nad uporabo besede, naj jo še toliko in še s takim poudarkom uporabljajo. Ako se ljudje sklicujejo na pravico ‚vesti‘, sploh ne mislijo na pravice Stvarnika ne na vezanost stvari nasproti Njemu v njenem mišljenju in delovanju; mislijo namreč na pravico misliti, govoriti, pisati, delati, kakor ugaja njihovi sodbi ali samovolji, ne da bi sploh mislili na Boga...; v mislih imajo ‚pravico, da odločajo sami o sebi‘.«

Potem Newman preide posebej na odnos papeževih izjav do vesti. In pravi: »Ako bi papež govoril zoper vest v pravem pomenu besede, bi napravil samomor; odtegnil bi samemu sebi tla pod nogami. Saj njegova služba obstaja prav v oznanjevanju npravnne postave z namenom, da bi gojil in krepil tisto ‚luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, kateri pride na ta svet‘ (Jan 1, 9). Na postavi vesti in na njeni svetosti temelji papeževa duhovna avtoriteta in njegova dejanska moč... Potegovanje za npravnstveno postavo in za postavo vesti je temelj njegovega obstoja, in zgodovinsko dejstvo njegovega poslanstva je odgovor na tožbe ljudi, ki občutijo nezadostnost naravne luči — kakor je nasprotno nezadostnost te luči opravičilo za njegovo službo... Cerkev, papež, hierarhija pomenijo v božjem načrtu izpolnitev nujne potrebe. Naj bodo utemeljitve in nauki naravne religije še tako trdni, ako se obračajo na globoke, resne duhove — vendar potrebuje naravna religija, da more človeštvu v celoti govoriti učinkovito in si pridobiti poslušnost sveta, podpore in dopolnitve po razodetju...«⁵

⁴ Kirche I, 412; Newman tukaj navaja iz Goussetove Moralke; 4. lateranski koncil je l. 1215 to določil v svojih »Constitutiones« n. 41, glej: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Centro di Documentazione, Herder, Basel itd. 1962, 229.

⁵ To misel Newman tudi sicer pogosto ponavlja in se pri tem opira na zgodovinska dejstva, ki so mu bila zelo dobro poznana; prim. Mix. congr. 13, v: Kirche I, 138 sl.

In kako je s pokorščino papeževim določbam, če kak vernik po vesti sodi, da se kaka določba ne sklada docela z glasom njegove vesti? Newman odgovarja: »Vest je praktično vodilo, in zato je spor med njo in papeževo avtoriteto samo toliko mogoč, kolikor papež izda zakone ali posamezna navodila in podobno. Toda papež ne v svojih zakonih ne v svojih smernicah ne v svojih političnih aktih ne v svoji upravi ne v svojih disciplinarnih naredbah ni nezmotljiv. Naj bo dostavljena pripomba, da vatikanski koncil tukaj ni nič spremenil v primerjavi s prejšnjim stanjem... Ali je bil npr. sv. Peter pri tistem dogodku v Antiohiji nezmotljiv, ko se mu je sv. Pavel v obraz postavil po robu? (Gal 2, 14). Ali je bil sv. Viktor nezmotljiv, ko je azijske Cerkve izločil iz svojega občestva...? Ali Sikst V., ko je blagoslovil armado, ali Urban VIII., ki je nastopil zoper Galilea? Noben katoličan nikjer ne trdi, da so bili papeži v takih aktih nezmotljivi. Ker bi torej le nezmotljivost mogla postaviti zapah ravnanju po vesti in ker papež ni nezmotljiv v rečeh, v katerih ima vest najvišjo avtoriteto (namreč v aplikaciji nraavnih načel na kokretna posamezna vprašanja), zato ni mogoče med vest in papeža vrniti nikake slepe ključavnice.«

»Seveda pa moram,« govori dalje Newman, »ponoviti, da me ne bodo ljudje napak razumeli: ako govorim o vesti, potem mislim na vest, ki se po pravici tako imenuje. Če je v danem primeru upravičeno, postaviti se v nasprotje do najvišje, dasi ne nezmotljive papeževe avtoritete, kakor je bilo zgoraj rečeno, potem mora to biti nekaj več kakor pa tista bedna ponaredba, ki kroži danes okoli pod imenom vest. Ako naj jo v posebnem primeru pojmuemo kot svetega, suverenega svaritelja, potem mora odločitev, če naj velja več kakor papežev glas, potekati iz resnega razmišljanja, molitve in iz vseh tistih sredstev, ki so pripravna, da stvari, za katero gre, vodijo do pravilne sodbe. — Tudi je pokorščina do papeža, kakor navadno pravijo, ‚v stanju posestne pravice‘, tj. breme dokazovanja leži na strani vesti... Vnaprej je že iz občutja vdane zvestobe stroga dolžnost posameznika, da ima papeža za takega, na čigar strani je pravica, in da v skladu s tem tudi ravna; premagati mora tistega nizkega, neplemenitega, navadnega duha svoje narave, ki se že ob prvi govorici o povelju postavi zoper tistega predstojnika in postavlja vprašanja, ali avtoriteta ne prestopa svoje pravice; in ne sme v praktičnih vprašanjih morale imeti že vnaprej svojega veselja nad tem, da začenja z dvomi. Nikake samovoljne odločitve ne sme prinesiti s seboj, hoteč uporabljati ‚pravico‘, da bo mislil, govoril ali delal, kar koli se mu zljubi...«

Če bi se ljudje držali, pravi Newman, »tega nujno potrebnega pravila, bi prišlo zelo redko do medsebojnih nasprotij med avtoriteto papeža in avtoriteto vesti. Z druge strani imamo v dejstvu, da je končno v izrednih primerih vest vsakega posameznika svobodna, varstvo in gotovost, če bi kaj takega sploh bilo potrebno... gotovost, da nikoli noben papež ne bo mogel za svoje lastne namene ljudem ustvarjati napačno vest.«⁶

Sicer pa je Newman tukaj glede pomena papeževih izjav za Cerkev izrazil isto mnenje, kakršnega je izrazil že nekako 30 let prej v knjigi, s katero je napravil nekaj obračun s svojim prejšnjim anglikanstvom in se pripravil na neposredni korak v katoliško Cerkev: »Če naj krščanstvo sestavlja eno družbo, potem mu je ena glava nekaj bistvenega; to je vsaj izkušnja 18 stoletij. Kakor je Cerkev rasla in dobivala obliko, tako se je razvijala tudi papeževa oblast; in kjer koli so se odrekli papežu, je bila posledica tega propad in razcep. Ne poznamo nobenega drugega načina, kako ohraniti ‚sacramentum unitatis‘, kakor da obstoji neko središče edinosti. Nestorijanci so imeli svojega poglavarja z imenom ‚catholicus‘, pruski luteranci svojega generalnega superintendenta; celo ‚independenti‘, menim, so imeli pri svojih misijonih nadziralca;

⁶ Kirche I 414.

anglikanska Cerkev nudi upoštevanja vredni nazorni pouk... Tako mora biti; nobena Cerkev ne more izhajati brez svojega papeža... In kot odgovor na ta vnaprejšnja pričakovanja naletimo v sv. pismu na določene napovedi, ki so bolj ali manj temne in ki potrebujejo komentarja; in papeški sedež se sklicuje nanje v tem smislu, da najdejo te napovedi v papeškem sedežu svojo izpolnitev. Takšne so besede: 'Ti si Peter...' (Mt 16, 18). In zopet: 'Pasí moja jagnjeta...' (Jan 21, 16. 17).⁷

Do takšnega trdnega prepričanja se je dokopal mož, ki je že od mladosti nosil v sebi predsodek, da je »papež antikrist«. Ta predsodek je izginil šele po dolgotrajnem študiju zgodovine, najbrž pa še bolj po dolgotrajnem življenju molitve in iskrene odprtosti za nadnaravno božjo luč, ki je dovolj mogočna, da prežene tudi najglobljo temo.

Anton Strle

Knjiga o svobodi vesti

»Gewissensfreiheit« (A. Suštar, **Gewissensfreiheit**, Einsiedeln [Benziger] 1967, 77 str.) je delo našega rojaka Alojza Suštara, škofovega vikarja in profesorja moralke v Churu. Suštar si je začel na moralnoteološkem področju ustvarjati ime že s svojo disertacijo »De caritate apud S. Joannem«, ki jo je pred dvema desetletjema branil na Gregorijani.

V prvem poglavju »Svobode vesti« pisatelj ugotavlja, da današnji človek vest bolj vrednoti kot prejšnji. Vlogo vesti močno poudarja tudi 2. vatikanski cerkveni zbor posebno v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu in v izjavi o verski svobodi. Razloge za večje vrednotenje vesti vidi avtor v povečani samosvesti današnjega človeka, v njegovem bolj diferenciranem in zamotanem duševnem življenju, v njegovi zavesti zgodovinskosti, v novih družbenih strukturah in v novih spoznanjih o moralnih dejanjih. Današnje poudarjanje vesti ni samo neka moda ali težnja k moralnemu subjektivizmu, ampak mnogo bolj zahteva nove osmislitve bistva npravnega življenja, človekovega dostojanstva in njegovih etičnih nalog. Zrela, svobodna in odrasla vest torej ne bi smela biti nekaj sprašljivega in sumljivega, ampak nekaj, kar je edino resnično, pravilno in brez česar ni moralnega in verskega življenja.

Drugo poglavje obravnava odnos med svobodo in vestjo. V vesti se človek zave svoje svobode in razpolaganja s samim seboj, prav tako pa svoje vezanosti na božji zakon, zave se svoje odgovornosti. V vesti se človek srečuje z Bogom. Vest ni neki pasiven sprejemnik zakonov, pač pa je »sposobnost za ustvarjalen odgovor in za uresničenje dobrega« (str. 18). Ker je vest središče osebne bitnosti, zato je odločitev vesti nekaj neponovljivega in nenadomestljivega. Svoboda je torej najbistvenejši pogoj za pristno delovanje vesti. Svoboda vesti pa je nujna tudi zato, ker je vest postavljena pred različne možnosti izvršitve moralne dobrine in mora med temi možnostmi izbirati.

V naslednjem poglavju pisatelj odgovarja na vprašanja, kaj je svoboda vesti. Pojem te svobode pojasnjuje z naukom sv. pisma, očetov, sholastikov in cerkvenega učiteljstva. Svoboda vesti obstaja najprej takrat, ko vesti nihče ne ovira pri delovanju po njeni notranji zakonitosti. K tej svobodi spada svobodna informacija o npravnih normah in o celotni človeški situaciji, na katero mora vest nanašati moralno normo. Kdor bi zanemarjal oblikovanje lastne vesti, bi

⁷ J. H. Newman, An essay on the development of christian doctrine, Ed. Longmans, London 1914, 8. pogl. št. 8.

svoji vesti kratil svobodo. Isto bi storil, kdor bi vesti bližnjega pretirano vsiljeval zunanji zakon; saj je le-ta zaradi človeka in ni človek zaradi zakona. »Svobode, kolikor je mogoče, vezanosti le toliko, kolikor je potrebno« (36).

Svoboda vesti pa ni svoboda od нравnih norm. Svoboda vesti ni človekova samovolja. Vest ni avtonomno oblastvo, ampak je »normirana norma«, je podrejena moralnim zapovedim, božji volji. Norma in vest sta vedno naravnani druga na drugo, sta komplementarni dejstvi. Zapoved je brez vesti nesmiselna, vest brez zapovedi pa je brez vsebine in usmerjenosti. Vest je merilo za konkretno obveznost norme. Norma pa je le toliko obvezna, kolikor jo vest more dojeti. Sklicevanje na vest je torej edina pot, da človeka navajamo k moralnemu delovanju.

Svoboda vesti je potem v dopustitvi, da posameznik živi po prepričanju svoje vesti. Človek namreč samo v vesti dojame, kaj je zanj moralno dobro, kaj slabo, kaj zapovedano, kaj prepovedano. Kdor bi nekoga silil, da ravna proti svoji vesti, bi ga silil k slabemu. Pravica do svobode vesti ni utemeljena s pravilnostjo posameznih dejanj, ampak z dostojanstvom človeške osebe. Tudi s prepričano zmotno vestjo izkazuje človek Bogu pokorščino.

Svoboda vesti je dalje v pravici, da človek individualno uresničuje dobro, saj pride enkratnost in nenadomestljivost osebe do izraza ravno v odločitvi vesti. Človekovo posebnost pri konkretnih odločitvah je treba spoštovati. Napačno bi svobodo vesti tisti, ki bi od nekoga zahteval, da šablonsko in uniformirano izpolnjuje splošne zakone, ter se ne bi oziral na njegovo konkretno situacijo, na njegove sposobnosti in skušnje.

Ker dobro po splošnih normah še ni zadosti določeno, mora biti vest svobodna tudi glede konkretnih pogojev, v katerih naj moralno dobrino uresniči, npr. dobrino odgovornega starševstva.

V četrtem poglavju avtor natančneje razloži, zakaj je svoboda vesti nujna in zakaj mora biti priznana. Predvsem zato, ker je ta svoboda utemeljena v dostojanstvu osebe (VS 2). To svobodo je torej treba tako resno jemati kot človekovo osebo samo. Dokler oseba more iz svojega središča odgovoriti na različne klice, se odzivati na vrednote, in zavzemati svoja stališča, ne more dopustiti, da ji nekdo enostavno od zunaj predpisuje, kaj naj stori, saj s samoodločanjem oseba samo sebe izpopolnjuje. Za kristjane, ki uživajo novo eksistenco božjih otrok, je svoboda vesti še bistvenejša. Pristna svoboda vesti je namreč predanost Bogu in dobremu. Človek s polno svobodo vesti je v ljubezni do Boga in do bližnjega dovršen svetnik. V Cerkvi je bilo zaradi človeškega elementa večkrat premalo svobode vesti, čeprav bi Cerkev kot domovina svobode morala biti tudi domovina svobode vesti.

V odnosu do Boga pomeni svoboda vesti pripravljenost pokorščine, pomeni svobodo za osebni odgovor Bogu in za uresničevanje vrednot. Kako pa more vezati vest cerkvena avtoriteta? Svobodi vesti gre vedno za to, da najde resnico in da izvršuje dela ljubezni. Cerkev pa v božjem imenu oznanja ljudem resnico in ljubezen ter jim oblikuje vest. Ko človek spozna v oznanjevanju Cerkve božjo voljo, se ne more sklicevati na svojo vest. Če v tem oznanjevanju ne spozna božje volje, je sklicevanje na vest mogoče. Sklicevati na svojo vest pa se kristjan ne sme zato, da bi mogel zase izbrati lažjo rešitev, ampak zato, da popolneje izpolni božjo voljo. Če ne gre za neposredne božje resnice ali za jasne božje zapovedi, pač pa za učiteljsko pojasnjevanje ali za dušnopastirska navodila, ki so v razodetju nejasno izražena, nastajajo danes za Cerkev in za posameznike nove naloge. Današnja cerkvena avtoriteta mora v takih primerih dovoljevati toliko svobode, kolikor je mogoče in vest le toliko omejevati, kolikor je nujno. Ta avtoriteta ne bi smela biti paternalistična,

ampak bratska in dialogična. Če bi bila taka, bi bilo več odgovornosti pri posameznikih in manj sklicevanja na svobodo vesti.

Na koncu avtor močno poudarja, da je za svobodo vesti nujno potrebno oblikovanje vesti. Svoboda vesti je cilj, oblikovanje vesti pa je pot k cilju. Nihče nima do kraja oblikovane vesti, posebno danes ne, ko je toliko negativnih vplivov na vest. Oblikovanje lastne vesti in vesti drugih je ena najvažnejših nalog. Osnovni pogoj za oblikovanje vesti je pripravljenost za moralno poučitev in za osebno delovanje po vesti. Brez avtoritete pravo moralno življenje ni mogoče, zato jo moramo pri oblikovanju vesti resno upoštevati. Oblikovanje vesti pa ni v tem, da se človek enostavno prisiljuje k izpolnjevanju zapovedi, ki prihajajo od avtoritete, ampak v tem, da si prizadeva za osebno spoznanje in priznanje moralnih norm, je v pogumnem prevzemu odgovornosti za lastno ravnanje, je v stalnem očiščevanju vesti in preizkušanju samega sebe. Pristno oblikovanje vesti je končno mogoče le s pomočjo dialoga s soljudmi, z družbo, s cerkveno avtoriteto in z Bogom.

Namenoma smo vsebino Šuštarjevega dela podrobneje prikazali. To smo storili zaradi dveh razlogov: prvič zato, ker gre za delo našega rojaka, drugič pa zato, da bi se nam razbistrili nekateri pojmi o vesti, saj nam je to prav v zvezi z okrožnico *Humanae vitae* zelo potrebno.

Šuštarjeva monografija o svobodi vesti jasno in utemeljeno (biblično, koncilsko, filozofsko in življenjsko) predoči nujnost te svobode za resnično moralno življenje in našeste pogoje zanjo. Posebno dobrodošla je monografija zato, ker nas svari na eni strani pred moralnim pozitivizmom in nezaupanjem do vesti, na drugi strani pred situacionizmom in moralno samovoljo. Prepričuje nas, da človek ne more Bogu, bližnjemu in sebi uspešno služiti po receptu »ukazano—izvršeno«, prav tako pa ne, če si iskreno ne prizadeva za spoznanje božjega zakona in za normiranje svoje vesti po njem.

Menimo, da bi delo pridobilo na pomembnosti in prepričljivosti, če bi nam avtor natančneje (mimogrede to stori) in načelno razložil vlogo vesti z ozirom na razne moralne zakone, ki jih mora vest največkrat istočasno upoštevati, npr. od zunaj predloženi zakon, zakon milosti, zakon moralne situacije.

Ali ne bi bilo bolje govoriti o pravici in dolžnosti vesti, kakor pa o svobodi vesti, saj je vest »norma normata«, bolje tudi zato, da bi bilo manj sprašljivosti in sumničenja glede vloge vesti pri tistih, ki jim je zunanji zakon *deus ex machina* moralnih odločitev, čeprav priznajo, da živimo v novi zavezi in da so listi sv. Pavla tudi od Boga navdihnjeni.

Štefan Steiner

Philipsovo delo o konstituciji o Cerkvi

Avtor knjige, o kateri poročamo, je bil tajnik koncilске teološke komisije in eden najodličnejših teologov, kar jih je sodelovalo pri izdelavi koncilskih tekstov. Sedaj je član osrednje teološke komisije pri kongregaciji za katoliški nauk. Njegovo dva zvezka obsegajoče delo (Gerard Philips, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen gentium*. Tomes I + II, Desclée, Paris 1967 + 1968, 395 + 376 str.) o središčnem tekstu 2. vatikanskega koncila spada brez dvoma med najvažnejše knjige o koncilski tematiki.

V kratkem uvodu prvega zvezka (5—9) je kratko očrtana zgodovina dogmatičnega traktata o Cerkvi. Od apologetičnih in juridičnih pozicij, ki so svoj vrh dosegle na 1. vatikanskem koncilu, se je izvršil prehod do novih

stališč, ki vedno bolj naglašajo v Cerkvi notranji duhovni vidik »občestva ljubezni«. Dogmatična konstitucija 2. vat. koncila je vrh dolgega razvojnega procesa, ki se je izvršil zlasti ob pobudi s strani nekakšnega novega odkritja svetega pisma in liturgije.

Nato avtor v prvem delu svoje knjige (11—68) osvetljuje nastanek dogmatične konstitucije. Pred seboj imamo zelo jasen, živ in dokumentiran prikaz različnih stopenj, ki jih je prešel koncilski tekst, ko je bil izdelan: a) delo pripravljalne komisije in prvotni osnutek iz leta 1962, ki je bil nato docela predelan, ker se je zdel koncilskim očetom preveč abstrakten, shematičen in brez notranje povezave; b) drugi osnutek iz leta 1963, ki je bil koncilskim očetom mnogo bolj všeč, in sicer zaradi pastoralne in ekumenske usmerjenosti ter zaradi prežetosti s sv. pismom; c) končno definitivni osnutek iz leta 1964, ki je bil izglasovan 18. nov. v ozračju miru in resnično univerzalnega soglasja.

Dejstva, ki jih avtor navaja, so zdaj za tistega, ki zasleduje vsaj glavne spise o 2. vatikanskem koncilu, dovolj znana. Toda Philipsova zasluga je v tem, da nam je na kratko podal izredno popolno in plastično sliko celotnega koncilskega dela v pogledu na nauk o Cerkvi; zlasti pa v tem, da nam je tako razločno prikazal osrednje točke in ključne ideje. Tu smo priča, kako so se na koncilu različne teze, ki so si najprej zelo močno nasprotovale, medsebojno vedno bolj približevale in se nazadnje strnile v neko višjo enoto. Strassburški pomožni škof Elchinger je za časa prvega koncilskega zasedanja povzel usmerjenost koncila v znanih besedah: »Včeraj smo na Cerkev gledali bolj kot na institucijo; danes gledamo nanjo veliko jasneje kot na občestvo. Včeraj smo videli predvsem papeža; danes smo v prisotnosti škofa, združenega s papežem. Včeraj smo gledali škofa nekako v osamljenosti; danes gledamo na škofo skupaj. Včeraj je teologija zatrjevala važnost hierarhije; danes odkriva božje ljudstvo. Včeraj je poudarjala tisto, kar loči; danes tisto, kar zedinja. Včeraj je teologija Cerkve imela pred očmi zlasti njeno notranje življenje; danes ima pred očmi Cerkev v njeni obrnjenosti navzven« (17 sl.).

Philipsu ne gre za to, da bi nam posredoval le golo kroniko; pred očmi ima teološko kroniko. In to je kronika, ki nam pomaga na objektivni način dojeti pozitivno stran posameznih stališč in razumeti, kako je bila v božjih načrtih potrebna ta dolgotrajna in skoraj mučna pot do teksta, kakršnega imamo pred seboj. Ta tekst ni napravil zmagovavcev in premagancev. Čeprav se ne sklada docela s pričakovanji bodisi te ali one strani, bomo vendarle v njem, če ga bomo znali premišljovati, odkrili vedno bolj presenetljivo odprtost duha in srca. Zdi se, da nas hoče avtor dvigniti na raven, ki se dviga visoko nad kakršnega koli strankarskega duha — če pod besedo »strankarstvo« tukaj mislimo na nekritično in skoraj zanesenjaško zavzemanje za samó eno stran koncilskih tendenc — da bi od tukaj mogli biti čim bistrejši opazovalci vsega potekanja koncilskih debat, ki so privedle do dejanskega teksta dogmatične konstitucije. In to v pravcu ustvarja razpoloženje resnično nadnaravne jasnosti in ravnovesja.

Drugi del (69—390) obsega komentar konstitucije »Lumen gentium«. In sicer se prvi zvezek omejuje na prva tri poglavja konstitucije. Avtor sam že v uvodu pripominja, da njegova knjiga noče biti zbirka teoloških, eksegetičnih ali zgodovinskih študij, ki naj bi poglobile in razvile določene koncilске teme; takšne študije najdemo drugod, npr. v »La Chiesa del Vaticano II«, kjer je G. Barraúna OFM zbral razprave več teologov. Philipsov namen je, od besede do besede spremljati koncilski tekst in nam pomagati, da bi dojali resnični pomen posameznih trditev in tako kar najbolj natančno razumeli jedro koncilskega nauka. Pred seboj imamo torej delo, ki osvetljuje temelje za vse nadaljnje poglobljanje koncilskih tem; če bi temeljev ne poznali, bi se postavljali v nevarnost, da bi prišli v nasprotje s tem, kar je koncil v resnici hotel povedati.

Avtor se zavestno izogiblje sleherni zgolj osebni razlagi teksta, pa naj bi bila tudi dobro utemeljena, in daje govoriti, kolikor je le mogoče, dokumentom, iz katerih pritekajo koncilске trditve. Tako nas objektivno postavlja v stik s historično in teološko miselno zvezo, iz katere pritekajo posamezni stavki konstitucije, da se ne bi izgubljali »ne na levo ne na desno« in da ne bi zahajali v »samovoljne in fantastične razlage« (305).

Čim bolj človek premišluje ta Philipsov komentar, tem bolj mu je jasno, kako je koncil stalno šel za tem, da bi spravil v medsebojno soglasje velike perspektive, ki jih je imel pred očmi in ki so koncil napravile za začetek nove dobe v Cerkvi; in kako so si koncilski očetje prizadevali obenem za kontinuiteto s preteklostjo in se zato tudi v formulaciji tekstov izogibali sleherni priliki za prelom z izročilom, kajti samo na ta način je mogoče priti do resničnega razvoja in napredka tudi na cerkvenem in sploh religioznem področju in samo tako je tudi mogoče pomagati tistim ljudem v Cerkvi, ki so — morda z neko iskrenostjo — brez dvoma pretirano zagledani v statiko.

Posebno dobro je avtor obdelal velika vprašanja o »skupnem duhovništvu« (izraz »skupno« bi bil v slovenščini boljši kakor pa »splošno« duhovništvo) vernikov (138—167), o episkopatu in njegovi zakramentalnosti (237—268) in o zbornosti škofovstva (277—305). Pri teh vprašanjih je tudi bibliografska dokumentacija posebno bogata. Kadar bomo odslej govorili o teh vprašanjih, se bomo morali opirati na Philipsovo delo. Morda smemo reči, da to velja zlasti še za vprašanje o »skupnem duhovništvu« vseh vernikov, ki je resnično duhovništvo, čeprav bistveno različno od službenega duhovništva. »Verniki se približujejo drugim zakramentom na osnovi krstnega dostojanstva; njihova molitev in njihovo zahvaljevanje nosita na sebi cerkvenostni in duhovniški pečat. Verniki posredujejo drugim Kristusovo oznanilo s svojim svetim življenjem; njihova navezanost na svetne dobrine in njihova dejavna ljubezen utelešata duha daritve. Naj nikar ne izgubljam oči dejstva, da mora obhajanje liturgije stalno ostajati združeno z vsakdanjim krščanskim življenjem, brez česar bi liturgija postala znamenje, ki je izpraznjeno svojega smisla. Ni torej dovolj, da kristjane opozarjamo, naj ne ostajajo neme priče obhajanja skrivnosti vere; moramo jih tudi navajati, da bodo na temelju obhajanja sv. evharistije sestavljali občestvo ljubezni, občestvo z Bogom in med seboj (in končno z vsemi ljudmi). V to smer kažejo tudi določbe 2. vatikanskega koncila o bogoslužju (B 30 in 48)« (150).

Pred seboj imamo torej zares odlično delo, dragocen pomoček tudi vsem tistim, ki bodo hoteli kaj globlje razumeti konstitucijo o Cerkvi. Obenem bodo vsi, ki hočejo na zdrav način razlagati koncilске tekste, tukaj našli zgled res zanesljive metode.

Želeli pa bi si v prvem delu Philipsove knjige obširnejšega komentarja tudi v pogledu na nekatere druge točke, zlasti iz prvega in drugega poglavja konstitucije. Kako zaželeno bi npr. bilo, če bi kaj več zvedeli o trditvi čl. 8: »Haec Ecclesia Christi subsistit in Ecclesia catholica«. Philips pripominja, da bodo ob tem stavku »tekle reke črnila« (119) in pravi, da bi mogli z drugimi besedami reči: »Tu najdemo Kristusovo Cerkev v vsej njeni polnosti in vsej njeni moči, kakor pravi sv. Pavel o vstalem Kristusu, da je bil postavljen za Sina božjega ‚en dymamei‘, v moči« (119). Ali bi ne mogel Philips povedati kaj bolj podrobnega iz razpravljanj koncilске teološke komisije, katere tajnik je bil, in tako preprečiti včasih zelo prazna ugibanja teologov? Morda pa je hotel, da bi počakali na izid koncilskih aktov, ki nam bodo mogli včasih tudi z navidez zelo drobnimi podatki osvetliti natančnejši smisel stavkov z več ali manj sporno vsebino.

Drugi zvezek obsega komentar ostalih petih poglavij dogmatične konstitucije o Cerkvi, torej 4—8 pogl. Tudi tukaj je komentar rajši preskop kakor preobširen. Vendar pa so tu očitno bolj upoštevane prve pokoncilске publikacije o konstituciji, kakor pa je to v prvem zvezku.

S posebno skrbnostjo in ljubeznijo je obdelan koncilski nauk o Mariji (207—289), torej téma, ki spada v pogledu na ekumenizem med najbolj sporne točke. Avtor ugotavlja, da je 8. poglavje konstitucije kljub relativni kratkosti prebudilo največ komentarjev. Niti najbolj sporne točke, kakršni sta npr. kolegialnost ali pa ekumenizem, niso našle odmeva v tako številnih delih kakor koncilski nauk o Mariji. Vendar se po končanem glasovanju, s katerim so koncilski očetje sprejeli tudi 8. poglavje dogmatične konstitucije, pač nihče ne pri- tožuje nad tem, da je nauk o Mariji končno našel svoje mesto ravno v okviru nauka o Cerkvi (207).

Za celotno usmeritev teologije sedaj po 2. vaticanskem koncilu je zanimiva ugotovitev, ki jo pri Philipsu najdemo glede dveh tendenc v mariologiji.

Zastopniki prve so izhajali iz prvih virov in podajali očrt postopnega razvoja od najstarejših dokumentov naprej, upoštevajoč tako zgodovino odrešjenja kakor gibanje teologije in vsakdanjega življenja Cerkve. To je pretežno pozitivna smer teologije, prosta polemičnih namenov ali tudi napačnega irenizma; zastopnikom te smeri se je zdelo, da je to najvarnejša pot ne le za konstruktivno dogmatično delo, marveč tudi v resnično korist pastoracije in pobožnosti. Teologi te smeri so se zavzemali za poglobljeno umevanje misterija in so se držali bolj od blizu eksegeze in zgodovine ter hoteli doseči večjo intenzivnost in ne ravno ekstenzivnost v nauku o Mariji in v pobožnosti do Marije.

Zastopniki druge smeri pa so hoteli začenjati na drugem koncu. Predvsem so imeli pred očmi »privilegije« Mater božje, o kakršnih govorijo npr. okrožnice zadnjih papežev. Z natančno analizo pojmov in načel so hoteli v spodbudo krščanskega ljudstva predložiti nove bleščeče naslove v čast prebl. Device in dati marijanskemu češčenju nov sijaj. Za takšne Marijine »privilegije« in naslove pa so potem skušali najti v sv. pismu in izročilu »dicta probantia« (izreke v dokaz) in zgraditi krepko strukturiran doktrinalni sistem, ki bi imel nekakšno avtonomno mesto. Medtem ko si je prva smer prizadevala za to, da se čim bolj približa jedru Marijinega mišljenja, je šlo drugi smeri bolj za ekstenzivnost, za izvajanje novih sklepov iz splošnih načel, ki naj bi imela značaj premis; torej za bolj »ekstenzivno« mariologijo, temelječo predvsem na spekulativni metodi. Vendar pa Philips sam opozarja, da razlike med tema dvema smerema ne smemo pretiravati. Najbolje označimo razliko med njima, če rečemo, da je prva redakcija osnutka o Mariji izhajala iz cerkvenega učiteljstva, medtem ko dokončni tekst postavlja mariologijo v okvir odrešitvene zgodovine in se namesto »ekstenzivne« smeri v mariologiji oklepa »intenzivne«, odrešitvenozgodovinske (209 sl.). In reči smemo, da bo v dogmatični teologiji sploh danes treba vedno bolj upoštevati tisto pot, ki je nanjo stopil koncilski nauk: pot upoštevanja odrešitvene zgodovine, ne da bi bilo seveda pri tem dovoljeno docela prezirati spekulativno delo.

V tem II. zvezku je prav posebno zanimiv zadnji del, »Vue d'ensemble« (291—349). Tu avtor še enkrat razgrne v kratkem pred nami nekakšno panoramo celotne konstitucije o Cerkvi. In sicer obsega ta pregled tri oddelke. V prvem (do 323) je nekaj zanimivih podatkov iz predzgodovine koncila; za marsikoga bo novost dejstvo, da je na sklicanje koncila resno mislil že Pij XI., nato pa še Pij XII. (291—296). V drugem oddelku (324—342) so očitane silnice ali temeljne linije (»lignes de force«) in posebne značilnosti imenovane konstitucije; in te so: »ressourcement« (zajemanje iz prvega vira), na misterij osredotočena sinteza, zgodovinska dimenzija, občestveni vidik, personalizem,

odprtost za druge, dinamizem. Ta oddelek je vreden prav posebne pozornosti. Tretji oddelek (343—350) navaja vtise, ki jih je konstitucija *Lumen gentium* prebudila pri katoličanih in pri nekatoliških kristjanih, in obenem perspektive za prihodnost Cerkve. Avtor pravi: »Neumestno bi bilo, če bi končali komentar konstitucije *Lumen gentium* z vzkliki zmagoslavja, saj sta se koncil in posebej njegova konstitucija o Cerkvi izogibala slehernemu triumfalizmu. Toda naša vera, trdno poročstvo obljubljenih večnih dobrin, se more brez nehanja očiščevati in se krepiti, ne sicer v naslanjanju na človeka, pač pa na moč Svetega Duha. — Naj bo naša zadnja beseda v tej knjigi izpoved tako iskrene krščanske ljubezni, kakor je le mogoče. Ni naša stvar to, da bi igrali vlogo preroka glede prihodnosti Cerkve, pa naj bi šlo za njeno nazadovanje ali za njen razcvet. Prihodnost Cerkve, katero je hotel Bog napraviti za Kristusov odsev, za luč narodov, je v božjih rokah« (349).

Dodano je tudi obširno stvarno in imensko kazalo, kar uporabnost knjige še poveča.

Mimo tega Philipsovega dela ne bo mogel odslej iti nihče, kdor bo hotel dobiti dostop do res objektivnega razumevanja osrednjega teksta 2. vatičanskega koncila. In ne bo se mu treba bati pri tem kakih boleznih zaletavanj bodisi v smeri sklerotičnega konservatizma bodisi v smeri brezglavega in zmedenega »progresizma«.

Anton Strle

Zivan Bezić, **Pastoralni radnik** (Katolička pastoralka), sv. I, Split 1969, strani 249, (ciklostil).

Avtor, profesor pastoralnega bogoslovja na Centralni Visoki Bogoslovni šoli v Splitu, si je učbenik pastoralnega bogoslovja zamislil kot trilogijo. Prvi zvezek, ki je že pred nami, obsega poleg osnovnih pojmov iz pastoralk še pastoralno ekleziologijo, pastoralno sociologijo ter glavne nosilce pastoralnega dela. Drugi zvezek bo predvidoma obsegal evangelizacijo, pastoralno liturgijo ter diakonijo, tretji pa glavna načela pastoralnega vodstva (hodegetiko).

V uvodu k prvemu zvezku (1—12) avtor skuša najprej pojasniti pojem pastoralnega bogoslovja, katerega definira kot »vedo o sedanjem uresničevanju odrešenja in posvečenja po Cerkvi« (3). Pastoralno delovanje Cerkve zajema celega človeka in vse človeštvo in ne le človekove duše oziroma posameznika. Zato so nekateri nazivi za pastoralno teologijo, kot npr. cura animarum, Seelsorge, dušebrižništvo, preozki.

Sodobni pastoralni teologiji je tuja zgolj neka pragmatičnost ali pa samo pastoralna tehnika (praksa). Želi biti globlje, teološko utemeljena. Principi, na katerih sloni sodobna pastoralna teologija, so: kristocentrični, eklezijski, antropološki, inkarnatorični, profetični in konstruktivni (misijonarski). Konkretna naloga pastoralne teologije pa so: analiza sedanjega stanja, aplikacija navedenih principov v to stanje, »aggiornamento« Cerkve potrebam našega časa in sistematično planiranje dela.

Sledi utemeljitev pastoralne teologije kot znanstvene, teološke vede in njenega odnosa z drugimi teološkimi in sorodnimi vedami ter kratka zgodovina pastoralne teologije.

Prvi del (13—140) nosi naslov »Cerkev in pastoralno delo«. Najprej je podana pastoralna ekleziologija kot temelj vsega delovanja Cerkve. Zlasti sta tu obdelana kristocentrični in eklezijski princip. Cerkev in njeno delovanje sta namreč tesno povezana z ekonomijo odrešenja. Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo živi, dela, posvečuje in odrešuje. Po njej je med nami navzoč Kristus. Ona je kot prazakrament, ki nas združuje s Kristusom in tudi med seboj; je božji narod, družina, božje kraljestvo med nami, zakrament odrešenja. Ona nas druži v veri, v bogočastju in v odrešenju.

Cerkev je, čeprav Kristusovo skrivnostno telo, tudi vidna družba. Kot zakrament odrešenja je vidno znamenje naše povezanosti s Kristusom. Od tu izhaja tudi nujnost njenih zunanjih struktur, ki so božjepravnega ali človeškega izvora. Avtor podrobneje obravnava ustanove papeštva, koncilov, škofovske sinode, kardinalskega zbora, rimske kurije, škofovskih konferenc, škofovstva oz. škofij, dekanij in župnij.

Vendar Cerkev ni in ne sme biti le neka superstruktura v svetu, v katerem živi. Ustanovljena je in postavljena za ljudi, za svet, za njegovo posvečenje in odrešenje. Prav zato mora dodobra poznati svet, katerega člani so tudi njeni udje in vsi, katerim mora posredovati evangelij. Pod naslovom »Današnje stanje Cerkve« (38—106) avtor podaja osnovne pojme in dosežke pastoralne sociologije. Ob statističnem gradivu prikaže položaj Cerkve v sedanjem svetu. Zal je zelo malo podatkov prav za naše teritorialno območje, a bi nas gotovo najbolj zanimalo. Poznanje situacije, v kateri Cerkev živi in dela, je nujno potrebno za uspešno pastirovanje. To velja tako za Cerkev kot celoto, kakor tudi za njene manjše delovne enote, škofijo in zlasti župnijo.

Obravnavanju problematike sodobne župnije je posvečeno nekaj več prostora (70—106). Kljub globokim spremembam v sedanjem svetu (urbanizacija, industrializacija, heterogenost in pluralizem družbe...), ki so zajele tudi župnijo in tradicionalni način njenega pastirovanja, ostane župnija še nadalje osnovna celica pastoralnega dela. Sedanji način župnijskega dela pa ne ustreza vsem pastoralnim potrebam, župnije so potrebne tudi zunanje (administrativne)

reorganizacije. Prav tako je potrebno misliti tudi na ustanavljanje funkcionalnih oz. personalnih župnij, kjer se pokaže potreba.

Na kratko je podana tipologija župnije (kmečke, delavske, mestne in diasporne) ter njene sociološke in psihološke specifičnosti (79—88). Zelo bodo uporabna navodila, ki so podana za spoznavanje konkretne župnije in njenega verskega življenja (cerkvena statistika) ter programiranje pastoralnega dela v župnji (88—106).

Pod naslovom »Analiza položaja« (106—140) avtor podaja splošne pozitivne in negativne karakteristike sedanjega položaja v svetu in v Cerkvi. V splošnem merilu je sem treba prištevati: kompleksnost položaja, prevelika kritičnost sodobnega človeka (skepticizem), kriza avtoritete, relativizem, napredek znanosti in tehnike, globoke družbene spremembe (socializacija, urbanizacija, demokratizacija...). Vse to pa nujno vpliva tudi na Cerkev. V njej se pojavlja neka negotovost, ki prerašča v krizo posameznika in družbe. Vzrok tej krizi pa je kriza vere, ali bolje, kriza našega verovanja.

Vzrok takšnemu stanju je treba iskati tudi v cerkvenih strukturah in neodgovarjajočih pastoralnih metodah. V splošno-cerkvenem merilu moremo sem všteti: cerkveni centralizem in partikularizem, triumfalizem in kulpabilizem, fuga mundi in sodobna sekularizacija, tradicionalizem in progresizem, klerikalizem in laicizem, institucionalizem in pneumatizem, pastoralni individualizem in masovno pastorizacijo, ruralno miselnost, dogmatizem in novo teologijo. V škofijskem merilu: prevelike ali premale škofije, avtokratska uprava škofij, zaprtost škofije v svoje meje, administrativno-juridični značaj škofijskih ordinariatov, pomanjkanje pastoralnih uradov (svetov), pomanjkanje koordinacije v pastoralnem delu, slabi odnosi med svetnimi in redovnimi duhovniki, slaba razvrstitev duhovnikov, problemi semenišč. V župnijskem merilu pa: urbanizacija, sociološko pogojena religioznost, pomanjkanje zavesti župnijske pripadnosti, pomanjkanje sodelovanja med duhovščino, migracija in labilnost prebivalstva v župnji.

Vendar je potrebno naštetiti tudi pozitivne strani v življenju današnje Cerkve. Le-te so: samokritičnost Cerkve, kriza je znak življenja, dinamika v Cerkvi, pozitivni odnos do sveta in sprememb (socializacija, demokratizacija, enakost, pravičnost, znanstveni in tehnični napredek, zdravi antropocentrizem), ekumenizem in odprtost Cerkve do sveta, zdrava sekularizacija, rehabilitacija laikov, odmiranje sociološkega krščanstva, duhovni preporod Cerkve ob spoznanju svojega bistva in naloge.

Spoznanje lastnih negativnih in pozitivnih strani daje Cerkvi spodbude za pastoralno delo. To delo bo slonelo na »avtentičnem verskem življenju utemeljenem na novih pastoralnih vidikih, nalogah in metodah« (125). Obnova pa sloni na soodgovornosti, na individualnem spreobrnjenju, v globoki veri, upanju in ljubezni. Obnova sloni tudi na novih, pozitivnih odnosih do sveta in človeka, na ekumenskem in misijonarskem duhu, na vzgoji sodobnega katoliškega laikata in elite, dalje na pastorizaciji okolja. Naloga Cerkve je dosledno izvajanje koncilске reforme na vseh področjih cerkvenega življenja. Temu naj pripomorejo tudi nove pastoralne metode: specializirano pastoralno delo, ekipno delo, planiranje pastoralnega delovanja. Vendar pa bo obnova pastoralnega dela v največji meri slonela na duhovniku, pastirju, na njegovi osebnosti.

Tega vprašanja se avtor podrobneje dotakne v drugem delu svoje pastoralke, ko govori o nosivcih pastoralnega dela (141—229). Ni dvoma, da so nosivci tega dela — zlasti še v pokoncilski Cerkvi — vsi verniki, saj so kot »kraljevo duhovstvo« vsi poklicani k apostolatskemu, pastoralnemu delu. Vendar pripada pastirjem (papežu, škofom in duhovnikom) prav posebna naloga. Avtor precej obširno (146—209) obravnava njihovo vlogo v hierarhični strukturi Cerkve. Podrobneje je zlasti obdelano poglavje o duhovniku: o dogmatičnih temeljih duhovništva, vzgoji duhovnikov, duhovnikovi osebnosti (zlasti duhovnika-dušnega pastirja), juridičnih pravicah in dolžnostih duhovnika-pastirja, odnosih do svojih predstojnikov (zlasti do škofa in dekana), sobratov duhovnikov (posebej kaplanov), redovniških skupnosti in do svojih predhodnikov oziroma naslednikov v pastoralnem delu. Prav v tem poglavju avtor

daje obilo koristnih navodil in sugestij. Vendar bravca moti obilica iuridičnih predpisov, ki bi gotovo bolj spadali v cerkveno pravo kakor pa v pastoralni učbenik.

V zadnjih dveh poglavjih drugega dela obravnava laiške sodelavce in katoliško akcijo. Avtor podrobneje analizira potrebnost župnijskih pastoralnih svetov in njihovega dela. Na kratko pa omenja vlogo svetnih institutov, župnijskih (laiskih) pomočnic, ministrantov, semeniščnikov, redovnic, cerkvnika, organista in ostalih pomočnikov ter duhovnikovega (župnikovega) odnosa do njih. Poglavje o katoliški akciji podaja njeno zgodovino, potrebnost in dogmatične ter cerkveno-pravne temelje.

Na koncu svojega učbenika nam avtor posreduje nekaj najvažnejše in najnovejše teološko-pastoralne literature (146 naslovov) ter imensko in stvarno kazalo.

Učbenik »Pastoralni radnik« Ž. Bezića je gotovo hvalevreden poizkus, da bi pastoralni delavci — zlasti duhovniki in pripravniki na duhovništvo — dobili primeren pripomoček za svoje delo. Nemara je to eden izmed redkih sodobnih poizkusov pri nas v povojnem času. Avtorju je treba priznati, da je z veliko erudicijo zbral gradivo in ga skušal sistematizirati po svoji zamisli. Prav tako je priznanja vredno dejstvo, da se ni zgubil v teoretiziranju, marveč je — verjetno iz lastnih izkušenj — podal obilico zelo uporabnih in koristnih navodil.

Pogrešamo pa še bolj sistematične in pregledne obdelave zbranega gradiva. Učbenik je marsikje precej razvlečen, izzveni pridigarško. Prav bi bilo koncilске odloke bolj upoštevati ter na njih utemeljevati pastoralno delo Cerkve. Zlasti to velja za laiški apostolat, ki ni dobil zadostne utemeljitve in novih možnosti pastoralnega dela v sedanjem svetu.

Kljub naštetim pomanjkljivostim bo »Pastoralni radnik« dobrodošel pripomoček pastoralnim delavcem, ki ga bodo z veseljem prebirali in ob njem ubirali zanesljiva pota v svojem pastoralnem delovanju.

Rafko Valenčič

Hamilton Nelson Ross, **La Pointe — Village Outpost**. North Central Publishing Company, St. Paul, Minnesota 1960, strani 200.

Raziskovalci Baragovega življenja ne bodo smeli iti mimo knjige, ki se sicer ne bavi izrečno z Baragom, a opisuje zgodovino ene izmed njegovih glavnih misijonskih postaj ob Gornjem jezeru: La Pointe.

Pisec je osebno spoznal kraj in njegovo okolico leta 1897, zanimal se je zanj vedno bolj, raziskoval vire o njegovi zgodovini (na koncu knjige je bibliografija na 4 straneh) in najprej izdal knjižico o Apostolskih otokih (na enem izmed njih leži La Pointe).

V devetih poglavjih (za naslove uporablja besede iz sv. pisma, je protestant) opisuje najprej geološko zgodovino celotne pokrajine in njeno geografijo, prihod prvih belcev, Francozov in za njimi Angležev, prvih misijonarjev jezuitov v 17. stoletju, vzpon in upadanje trgovine s kožuho in ribami, razvoj rudarstva, ladijskega, cestnega in železniškega prometa ter končno delen propad nekdanj svetovega vodilnega kraja (»outpost«).

Prvi redni krščanski misijonarji prezbiterijanci so prišli zaradi duhovne oskrbe belih naseljencev pa tudi za spreobračanje Indijancev (str. 73). Leta 1831 so najprej uredili šolo za otroke belih naseljencev, kmalu pa so oskrbeli tudi knjige v očipvejščini, celo prevod nove zaveze. (Baraga ga je prvotno odklanjal, pozneje pa ga je sprejel, kar avtor popisuje na str. 118.) Ross toži nad tem (str. 86), da protestantski misijonarji zaradi skrbi za lastno družino niso mogli tako nesebično misijonariti, kot to zmorejo katoliški, vendar opozarja, da so katoličani včasih kar brez temeljite priprave krščevali Indijance, odrasle in otroke; ti pa zaradi lepih spominov na prve jezuitske misijonarje protestantov niso preveč cenili.

Leta 1835 je prišel Baraga v La Pointe, avtor ga predstavi na str. 88—89 kot Slovenca, med katerimi da je v tem času vera doživela preporod, ki meji kar na fanatizem, ko odlične družine zelo radodarno podpirajo misijonsko delo, duhovniki pa odhajajo za misijonarje (op. 27). Baragovo prošnjo škofu Reséju, naj ga pusti oditi v La Pointe (Jaklič jo omenja na str. 117 druge izdaje Baragovega življenjepisa), navaja Ross na str. 89. V njej je Baraga 25. junija 1835 pisal o tem, kako aktivni so protestantski misijonarji v »zavajanju ubogih Indijancev v pogubne zmote« (podčrtal Ross), dva dneva pozneje pa je škofu sporočil, da bo brez njegovega uradnega pristanka odšel v La Pointe, kar je tudi storil. Avtor navaja darove, ki so jih Baragu pripravili dobrotniki za to prvo pot.

Indijancem se je Baraga zelo prikupil takoj ob prihodu, ker jih je pozdravil v očipvejščini, saj je že znal sorodno otavščino (str. 90). Baraga je z vnmemo in uspehi (takoj je postavil cerkev in župnišče s šolsko sobo) povzročil, da so se protestanti pritoževali, češ da krši načelo, naj se v kraju, kjer je že en krščanski misijonar, ne naseli še drugi (str. 91).

Avtor med drugimi podatki opisuje (96—113), kako je Baraga po vrnitvi iz Evrope leta 1837 pripeljal s seboj strežnika Češirka in sestro Amalijo in se kmalu lotil zidave večje cerkve. »Energija tega neutrudljivega in požrtvovalnega moža je presegala meje verjetnosti. Ni skrbel samo za zadeve svoje misijonske postaje, ampak se je s čolnom vozil na dolga pota in s krpljami hodil po snežnih mrzlih zimskih viharjih. Ni čudno, če so ga Indijanci v svojih kočah sprejemali kot častnega in ljubljenega gosta,« piše avtor na str. 97. Prav tam navaja tudi Baragovo človeško sočutje ob smrti hčere protestantskega pastorja. Celo protestantsko šolo je Baraga zdaj že spoštoval, kakor pričuje pastor Hall v pismu dne 16. avgusta 1838, ko piše, da Baraga njihovi šoli ni nasproten in da celo otroke nagovarja, naj jo obiskujejo. (Jaklič pozna to pismo, v katerem Baraga izrečno protestante imenuje prezbiterijance, Jaklič pa jih imenuje baptiste — str. 146.) Pozneje je Baraga pisal škofu Lefèvreu (1. julija 1842), da v dveh prezbiterijskih šolah indijanske otroke učijo angleško in indijansko brati in pisati, ne poučujejo pa jih v verouku, ker da jim je to stavil kot pogoj, da jim pusti katoliške otroke v šoli. Ker so protestanti dobivali celotno državno šolsko podporo, si je Baraga izprosil vsaj del (300 dolarjev) tudi za katoličane, kar avtor omenja v op. 29 na str. 117.

Po avtorjevem mnenju (str. 100) so Baragovi uspehi nagnili protestante, da so 1839/40 postavili tudi svojo cerkev v La Pointu, prej so imeli samo šolo. Ta cerkev pa je nasprotno tudi Baraga spodbudila, da je 1841 postavil novo cerkev, ki je bila večja od prejšnje in tudi večja od protestantske. Na str. 103—104 beremo opis te cerkve, kakor jo je poznal poznejši Baragov pomočnik slovenski misijonar Škola, avtor pa objavlja že znano fotografijo cerkve (sl. 11) in tudi fotografijo njene notranjosti z Langusovo sliko sv. Družine sl. 31). Baragove težave ob nakupu 477 funtov težkega zvona ter darove francoskega trgovca z vinom opisuje Ross na str. 104. K opisu cerkve in Langusove slike z Jožefom Delavcem se povrne še ob poročilu o požaru leta 1901, ko se je stopil tudi zvon, pa so kovino prelili in zvon poje še danes (str. 164—165). S temi podatki bo treba dopolniti skop in morda krivičen Jakličev zapisek o požaru (str. 172). Baragovo cerkev je leta 1868 obiskala žena ameriškega predsednika Lincolna, česar ne pozabi avtor omeniti na str. 127.

Na misijonska pota po okolici je Baraga hodil laže po letu 1845, ko je dobil pomčnika Otona Škola (str. 110), kateremu je končno prepustil misijon, sam pa leta 1840 odšel v L'Anse (str. 113), pa še od tam je za La Pointe skrbel, kar se kaže v tem, da je leta 1857 pripeljal irskega učitelja, katoliškega laika O'Briena (str. 122). Avtor omenja tudi pokopališče pri Baragovi cerkvi, kjer naj bi pokopavali katoličane, vendar tam niso pokopavali belcev in se je pokopališča prijelo ime »Indijansko pokopališče« (str. 176). Tudi misijonarja Čebulja omenja avtor (str. 117, op. 29) v zvezi z naseljevanjem Indijancev v rezervatih.

Baraga kot škofa in njegovo smrt omenja Ross na str. 126, kjer beremo zanimiv Baragov izrek o Indijancih in o njegovem delu med njimi: »Iz ne-

katerih sem naredil kar dobre kristjane, a ne dobrih ljudi, ker je to nemogoče.«

V kronološkem pregledu za La Pointe važnih datumov so navedeni (str. 191): Baragov prihod (1835), njegov odhod v domovino (1836), vrnitev (1837), zidava tretje cerkve (1841), odhod v L'Anse (1843), smrt (1868) in požar cerkve (1901).

Nekoliko čudno je, da Ross razen slovarja ne omenja nobene druge Baragove indijanske knjige, ki jih je več napisal ravno v času svojega delovanja v La Pointu (gl. Jaklič 127—128, 148—149). Slovar pa dobro pozna, vendar na str. 182—183 omenja, da nekaterih očipvejskih besed Baraga ni pravilno transkribiral, ker je pač kot Slovan imel razumljive težave pri angleškem zapisovanju indijanskih besed. Kljub temu se avtor klanja Baragovemu znanju in njegovi skušnji.

Ob branju Rossove knjige se bo Baragov življenjepisec lahko bolj vživel v razmere, v katerih je naš misijonar delal in trpel; zelo zanimiva je slika o življenju in delovanju protestantskih Baragovih sosedov, ki je opisana na podlagi arhivov; dragocena je njihova ocena Baraga. Podoba La Pointa v letih, ki niso z Baragom več v neposredni zvezi, lepo dopolnjuje celotno sliko.

Odlika Rossove knjige je, da z veliko vestnostjo navaja arhivske in knjižne vire za svoj opis, česar najbolj pogrešamo v glavnih slovenskih biografijah, ki so bile pisane predvsem kot poljudne knjige. V Ljubljani so zdaj kopije dokumentov, ki so v »Bishop Baraga Association«, zato bodo Rossove opombe toliko bolj dragocene za bodočega Baragovega biografa, ki je ob Jakličevi knjigi brez opomb prisiljen iskati podatke in jih preverjati.

Marijan Smolik

Joseph Ratzinger, **Einführung in das Christentum**, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München 1968³, strani 308.

J. Ratzinger je danes eden najbolj znanih katoliških teologov dogmatikov. Kdor je količkaj bral njegove spise, ki jih ni malo, čeprav je avtor še razmeroma mlad (rojen 1927), je opazil podobno bližino modernim filozofskim tokovom, kakor to najdemo pri Karlu Rahnerju, vendar pa večinoma veliko bolj dostopno izražanje, kakor je to večkrat pri Rahnerju.

Pričujejoče delo, ki je že prej kakor v enem letu doseglo naklado 10 000, je razlaga »apostolske vere«. To so predavanja, ki jih je Ratzinger imel v poletnem semestru 1967 v Tübingenu za slušatelje vseh fakultet. V predgovoru pravi avtor: »Knjiga hoče pomagati k temu, da bi vero na novo razumeli kot omogočenje resnične človečnosti v našem sedanjem svetu; in razlagati hoče to vero, ne da bi jo preoblikovala v govoričenje, ki le z naporom zakriva popolno duhovno praznoto.« Za katero duhovno praznoto gre? Če ne bi vedeli, da je Ratzinger vse kaj drugega kakor »starokopitnež« in »poveljčevavec starih časov« za vsako ceno, bi ne mogli vzeti resno ali bi se vsaj zelo čudili, ko beremo že od začetka: »Vprašanje, kaj je pravzaprav vsebina in smisel krščanskega verovanja, je danes obdano z meglo negotovosti, kakor komaj kdaj v zgodovini. Kdor je opazoval teološko gibanje zadnjega desetletja in se ni dal voditi tistim nepremišljencem, ki imajo — ne da bi pogledali od bliže — vse novo vsakokrat tudi že za boljše, bi se mogel pri tem spomniti na staro zgodbo o „srečnem Janezu“: Kepo zlata, ki se mu je zdela nadležna in težka, je zamenjeval, da bi bilo bolj priročno, po vrsti za konja, za kravo, za gos, za oslo, katero je končno vrgel v vodo, ne da bi še kaj velikega izgubil — nasprotno: Kar je zdaj dobil, je bil dragoceni dar popolne svobode, kakor je mislil. Kako dolgo pa je trajala njegova omama, kako mračen je bil trenutek prebujenja iz zgodovine svoje namišljene osvoboditve, ta premislek prepušča ona zgodba, kakor je znano, domišljiji bravcev. Zaskrbljenemu današnjemu kristjanu pa se neredko vrivajo vprašanja, kakršno je tole: Ali ni naša teologija v zadnjih letih v mnogočem izbrala podobno pot? Ali ni teologija zahtevnost verovanja, katerega so ljudje občutili kot preveč obremenjujočega, posto-

poma vedno bolj razlagala v smeri ‚k olajšanju‘, a vedno le toliko, da se ni zdelo izgubljeno nič važnega, in vendar vselej toliko, da je bilo kmalu za tem možno tvegati naslednji korak? In ali ne bo ubogi Janez, kristjan, ki se je zaupljivo dal voditi od zamenjave do zamenjave, kmalu resnično držal v rokah namesto zlata, s katerim je začel, le še malovredno brusilo, o katerem je treba reči, da ga sme mirno brez škode vreči stran?«

Kdor bi obstal pri teh vprašanjih, bi mislil, da J. Ratzinger, ki je sam nemalo prispeval k napredovanju teologije v zadnjem času, gleda na sedanjo teologijo kar na splošno skrajno črno. Toda Ratzinger noče biti krivičen: »Ne moremo upravičeno trditi, da je ‚moderna teologija‘ sploh šla po takšni poti. A prav tako ne bomo smeli tajiti, da na široko razširjena miselnost podpira težnjo, ki dejansko vodi od zlata k brusilnemu kamnu. Seveda se tej težnji ne moremo uspešno ustavljati z golim vztrajanjem pri plemeniti kovini trdnih formul preteklosti, saj to vendar ostane le kepa kovine: breme, namesto da bi ravno zaradi svoje vrednosti dajala možnost resnične svobode. In tu ima svoje izhodišče namen te knjige« (str. 9 sl.).

Pisana je knjiga tako, da jo bo mogel z velikim pridom brati tudi ne-teolog, če je le pripravljen kaj globlje misliti. Eno od važnih spoznanj, ki mu ga bo posredovala, je to: Če ne sprejmeš bistvenega »pohujšanja«, ki obstoji v dejstvu, da je v Kristusu Bog sam stopil v zgodovino, ko je postal človek, ne moreš biti kristjan — a potem ti ostanejo temne ravno najbolj bistvene stvarnosti (29—33). Vera je že od nekdaj, ne pa šele v našem času, pomenila preokret celotne človekove eksistence — že to je vzrok, zakaj je nesmiselno čakati »matematičnih« dokazov, kakor da bi mogle uboge številke sprožiti ali celo nadomestiti tisto, kar je najglobljeja in najdragocenejšega v človeku in odkriti Boga na obličju človeka Jezusa iz Nazareta (52 sl.).

Avtor, ki je strokovnjak tudi v patristiki in v poznanju sholastične teologije, pokaže, da so prvi kristjani »apostolsko vero« pojmovali v dveh smereh: a) kot ogovor verovanja na dogajanje v zakramentu sv. krsta; b) kot »symbolon«, to se pravi kot skupno izpovedovanje celotne Cerkve (od symballein = skupaj vreči, da šele po strnitvi posameznih koščkov nastane celota). Veroizpovedi kot »simboli« — med najiminitnejšimi je brez dvoma »apostolska vera« — so prvotna oblika, v kateri Cerkev izreka tisto, kar je za vse njene ude obvezno.

V zvezi z ugotovitvijo pomena, ki ga je že od začetka krščanstva imela »veroizpoved« kot »simbol« skupnega verovanja celotne Cerkve, naj bo omenjena Ratzingerjeva pripomba k pojmovanju, ki si je ponekod v naj-novejšem času skušalo utreti pot v razlaganju Jezusovega deviškega spočetja. Ratzinger opozarja na globlji pomen devištva, kakršen je pred očmi tekstom nove zaveze, nato pa nadaljuje:

»Ne bi smelo biti potrebno sploh kaj omenjati, da ima vse tisto, kar je bilo tukaj povedanega, pomen le pod pogojem, da se je dogodek res izvršil, dogodek, katerega smisel smo s povedanim skušali osvetliti. Pravkar povedano je bila razlaga dogodka; ako to vzamemo stran, je bilo vse le prazno govoričenje, ki bi ga morali označiti ne le za neresno, marveč tudi za nepošteno. Sicer pa v takšnih poskusih, naj bodo včasih še tako dobro premišljeni, tiči protislovje, ki bi ga človek označil skoraj za nekaj tragičnega: V trenutku, ko z vsemi vlakni svoje eksistence odkrivamo človekovo telesnost in ko moremo njegovega duha razumeti le še kot inkarniranega, kot ‚biti telo‘, ne pa kot ‚imeti telo‘, skušajo nekateri vero rešiti s tem, da ji docela odvzemajo telo [entleiblich], da to vero potiskajo na področje golega ‚smisla‘, golega samozadovoljnega razlaganja, ki se zdi, da je odtegnjeno kritiki samo zaradi pomanjkanja sleherne resničnosti. Toda krščansko verovanje pomeni v resnici ravno izpovedovanje vere v to, da Bog ni le ujetnik svoje večnosti in da ni omejen na zgolj duhovno, marveč da mora delovati tu in danes, sredi mojega sveta, in da je na svetu deloval v Jezusu, novem Adamu, ki je bil rojen iz Marije Device po ustvarjalni moči Boga, čigar Duh je plaval nad vodami, Duh, ki je iz nič ustvaril bit« (228 sl.).

Delo je usmerjeno pozitivno, h graditvi. V skladu s tremi deli »apostolske vere« govori avtor o temah: Bog, Jezus Kristus, Sveti Duh in Cerkev.

Prav posebno zanimivo in koristno je tisto, o čemer je govor pod naslovom »Strukturen des Christlichen« (197—221). Ratzinger tukaj med drugim poudarja, da je za razumevanje krščanstva sploh in posebej za razumevanje nauka o izvirnem grehu — ki danes nekatere bega — predvsem važno upoštevati, da človek ni nekakšna »monada«, ni nekaj docela osamljenega, tako da bi bila celota človeštva le vsota posameznikov. »Če bi obstajal samo Bog in vsota posameznih ljudi, potem bi krščanstvo sploh ne bilo potrebno. Za zveličanje posameznikov more in bi mogel Bog v vsakem primeru poskrbeti direktno in neposredno; in to se tudi vedno zopet zgodi. Bog ne potrebuje nobenih vmesnih stikal, da vstopi v dušo posameznika, v katerem je bolj globoko navzoč, kakor pa je tisti posameznik navzoč sam sebi; nič ne more poseči v človeka bliže in globlje kakor On, ki se dotika stvari v najbolj notranji točki njene globine. Za rešitev posameznika bi ne bila potrebna ne Cerkev ne odrešitvena zgodovina ne učlovečenje in ne trpljenje učlovečenega Boga na svetu. Toda ravno na tem mestu je tudi treba nastaviti trditev, ki potem sega naprej: Krščanska vera nima svojega izhodišča pri atomiziranem posamezniku, marveč prihaja iz vednosti, da zgolj posameznika ni, da je marveč človek to, kar je, samo v prepletenosti s celoto — s človeštvom, z zgodovino, s kozmosom, kakor to pristoji človeku kot ‚duhu v telesu‘« (199). »Biti človek je biti skupaj z drugimi v vseh razsežnostih, ne le v vsakokratni sedanosti, marveč tako, da je v vsakem človeku obenem navzoča tudi preteklost in prihodnost človeštva. In to človeštvo se tem bolj izkazuje kot resnično le en sam ‚Adam‘, čim bolj o njem razmišljamo...« (201).

Morda se bo komu od začetka vse to, kar najdemo v knjigi enega od najodličnejših izvedencev 2. vatikanskega koncila, teologa, ki je nekdaj veljal celo za nemalo »nevarnega«, a je bil zdaj imenovan za člana mednarodne doktrinalno-teološke komisije, zdelo bolj oddaljeno od oznanjevanja. Kakor hitro pa se bo v vsebino nekoliko bolj poglobil, bo spoznal polno vzmeti, ki morejo naše oznanjevanje napraviti vse bolj rodovitno — kajti oznanjevalec božje besede mora biti vedno skrben poslušavec v prvi vrsti v smeri k Bogu, a skoraj prav tako »v prvi vrsti« tudi poslušavec v smeri k »svetu«. To dvoje pa mora biti neločljivo, a tudi nepomešano, saj gre za odmevanje Kristusove skrivnosti v skrivnosti Cerkve in v njenem oznanjevanju.

Skratka, gre za eno od najbolj priporočljivih knjig, kar jih je v zadnjem času izšlo. Še prav posebno bo koristna izobraženim laikom, ki znajo kaj globlje misliti. In pa duhovnikom, ki imajo kaj več opraviti z izobraženci.

Anton Strle

Z A P I S K I

UREDNIŠTVO BOGOSLOVNEGA VESTNIKA JE PREJELO V OCENO:

- Tomislav Šagi-Bunić, Ali drugoga puta nema. Uvod u misao drugog vatikanskog koncila. Zagreb 1969 (Polazišta, biblioteka Centra za konciliska istraživanja i informacije »Kršćanska sadašnjost«. Svezak 1—2.).
- La Pontificia Università Lateranense dal 1961 al 1968.
- Luigi Bogliolo, La verità dell'uomo. Roma 1969 (Pontificia Università Lateranense).
- Duilio Bonifazi, Filosofia e cristianesimo, discussioni recenti. Roma 1968 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 9).
- Vladimir Boublik, Incontro con Cristo. Credibilità della religione cristiana. Roma 1968. Libreria Editrice dalla Pont. Univ. Later. .
- Filippo Caraffa, Vallepietra dalle origini alla fine del secolo XIX. Lateranum Nova series an. XXXV. Facultas theologica Pont. Univer. Later. Romae 1969.
- Mons. Ovidio Cassola, La recezione del Diritto Civile nel Diritto Canonico. Roma 1969 (»Utrumque ius«, Collectio Pont. Univ. Later. 1).
- Mons. Luigi Chiesa, La Base del Realismo e la critica Neokantiana (Nuova edizione con Introduzione e Note di Luigi Bogliolo). Roma 1968. Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo 6.
- P. Mario Valentino Ferrari O. P., Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta. Saggio di ricerca filosofica. Roma 1968 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 10).
- Joachim Herbut, De ieiunio et abstinentia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI. (Corona Lateranensis 12) Roma 1968.
- Crescenzo Sepe, La dimensione trinitaria del carattere sacramentale. (Corona Lateranensis 14) Roma 1969.
- Franco Diaz de Cerio S. J., Un Cardenal, filósofo de la historia Fr. Zeferino González, O. P. (1831—1894). Roma 1969. (Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo 7).
- Gemano Greganti, La vocazione individuale nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio. (Corona Lateranensis 13) Roma 1969.
- P. Cornelio Fabro C. S. S., Esegese Tomistica. Romae 1969 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 11).
- P. Reginaldo M. Pizzorini P. P., Giustizia e carità. Roma 1969 (Cathedra Sancti Thomae Pont. Univ. Later. 13).
- Giuseppe Aquilanti, La dignità della persona umana nel magistero di Pio XII. (Tesi di Laurea. Pont. Univ. Later.) Roma 1969.
- Edmond Pognon, Un prêtre de toujours. Marie-Joseph Chiron. Fondateur de Saint-Marie de l'Assomption. Pont. Univ. Lateranense (Spiritualitas VIII) Roma 1969.

- Gerardus Petrus Stevens, De Theodoro Balsomonte. Analysis operum ac mentis iuridicae. Pont. Univ. Lateranense (Corona Lateranensis 16) Roma 1969.
- Luigi Bogliolo, La pace e Paolo VI. Pont. Univ. Lateranense (Cattedra della pace »Paolo VI«) Roma 1969.
- P. Cornelio Fabro C. S. S., Tomismo e pensiero moderno. Pont. Univ. Lateranense (Cathedra Sancti Thomae 12) Roma 1969.
- Antonio Piolanti, Il Corpo Mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno (Ristampa con prefazione di Mons. André Combes). Pont. Univ. Lateranense (Studi di theologia medievale 1) Roma 1969.

PETDESETLETNICA TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

Hkrati z univerzo v Ljubljani je bila 1919 ustanovljena tudi teološka fakulteta namesto dotedanjega bogoslovnega učilišča (v semenišču). Jubileju bo posvečena naslednja dvojna številka Bogoslovnega vestnika (3—4), za katero je predviden večji obseg in bo tiskana v večji nakladi kot običajno. Uprava sprejema za jubilejno številko tudi posebna naročila.

