

bogoslovni vestnik

glasilo
teološke
fakultete
v
ljubljeni
št 1
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

januar—februar—marec 1976

leto 36

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Jože Rajhman, France Rozman, Štefan Steiner. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. France Kvaternik.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 160 din, posamezna številka 40 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

BOGOSLOVNI VESTNIK 1975

RAZPRAVE

ALEKSIČ JAKOB	
Mesijanska vloga hebrejskega glagola	480
GRMIČ VEKOSLAV	
Religiozna vzgoja v naši družini	142
KROŠL JOŽE	
Pastoralna sociologija in apostolsko delo	299
KURENT TOMAŽ	
Zapoved bratske ljubezni po novozaveznem oznanilu	228
NADRAH ANTON	
Evharistija kot zakrament bratstva	69
Evharistija kot vir veselja in sreče	209
ORAZEM FRANCE	
Psihologija in duhovno življenje	16
Temna noč Janeza od Križa	246
RAJHMAN JOŽE	
Simul iustus et peccator (Lutrova teza v katoliški luči)	26
Vizija neke pastore	156
RODÉ FRANC	
Izkustvo sakralnega in vera	59
ROZMAN FRANCE	
Z Markom v liturgično leto B	389
STRES TONE	
Nekaj dognanj molekularne biologije in filozofski pojem smotrnosti	33
Religija kot družbena praksa	272
STRLE ANTON	
Odrešenjska skrivnost Cerkve	47
Religioznost kot sestavina zakonskega življenja	127
Duhovnik in predstojniki	257
Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost, po kateri je to oznanilo obenem poziv	415
ŠEF MARIJAN	
Uvod v pastoralno psihopatologijo	441

ŠUŠTAR ALOJZ	
Moralna kateheza po koncilu	1
Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze	113
TRUHLAR VLADIMIR	
Izkustvenost Trubarjevega krščanstva	420
VEGELJ VINKO	
Dušnopastirski pogovor	428
ZELKO IVAN	
Cerkvenozgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške prazupnije	453

DOKUMENTI

Pismo Pavla VI. »Lumen Ecclesiae« ob sedemstoletnici smrti sv. Tomaža Akvinskega	193
Apostolska ekshortacija Pavla VI. za sveto leto	196
Katoliški karizmatiki v ZDA	198
Apostolstvo Cerkve in apostolsko nasledstvo	199
Krščanska vera in demonologija	309
Človeška praksa in apostolsko učiteljstvo (G. Martelet)	326
Devet tez o krščanski etiki (Hans Urs von Balthasar)	330
Pouk duhovniških kandidatov v cerkvenem pravu	341
Pluralizem v Cerkvi (Philippe Delhaye)	481

PREGLEDI

Plenarna konferenca francoskega episkopata v Lurdu od 3. do 10. novembra 1973 (France Oražem)	165
Razlike med uvodi v izdajah Jeruzalemske biblije (Janez Janžekovič)	168
Teologija upanja — politika osvobajanja (Lojze Bratina)	175
Kdo neki je ta? (Lojze Bratina)	177
J. Moltmann o krščanskem gledanju na človeka (Anton Strle)	179
Mednarodna teološka komisija o krščanski npravnosti	346
Nova knjiga o Jezusu (Lojze Bratina)	347
Ali spadajo devterokanonične knjige v ekumensko sveto pismo? (France Rozman)	348
Eros in Agape (Lojze Bratina)	357

Cerkev, ki prihaja (Lojze Bratina)	359
Kristjani in svet (Anton Strle)	495

OCENE

RAHNER KARL	
Schriften zur Theologie XI. (A. Nadrah)	92
BROWN E. RAYMOND	
Gesù Dio e uomo (A. Nadrah)	92
GALOT JEAN	
La persona di Cristo (A. Nadrah)	97
PIOLANTI ANTONIO	
Il Trattadello di Fra Lorenzo da Bergamo (F. Oražem)	101
SCHULZ WINFRIED	
Zum Schutz des geistigen Eigentums im System des kanonischen Rechts (S. Ojnik)	102
GALOT JEAN	
Alla ricerca di una nuova cristologia (A. Nadrah)	184
ALFARO JUAN	
Cristologia e antropologia (Anton Nadrah)	187
BEINERT WOLFGANG	
Heute von Maria reden? (Anton Nadrah)	189
BENI ARIALDO	
L'eucarestia (Anton Nadrah)	191
ŠKRINJAR dr. ALBIN DJ	
Teologija svetog Ivana (France Rozman)	363
HARRINGTON J. WILFRID	
Uvod u novi zavjet (France Rozman)	367
HOLZNER JOSEF	
Pavao (France Rozman)	371
Studi tomistici I.—IV. (Tone Stres)	373
MARTELET G.	
L'au-delà retrouvé (Lojze Bratina)	379
SCHEFFCZYK LEO (hrsg.)	
Erlösung und Emanzipation (Anton Nadrah)	380
GOLUB IVAN	
Duh Sveti u Crkvi (A. Nadrah)	506
SCHWENDIMANN FRIEDRICH	
Herz-Jesu-Verehrung heute? (Jasna Kogoj)	509

POROČILA

Proslava svetega Tomaža Akvinskega 1975	106
Jože Krošl, častni doktor teologije	108
Akadske stopnje 1974	111
Abyssus abyssum invocat (H. de Lubac)	112
Človek na meji dveh vesolij (A. Strle)	384
Teološki simpozij o dokumentu rimske škofovske sinode l. 1974 »Evangelizacija v današnjem svetu« v Zagrebu (A. Strle)	512
Ali individualno spoved zdaj lahko kar zanemarimo?	514

RAZPRAVE

Štefan Steiner

NARAVA PASTORALNE TEOLOGIJE

Uvod

a) Med teološkimi disciplinami se danes nobena tako hitro ne razvija in spopolnjuje kot tako imenovana pastoralna teologija.¹ To je razumljivo, saj v zadnjem času cerkveno učiteljstvo in teologi za nobeno teološko vedo niso toliko storili kot zanjo. K temu jih priganjajo potrebe odrešilnega dela v sedanjem svetu.

Kar se tiče cerkvenega učiteljstva, naj spomnimo predvsem na velike pastoralne tekste 2. vatikanskega koncila, na konstituciji »Cerkev v sedanjem svetu« in »Sveto bogoslužje«, na odloke »Pastirska služba škofov v Cerkvi«, »Služba in življenje duhovnikov«, »Duhovniška vzgoja«, »Misijonska dejavnost Cerkve«, »Laiški apostolat« in »Družbena občila«. Dalje naj omenimo pomembne pokoncilске pastoralne dokumente Cerkve, »Instrukcijo o pastoralni skrbi za izseljence in turiste«, »Direktorij o pastoralni službi škofov«, »Splošni katehetski pravilnik«, pastoralno oblikovane obrednike za krst, birmo, poroko, zakrament pokore in za pogreb ter previdevanje bolnikov, končno pa še dokumente škofovskih sinod, posebno onega za duhovniško službo in evangelizacijo.

Teologi pa so zadnji čas napisali nepregledno množico katehetskih, liturgičnih, oznanjevalnih, hodegetskih in osnovno pastoralnih del, prav tako tudi strokovnjaki za pomožne pastoralne vede, npr. za pastoralno psihologijo, sociologijo, medicino, organizacijo. Spomnimo se samo na največje pokoncilsko sistematsko delo določene teološke discipline, na »Handbuch der Pastoraltheologie«,² ki obsega okoli 3300 strani velikega formata in ki obdela odrešilno dejavnost Cerkve s takšno teološko spekulacijo, kakršne

¹ Ker je ta izraz pri nas v splošni uporabi, ga tudi ta razprava uporablja. Pokazalo pa se bo, da je za tisto, za kar ga uporabljamo, neprimeren.

² Delo so izdali: F. X. Arnold — K. Rahner — V. Schurr — L. M. Weber, 5 delov, Freiburg i. B.—Basel—Wien 1964—1972.

Poleg tega dela je treba omeniti še naslednje pomembnejše obdelave pastoralno teološke snovi v zadnjem času, ki to snov celotno ali delno obravnavajo: V. Schurr, Seelsorge in einer neuen Welt, Salzburg 1957; M. Pfliegler, Pastoraltheologie, Wien—Freiburg—Basel 1962; G. de Bretagne, Pastorale fondamentale, Bruges 1964; R. Spiazzi, Scientia salutis, Roma 1960; K. Rahner, Sendung und Gnade, Innsbruck—Wien—München 1966; C. Floristan — M. Useros, Teologia de la accion pastoral, Madrid 1969; F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft, I—II, Freiburg i. B.—Basel—Wien 1974.

Pastoralno teološki priročnik je pri nas napisal: Ž. Bezić, Katolička pastoralka, I—III, Split 1969—1971.

Za teorijo pastoralne teologije je najpomembnejše delo: F. Klostermann — R. Zerfass (izd.), Praktische Theologie heute, München 1974.

doslej pri pastoralni teologiji nismo poznali. Za ta priročnik je največ napisal največji živeči teolog, K. Rahner.

Če primerjamo sedanjo pastoralno teologijo s preteklo, npr. tisto, ki je v pravkar omenjenem priročniku, z ono, ki je v »Pastoralnem bogoslovju« F. Ušeničnika,³ potem ugotovimo bistveno spremembo, tolikšno, kakor se ni zgodila v nobeni drugi teološki vedi. Pastoralka ni več skupek navodil za dušno pastirsko delo, aplikatorka moralnih načel in kanonskega prava, priročnik klerikov »za vodstvo črede« itd., ampak je postala teološko dobro utemeljena veda, ki ima svoj materialni in formalni predmet, svojo strukturo in teološke vire, spreminja se v znanost o odrešilni dejavnosti vsega božjega ljudstva, zaradi temeljite teološke spekulacije in upoštevanja dognanj ustreznih svetnih ved je narasla v najboljširnejšo teološko vedo.

b) Kaj je vsebina pojma, ki ga izražamo z besedo »pastoralna teologija«? Drugače povedano, kateri so današnji temeljni uvidi glede teologije, uvidi, ki določajo področje njenega delovanja in njeno delovanje samo?

Temeljna spoznanja o pastoralni teologiji bomo skušali predstaviti po shemi, ki nam jo nudi definicija teologije, vendar po induktivni metodi. Definicija bo namreč sledila kot dognanje razprave o njenih elementih. Ta način se nam zdi najbolj sistematičen za spoznanje omenjenih temeljev in najbolj prepričljiv za njihovo priznanje.

Če naj pridemo do temeljnih spoznanj o pastoralni teologiji, moramo najprej obravnovati tisto, s čimer se ta teologija ukvarja, torej njen materialni predmet, nato bo treba spregovoriti o perspektivi, v kateri gleda na svojo snov, torej o njenem formalnem predmetu. Dalje se bomo morali pomuditi pri virih, iz katerih spoznava svoj materialni in formalni predmet, pri metodah, ki jih njeno delo zahteva, končno pa pri namenu njenega dela.

1. Teorija o odrešilni dejavnosti vse Cerkve

a) Ustanovitelj Kristus je Cerkvi na splošno določil njeno dejavnost: »Učite vse narode; krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal; in glejte jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 19—20). Kar je Kristus s temi in drugimi dopolnjujočimi besedami (Lk 22, 17—20; Jan 20, 21—23; Apd 1, 8; Jan 13, 15—17 itd.) jasno zahteval od Cerkve, niso toliko neke določene dejavnosti, npr. oznanjevanje, krščenje, najmanj pa vse dejavnosti, ki jih naj Cerkev opravlja, ampak to, da *odrešilno deluje* v vsem svetu in do konca sveta v moči njega samega. Po Kristusovem delu in nauku je kajpada jasno, da so poglobitve dejavnosti Cerkve, s katerimi naj odrešilno deluje, oznanjevanje, posvečevanje ljudi, izkazovanje dejavne ljubezni ljudem in češčenje Boga, vodstvo ljudi k nebeškemu Očetu.

Cerkev je svoje poslanstvo ves čas svojega obstoja tudi razumela kot *odreševanje sveta v Kristusovi službi* (čeprav so nekateri njeni predstavniki to službo zamenjali z gospodovanjem ljudem) ter na splošno tudi odrešilno

delovala (čeprav odpovedi v tem delovanju pri posameznikih in skupnostih niso bile redke). Ta zavest odlično odseva iz nauka 2. vatikanskega koncila: »Ko je (Kristus) vstal od mrtvih, je poslal oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. Sedeč na Očetovi desnici neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in jih s tem, ko jih hrani s svojim telesom in krvjo, napravljaj deležne svojega poveljčanega življenja« (C 48, 2). Dejstvo odrešilnega delovanja Cerkve pa se verjetno najbolj kaže v razširjenosti krščanstva v svetu.

b) Cerkev so vsi, ki so se s krstom vcepili v Kristusa in to vcepitev tudi potrjujejo z vero. Vsi ti so po nauku sv. pisma »eno telo« in imajo »enega Gospoda, eno vero, en krst; enega Boga in Očeta vseh, ki je nad vsemi in po vseh in v vseh«. Temu telesu je dano, »da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji«. Vsi pa so po tem krstu, tej veri, tem Očetu in teh darovih poklicani, da »zidajo Kristusovo telo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove«, da ga zidajo »po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu« (Ef 4, 4—6.11—13.16). 2. vatikanski cerkveni zbor uči isto, ko pravi, da Cerkev kot »božje ljudstvo«, kot »eno telo« in »edinost v Kristusu« izvršuje »skupinski apostolat« (LA 18, 1). Izvršuje pa ga »po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic v apostolatu. Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, ampak 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 udu« (E 4, 16). Celo taka je v tem telesu povezava in skladje udov (prim. Ef 4, 16), da je treba reči o udu, ki ne prispeva po svojih močeh k rasti telesa, da ni ne Cerkvi ne sebi v prid« (LA 2, 1). Končno pa je po nauku koncila v Cerkvi »enakost glede dostojanstva in glede poslanstva, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32, 1).

Odrešilne dejavnosti Cerkve torej ne opravljajo samo papež, škofje in duhovniki, ne samo t.i. pastirji, temveč *vsí kristjani*.

c) V razmerah tega sveta morejo ljudje pametno in uspešno delovati samo tedaj, če je njihova dejavnost preiščljena in utemeljena glede na namen, okoliščine, izvrševalce, možnosti itd. Čim bolj se svet razvija in spreminja ter za čim bolj odločilno in daljnosežno dejavnost gre, tem bolj sta refleksija in utemeljitev potrebni.

Za praktičnost delovanja, za povezanost in skladje med njegovimi subjekti, za njegovo uspešnost so potrebna načela in smernice. Namen refleksije o določeni dejavnosti je ravno ta, da najdemo utemeljena načela in smernice, da izdelamo *teorijo za delovanje*.

Tudi Cerkev mora v zvezi s tem svetom razmišljati o svoji, o odrešilni dejavnosti in najti načela ter smernice za njeno konkretno uresničevanje. Njeno delovanje ima najpomembnejši namen, ki more obstajati: da ljudje dosežejo Kristusovo poveljčanje in se tako Kristus in Bog poveljčata. Njena ljubezen in zvestoba do Boga in ljudi torej zahtevata preiščljeno in konkretno utemeljeno dejavnost. Zahteva pa jo tudi njen delodajalec Kri-

stus (prim. Lk 14, 28—31). Kdor bi se pri odrešilnem delu skliceval samo na vodstvo Sv. Duha, bi pozabljal na svojo človeško nepopolnost in slabost, ki to vodstvo ovirata. Kdor bi refleksijo zavračal s trditvijo, da je Kristus svet že odrešil in je vse odvisno od milosti tega odrešenja, tisti bi napačno razumel nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu in bi zanikal božjo voljo glede človekovega sodelovanja pri Kristusovem delu. Kdor bi v imenu svojega cerkvenega položaja odklanjal teorijo o odrešilnem delu, in to vedno obnavljajočo se teorijo, bi služenje Kristusu in ljudem vpreminjal v gospodovanje Kristusu in ljudem ali vsaj v služenje v preteklem času.

Po razmišljanju o odrešilni dejavnosti Cerkve in po utemeljevanju te dejavnosti začne nastajati posebna veda. Doslej smo jo imenovali ‚pastoralna teologija‘. Ta izraz pa ne more biti ustrezen, saj nam nauk Cerkve odločno govori, da odrešilno deluje vsa Cerkev in ne samo ‚pastirji‘. Kateri izraz bi ustrezal, bomo skušali ugotoviti na koncu razprave, ko bomo imeli za to več kazalcev.

Po vsem povedanem moremo skleniti, da je materialni predmet pastoralne teologije *dejavnost vse Cerkve za odrešenje vsega sveta*.

č) Danes pastoralni teologi na splošno osvajajo tezo, da je področje, ki ga preučuje pastoralna teologija, odrešilna dejavnost vse Cerkve.⁴ Ta materialni predmet je nekoliko prvi znanstveno utemeljeval ameriški pastoralist S. Hiltener l. 1958; ta pravi, da je pastoralna teologija »operation-centered branch of theology« teologija, ki se osredotočuje na dejavnost).⁵ V preteklosti pa so za področje zanimanja pastoralne teologije (materialnega in formalnega predmeta niso tako ločevali kot danes) imeli predvsem oznanjevanje, kot npr. odlični pastoralist M. Sailer v prejšnjem stoletju, ali dejavnost dušnih pastirjev, kot npr. J. Amberger v prejšnjem in F. Ušeničnik v našem stoletju, ali celo uvajanje duhovnikov v pravilno opravljanje duhovniške službe, kot npr. M. Benger v prejšnjem stoletju in marsikateri duhovnik ter škof še danes, ali kot dejavnost Cerkve, ki samo sebe zida, kot največji pastoralist prejšnjega A. Graf in znameniti pastoralist našega stoletja C. Noppel.⁶ Pojmovanje teh dveh poslednjih je osvojil tudi ‚Handbuch der Pastoraltheologie‘ ter zanj uporabil izraz »Selbstvollzug der Kirche« (samoizpopolnitev Cerkve).⁷

H. Schuster, ki je v tem priročniku predložil »Selbstvollzug« kot tisto, s čimer se ukvarja pastoralna teologija, v novejši razpravi priznava, da je s tem njeno področje preozko zarisano, saj ga je treba določiti glede na Kristusovo zveličavno voljo, ki se nanaša na vse ljudi in ni vedno identična s tistim, kar Cerkev dela. Zato pa Schuster to pot predlaga za materialni predmet »die Sache Jesu« (Jezusovo zadevo).⁸ Ker je Jezus ves odrešenik, njegova zadeva ne more biti kaj drugega kakor to, da vsa Cerkev odrešuje

⁴ Prim. razprave v *Praktische Theologie heute*, n. d.: R. Zerfass, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, 164—177; Y. Spiegel, *Praktische Theologie als empirische Theologie*, 178—194; G. Otto, *Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis*, 193—205.

⁵ Preface of *Pastoral Theology*, Notre Dame, 1958, 18 sl., 218.

⁶ Prim. S. Steiner, *Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV, 1966, 207—209.

⁷ N. d., I, 93 sl.

⁸ *Die praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, v: *Praktische Theologie heute*, n. d., 150 sl.

ves svet. Schuster tako izpoveduje glede materialnega predmeta pastoralne teologije isto, kot trdimo mi.

Ob drugih pojmovanjih materialnega predmeta pastoralne teologije se nam ni treba ustavljati. Očitno je namreč, da so glede na nauk sv. pisma in cerkvenega učiteljstva, ki smo ga navedli, pomanjkljiva, nezadostna.

2. Teorija o odrešilni dejavnosti vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi

Za določitev specifičnosti pastoralne teologije, za njeno ločitev od ostalih teoloških ved ni zadosti ugotovitev, da se ta teologija ukvarja z odrešilno dejavnostjo Cerkve. Z odrešilno dejavnostjo Cerkve se ukvarjajo v nekem smislu tudi druge teološke vede, npr. dogmatika, moralka. Natančneje določa posebnost kakšne vede vidik, pod katerim veda obravnava svojo snov, torej njen formalni predmet.

a) Zaradi odrešenja sveta je božji Sin »podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7). »Beseda je meso postala in se naselila med nami; in videli smo njeno slavo, slavo kakor edinorojenega od Očeta, polna milosti in resnice« (Jan 1, 14). Z učlovečenjem je Kristus pokazal, kako se odrešuje, in tudi, kako je treba pri refleksiji gledati na odreševanje. Pri tem je treba računati najprej z Bogom, potem s človekom, dalje z družnim delovanjem obeh »med nami«, torej v razmerah dejanskega življenja. Odreševanje se mora inkarnirati v dejanskem življenju, če naj ljudje prejmejo »polnost milosti in resnice«, če naj zagledajo »božjo slavo«.

Sodobno cerkveno učiteljstvo posebno poudarja, da mora odrešilno delo Cerkve upoštevati dejanske razmere, sedanji svet. V ponazoritev te trditve naj nam služi konstitucija 2. vatikanskega koncila ‚Cerkev v sedanjem svetu‘, imenovana tudi ‚pastoralna‘, ki razpravlja o današnji inkarnaciji odrešilnega dela Cerkve. Koncil izjavlja, da v tem dokumentu razmišlja »o Cerkvi, kolikor biva v tem svetu in skupaj z njim živi in deluje«, in dalje, da »ima Cerkev odrešitveni in eshatološki cilj... v okrilju zgodovine človeškega rodu«, da kot »hkrati vidna družba in duhovno občestvo potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo; in je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino« (CS 40, 1—2).

Tudi skušnje Cerkve pričajo, da neutelešenost odrešilnega dela v dejanskih razmerah, npr. zanemarjanje božjih ali človeških sredstev pri tem delu, vztrajanje pri nekaterih preteklih pastoralnih oblikah in strukturah, sprepledovanje dejanskega človeka, svetobežnost, rodi neučinkovitost in celo škodljivost temu delu. Eden najbolj zgovornih primerov cerkvene zgodovine v tem smislu je uradno cerkvena prepričitev inkarnatoričnega misijonskega delovanja jezuitskega patra Riccija na Kitajskem v 18. stoletju.

b) Božji Sin s svojim učlovečenim odreševanjem, potem pa tudi skušnja Cerkve in sedanje cerkveno učiteljstvo najbolj zgovorno dokazujejo, da je odrešenje najtesneje povezano z dejanskim človekom, življenjem in svetom, da se mora učlovečiti in neprestano učlovečevati, če naj doseže svoj

namen. Teorija o odreševanju zategadelj ne sme gledati le na to delo kot tako, pač pa kot utelešeno v dejanskem življenju, v tej ali oni dobi in kulturi ter družbeni ureditvi, v tem ali onem narodu, v takšnih ali drugačnih snovnih in duhovnih razmerah, skratka, »med namik«, kakor pravi to evangelist Janez za odreševanje božjega Sina, ‚hic et nunc‘, v inkarnatorični perspektivi.

Ta perspektiva upošteva pri odreševanju najprej božje dejstvo Kristusovega odrešenja, njegovo življenje v Cerkv, delovanje Sv. Duha v Cerkv, ljudeh in svetu, milost in zakramente, razodetje, cerkveno učiteljstvo itd. Potem pa računa z vsem človeškim: s človeško psihofizično naravo, njegovo spremenljivostjo, razvojem sveta, s človeškimi sredstvi in sposobnostmi, z dognanji znanosti, s preteklostjo in sedanostjo ter prihodnostjo itd. S spoznanji, ki jih dobi od vsega tega, ustvarja načela in smernice za odrešilno dejavnost Cerkv. Inkarnatorična perspektiva je tako pristna teološka perspektiva.

Učlovečenjski vidik pastoralno teologijo dobro loči od ostalih teoloških ved, določa njeno mesto na področju teologije (Ortsbestimmung). Dogmatična teologija gleda na odrešenje kot tako in na njegovo povezavo s svetom kot takim, pod metafizičnim vidikom, enako eklesiologija na Cerkev in njeno odrešilno delovanje v svetu, obema gre za t.i. resnice v zvezi s Kristusom in odrešenjem oziroma s Cerkvjo in odrešenjem, pastoralka pa gleda dejavnost Cerkv pod vidikom odrešenjske primernosti v aktualnem svetu. Moralna teologija ima za formalni predmet svobodnost hoje za Kristusom, torej tudi svobodnost odrešilnega delovanja Cerkv ‚hic et nunc‘, pastoralna teologija pa učinkovitost tega delovanja ‚hic et nunc‘. Kanonsko pravo obravnava svoj materialni predmet pod vidikom konkretnega dobrega, Cerkv kot vidne družbe, pastoralka pa pod vidikom konkretnega odreševanja vsega sveta, ki ga uresničuje Cerkev. Pastoralna teologija more upoštevati vse, kar doženejo druge teološke vede, saj to zahteva njen formalni predmet. Pri ostalih teoloških vedah ta predmet zdaleč ni tako koheziven kot pri pastoralki.

K materialnemu predmetu pastoralne teologije moremo sedaj dodati njen formalni predmet in takó dokaj prispevati, da bi dobili definicijo te teologije. Ta predmet je inkarnatoričnost odrešilne dejavnosti Cerkv.

c) Inkarnatorično perspektivo pastoralne teologije je znanstveno začel utemeljevati znameniti teoretik F. X. Arnold okoli l. 1950.⁹ Izdelal je t.i. »božje-človeški princip«, po katerem naj pastoralna teologija obravnava svojo snov, to pomeni v perspektivi sodelovanja med Bogom in človekom. Priročnik ‚Handbuch der Pastoraltheologie‘ ni sprejel Arnoldovega načela, ampak je za formalni predmet določil »pogojenost samouresničenja Cerkv«,¹⁰ ki sta ga predložila K. Rahner in H. Schuster. Nadaljnja raziskovanja pa so pokazala, da Arnoldovo načelo vsebuje tudi »pogojenost« odrešilnega dela, pogojenost po človeškem in spreminjajočem se, in da ta priročnikov formalni predmet ni zadosten, da bi dovolj teološko določil odrešilno dejavnost Cerkv.

⁹ Prim. A. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg i. B. 1949; Pastoraltheologische Durchblicke, Freiburg i. B. 1965, 11–89.

¹⁰ N. d., I, 98 sl.

Danes, po spopolnitvi Arnoldovega načela so pastoralisti zelo edini glede formalnega predmeta pastoralne teologije.¹¹ Ta jim je, kot smo skušali pokazati, inkarnatoričnost odrešilne dejavnosti Cerkve.

č) Materialni in formalni predmet v marsičem določata posamezne odrešilne dejavnosti, ki jih obravnava pastoralna teologija. Kristusov zgled, dosedanja praksa Cerkve in dejstvo, da je človek po svojem bistvu nespremenljiv, kažejo, da so poglobitve odrešilne dejavnosti Cerkve oznanjevanje, daritev sv. maše in zakramentalizacija, karitativno delo in vodstvo odrešilnega dela. S pomočjo omenjenih dveh predmetov pastoralna teologija ugotavlja, koliko naj se te dejavnosti po svoji obliki in človeški vsebini spreminjajo, da bodo res odrešilne. Tako npr. oznanjevanje zaradi ugotovitev pastoralne vedno bolj upošteva t.i. naravno razodetje in znamenja časa ter prevzema oblike sredstev javnega obveščanja, karitativno delo vedno bolj poteka na področju duhovnih potreb ljudi, npr. v obliki pastoralnega svetovanja, vodstvena služba se spreminja v služenje skupnosti in začenja uporabljati znanstveno načrtovanje, zakramentalizacija in maša sta vedno bolj tudi dejavnost laikov.

3. Verska znanost o odrešilni dejavnosti Cerkve v inkarnatorični perspektivi

Ključno vprašanje današnje pastoralne teologije se ne tiče dejavnosti posameznih odrešilnih subjektov, kaj naj npr. opravljajo duhovniki in kaj laiki, pač pa načina, kako naj posamezne odrešilne dejavnosti obravnava, da pride do primernih vodil, ki so odrešilnim subjektom potrebna. Gre za to, iz katerih virov naj se znanstvena refleksija hrani in po katerih metodah bi mogla uspešno potekati.¹² Nobena skrivnost ni, da je bila teorija o odrešilni dejavnosti Cerkve še do nedavnega bolj sad intuicije kot sad znanstvenega dognanja. Saj je tudi intuicija pri tej teoriji potrebna, zdaleč pa ni zadostna za znanost o odrešilni dejavnosti Cerkve. Znanstvenost pastoralne teologije se začenja pri virih in odloči pri metodah.

a) Če naj pastoralna teologija razpravlja o odrešilni dejavnosti Cerkve v inkarnatorični perspektivi, mora snov za svoja načela in smernice črpati iz virov, ki govore o Kristusovem odrešilnem delu, o zgodovinskem nadaljevanju tega dela po Cerkvi, o ljudeh, ki jim je odrešenje namenjeno, o svetu, v katerem se odrešenje uresničuje, o delavcih in sredstvih odrešenja.

Prvi vir vsake teologije je in mora biti *sv. pismo*. Brez razodete božje modrosti ni teologije. Pastoralka najde v sv. pismu mnogo splošnih smernic za nadaljevanje Kristusovega dela, njegovo utemeljitev in njegov zgled odreševanja, oblikovanje odrešilnega dela prve Cerkve. Posebej je treba omeniti zgled inkarnatoričnosti odrešilne dejavnosti, ki ga nudi sv. pismo.

Ne more pa biti sv. pismo edini vir pastoralne teologije. Odrešilno delovanje Kristusa in prve Cerkve se je inkarniralo v precej drugačnem svetu, kakor je današnji. Bog razodeva svojo voljo glede človeka tudi prek stvarjenja in Sv. Duha, ki neprestano deluje v Cerkvi in svetu. Cerkev mora

¹¹ Prim. J. Goldbrunner, *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie*, v: *Praktische Theologie heute*, n. d., 132–140.

¹² Prim. R. Zerfass, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, n. d., 165 sl.

odreševati »do konca sveta« (prim. Mt 28, 20), zato pa tudi do tega konca računati z vsemi dejavniki, ki morejo o odreševanju kaj povedati.

Pomemben vir pastoralne teologije je *cerkveno učiteljstvo*. Sam Kristus ga je postavil prav zato, da v menjavah razvijajočega se sveta ob posebni pomoči Sv. Duha vodi odrešilno delo. Ker pa je pomembna naloga te teologije, da tudi cerkvenemu učiteljstvu posreduje znanstveno utemeljena spoznanja za omenjeno vodstvo, in je cerkveno učiteljstvo vezano na razmere, v katerih spregovori, pastoralka ne more in ne sme le ponavljati in razlagati nauka tega učiteljstva, ampak mora iskati rešitve za nove in jutrišnje razmere; mora torej uporabljati tudi druge vire za svoja spoznanja.

Skušnje vse Cerkve, raznih cerkvenih občestev in posameznikov pri odrešilnem delu so pastoralni teologiji dragocena snov spoznanj (prim. D 9). Življenje in tudi odrešilno delo sta ‚continuum‘, zato marsikaj iz preteklosti dobro kaže, kako ravnati v sedanjosti in prihodnosti. Po skušnjah tudi moremo ugotoviti, da Sv. Duh usmerja odrešilno delo.

Pastoralka mora računati tudi s *karizmami*, ki jih Sv. Duh daje raznim subjektom odrešilnega dela, npr. predstojnikom cerkvenih skupnosti, laikom, teologom, saj »se slehernemu razodetje Duha daje v korist« vsemu odrešilnemu delu Cerkve (1 Kor 12, 4—11).

T.i. *humanistične vede*, posebno filozofija, psihologija, pedagogika, sociologija, medicina s psihoterapijo, politologija in ekonomika, zgodovina in futurologija, veda o organizaciji in vodstvu skupnosti prispevajo pomembno snov za pastoralno teološko refleksijo. Pri sedanji zahtevnosti odrešilnega dela so nepogrešljiv vir te refleksije. Predvsem kažejo kontekst življenja, v katerem naj se odreševanje inkarnira. Vsaka humanistična veda pa daje o tem kontekstu samo delno spoznanje, zato nobena ne more biti pri določanju določene odrešilne dejavnosti odločilna. Pa tudi vse skupaj ne morejo biti zadostne za to odločanje, ker ne morejo dobro dojeti nadnaravnega sveta v človeku in življenju. Poznavanje tega sveta pa je za odrešilno dejavnost bistveno.

Samo po sebi je razumljivo, da so prvovrsten vir pastoralke *druge veje teologije*, posebno ekleziologija, soteriologija, oznanjevalna teologija, moralka in kanonsko pravo, posebno še danes, ko se vse te vede pastoralno usmerjajo.

b) Pastoralna teologija mora snov za svoj razmislek najprej najti v virih, potem jo med seboj primerjati in usoglasiti, dalje ugotoviti njen smisel za odrešilno delo. Na podlagi smisla more nato izdelati načela in smernice za praktično odrešilno dejavnost. Končno spravi ta načela in smernice v sistem, npr. v sistem, ki je primeren za šolsko učenje ali ustreza pastoralni akciji na določenem področju. Med viri in sistemom je tako proces teološkega duha. Kakor vsak pomembni delovni proces, tako tudi pastoralno teološki zahteva neka pravila za svoje odvijanje, neko metodologijo.

Danes pastoralna teologija še nima dobro izdelane metodologije.¹³ To je razumljivo, saj je pastoralka mlada teologija in je do 2. vatikanskega koncila nismo preveč resno jemali. Ravno v zadnjem času pa pastoralisti

¹³ Prim. H. Schröer, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, v: *Praktische Theologie heute*, n. d., 206—224; R. Zeffass, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, v: *Theologische Revue* 69 (1973) 89—98.

mnogo in zavzeto razpravljajo, katere metode naj njihova veda uporablja. Edini so si, da ne samo tistih, ki vodijo do pastoralno teološkega učenika za pripravo prihodnjih duhovnikov, temveč metode, ki pomorejo izdelati tak nauk o odrešilni dejavnosti Cerkve, ki bo mogel služiti vsem subjektom te dejavnosti. Tudi se strinjajo, da metode pastoralne teologije ne morejo biti iste kot pri ostali teologiji, saj mora pastoralka upoštevati, da ima opraviti z dejavnostjo v dejanskem življenju, s praktičnim delom raznih odrešujočih subjektov, zato mora uporabljati tudi temu primerne metode.

Približno bi mogli reči, da so pastoralni teologiji potrebne predvsem naslednje metode. Nekoliko jih že uporablja.

Z *raziskovalno* metodo išče snov v virih, z *analitično* ugotavlja smisel te snovi za odrešilno dejavnost, s *spekulativno* dobljene smisle komplemen-tira in izdeluje načela in smernice za odrešilno akcijo. S *fenomenološko* me-todo ugotavlja dosedanje stanje odrešilnega dela, z *eksperimentalno* prever-ja svoje domneve in ugotovitve v praksi, z *aplikativno* rešuje posamezne probleme odrešilne dejavnosti in svoje ugotovitve prilagaja posameznim ode-rešilnim dejavnostim, subjektom in področjem, z *načrtovalno* določuje te dejavnosti za prihodnost.

c) Ker črpa pastoralna teologija snov svoje refleksije iz virov, ki jih, vsaj večino, lahko prištevamo k znanstvenim virom, ter uporablja, vsaj vedno bolj, znanstvene metode, jo smemo že danes imeti za *znanost*. Še bolj upravičeno bomo mogli to storiti tedaj, ko bo imela izdelan kanon metod.

Ker pa pastoralna teologija črpa marsikatero spoznanje iz verskih vi-rov in sprejema božje razodetje glede odrešilnega dela z vero, jo moramo označiti za *versko vedo*.

4. Znanstvena služba odrešilni dejavnosti Cerkve

Na osnovi dognanj o materialnem in formalnem predmetu ter o virih in metodah pastoralne teologije moremo ugotoviti tudi njen namen in njene sedanje naloge.

a) Brž ko je pastoralna teologija veda o odrešilni dejavnosti vse Cer-kve, ne more biti samo veda o odrešilni dejavnosti t.i. dušnih pastirjev. Njen namen torej ne more biti le formacija prihodnjih dušnih pastirjev in posredovanje priročniškega znanja aktivnim dušnim pastirjem.

Če je pastoralna teologija veda o inkarnaciji odreševanja, ne sme biti njen namen samo ta, da izdelava vodila za odrešilno delo le na osnovi razo-detja niti samo na osnovi naravnih spoznanj, ampak na osnovi obojega; ne sme se zadovoljiti s kakšno splošno teorijo, pač pa mora biti njen nauk tudi praktično čimbolj uporaben; zato bo npr. nudila odrešilnim delavcem razne modele za delovanje, izdelala študije za delovanje na posameznih področjih. Ta teologija tudi ne bi bila zvesta inkarnatoričnemu poslanstvu odreševanja, če svojih tez, načrtov, smernic, modelov itd. ne bi stalno dopolnjevala, spreminjala, prilagajala itd., ustrezno govorici Sv. Duha in raz-voju sveta, ustrezno dejanskim potrebam odrešilnega dela.

Namen pastoralne teologije kot znanosti more biti edino ta, da podaja vodila za odrešilno dejavnost, ki so utemeljena z nadnaravnimi in naravnimi dejstvi ter dojemljiva za uporabnike.

Pastoralna teologija pa si kot verska znanost ne more in ne sme lastiti pravice, da bi glede odrešilne dejavnosti v dejanskem svetu sama vse določala in odločala. Vera ji namreč pravi, da »Duh deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11), da obstajajo za odrešilno delo v Cerkvi karizme, najprej pri cerkvenem učiteljstvu, potem pa tudi pri drugih odrešilnih subjektih, katere morejo voditi tudi mimo teoloških vodil. Praktična odrešilna dejavnost ne poteka pastoralno teološko po črki, pač pa v duhu te črke, ki ga komplementirajo pristni uvidi odrešilnih subjektov, posameznikov in skupnosti.

Ker je Cerkev »zakrament vesoljnega odrešenja« (C 48, 2), pastoralna teologija pa je ustanova Cerkve, ne sme biti ta teologija sama sebi namen, da bi se npr. izživljala le v kakšnem raziskovanju ali bi se skušala v odnosu do Cerkve osamosvojiti. Pač pa mora biti njen namen praktična služba Cerkvi pri njenem odrešilnem delu; to seveda ne pomeni, da mora biti gola tehnologija za to delo, medtem ko bi ji bilo malo mar za splošna načela, pač pa pomeni, da morajo biti njena vodila vedno usmerjena k praktičnemu odrešilnemu delovanju Cerkve.

Na kratko moremo reči: *namen pastoralne teologije je znanstvena služba odrešilni dejavnosti Cerkve v inkarnatorični perspektivi.*

b) V zvezi z namenom pastoralne teologije je upravičeno opozoriti na pomembnejše pereče naloge te teologije, to pa njen namen še dodatno osvetljuje.

Prva naloga sedanje pastoralne teologije je gotovo ta, da *sama sebe izdelava kot teološko znanost*. V tem pogledu je na najboljši poti, kakor smo že omenili v uvodu. Predvsem mora izdelati teorijo o svojih virih in metodah. Kako je to potrebno, kažeta že omenjena priročnika, ‚Handbuch der Pastoraltheologie‘ in ‚Teologia de la accion pastoral‘, verjetno najboljša priročnika danes, ki o nadnaravnih virih skorajda ne govorita, prvi pa kljub svojim 3300 stranem nima skoraj ničesar tudi o metodah. Pastoralna teologija, ki ne upošteva dobrih nadnaravnih virov, zlahka zaide v sociologizem, psihologizem itd., tista, ki zanemarja proces svoje refleksije po vseh ustreznih metodah, pa zahaja v nevarnost, da postane pobožna pridiga ali tehnologija ali labirint nesistematiziranih trditev itd.

Druga naloga pastoralne teologije je po našem mnenju *izdelava nauka za apostolat laikov in redovnikov ter pomembnejših cerkvenih občestev, družine, župnije in škofije* itd. Doslej vemo predvsem, da so vsi ti dolžni pri odreševanju Cerkve sodelovati, ne vemo pa veliko, kako naj to delajo. Tudi vodila za dejavnost dušnih pastirjev bo treba posodobiti; za to daje že omenjeni nauk cerkvenega učiteljstva dobra startna navodila. Pastoralno teološko so najboljše preskrbljeni škofje, saj imajo v ‚Directorium de pastoreli ministerio episcoporum‘¹⁴ zelo dobra splošna vodila za svoj apostolat.

Naslednja naloga pastoralne teologije bi bila po mnenju mnogih današnjih pastoralistov znanstveno utemeljena *kritika* tistih dejavnikov, ki ovirajo

inkarnatorično odrešilno dejavnost Cerkve, npr. zastarelih cerkvenih struktur, fevdalistične miselnosti cerkvenih predstojnikov, moralnega juridizma, manipulacije z ljudmi v raznih totalitarističnih režimih, zagnanosti v življenjski standard.¹⁵

Med neodložljive naloge pastoralne teologije spada tudi *načrtovanje* odrešilne dejavnosti Cerkve za jutri,¹⁶ predvsem za posamezna področja v smislu t.i. ‚pastorale d'ensemble‘.¹⁷ Ob današnjem hitrem vrtenju sveta pastoralna teologija ne sme obstati pri reševanju tekočih zadev, temveč mora predvidevati odrešilno dejavnost vsaj v bližnji prihodnosti ter temu primerno tudi oblikovati današnjo, da ne bi njena današnja vodila postala ovira za jutri. Hiša, ki jo zidajo brez načrta, je slaba. Ta preprosta izkušnja iz vsakdanjega življenja je dovolj zgovorna.

Naloga pastoralne teologije je dalje, da *posreduje Cerkvi poznavanje dejanskega in jutrišnjega sveta, svetu pa poznavanje Cerkve*.¹⁸ To zahteva njeno inkarnatorično načelo. Ravno pastoralna teologija lahko to s pomočjo svojih virov in metod od vseh cerkvenih ustanov najbolje stori. Cerkev more uspešno delovati samo takrat, če pozna dejanski svet, posebno dejansko družbo. Družba pa more sprejeti odrešilno dejavnost Cerkve, če pozna Cerkev; ta ima vendar s svojim delovanjem najboljši namen: prinašati ljudem sedanjo in večno srečo.

5. Definicija pastoralne teologije

a) Na osnovi ugotovitev, ki nam jih je dalo razpravljanje o materialnem in formalnem predmetu, virih in metodah ter namenu pastoralne teologije, skušajmo sedaj podati njeno definicijo. S tem sedanjo pastoralno teologijo na splošno predstavimo.

Pastoralna teologija je verska znanost, ki preučuje odrešilno dejavnost vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi, da bi tej dejavnosti služila v praksi z utemeljenimi načeli in smernicami.

Ta definicija nikakor ne more biti edina in natančna. Možne so tudi drugačne formulacije. Nobena formulacija pa ne sme iti mimo ugotovitev, ki smo jih o naravi pastoralne teologije skušali prikazati s pomočjo sv. pisma, 2. vatikanskega koncila in sodobnih pastoralnih teologov.

b) V zvezi s poimenovanjem vede, ki se ukvarja z odrešilno dejavnostjo Cerkve v inkarnatorični perspektivi, moramo upravičeno dodati nekatere pripombe.

Te vede ne bi smeli imenovati ‚pastoralno teologijo‘. Ta izraz lahko danes upravičeno nanašamo le na znanstveni nauk o odrešilni dejavnosti dušnih pastirjev, kolikor je seveda tudi ta izraz še upravičen. Za znanost o vsej odrešilni dejavnosti Cerkve bi bilo treba najti ustreznejši izraz, takšne-

¹⁵ Prim. G. Otto, *Praktische Theologie als kritische Theorie...*, n. d., 193 sl.

¹⁶ Prim. K. F. Daiber, *Kirchenleitung und Kirchenplanung*, v: *Praktische Theologie heute*, n. d., 539–553.

¹⁷ Prim. v zvezi s to pastoralo: F. Boulard, *Iniziative e movimenti attuali della pastorale d'insieme*, v: *La pastorale oggi*, Milano 1962, 93–112.

¹⁸ Prim. A. Müller, *Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft*, v: *Praktische Theologie heute*, n. d., 24–26.

ga, ki bi zajel tudi dejavnost laikov in redovnikov ter cerkvenih občestev itd.

Danes izraz ‚pastoralna teologija‘ vedno bolj nadomeščajo z izrazom ‚praktična teologija‘. Priročnik ‚Handbuch der Pastoraltheologie‘ ima še podnaslov ‚Praktična teologija Cerkve v njeni sedanosti‘. Najpomembnejše delo o naravi vede, ki razpravlja o odrešilni dejavnosti Cerkve, pa ima naslov ‚Praktische Theologie heute‘. Tudi to poimenovanje se nam ne zdi dovolj primerno. Tudi druge teološke vede so namreč lahko zelo praktične vede, pomislimo samo na moralko in kanonsko pravo. Poleg tega pa je veda o odrešilni dejavnosti še kako teoretična veda. Kdor tega ne verjame, naj pogleda kar v ravnokar omenjeni deli. V nji je toliko spekulacije kot v kakšni težki dogmatiki. Res je veda, o kateri razpravljamo, usmerjena v prakso, toda to so končno vse teološke vede, če prav pojmujejo svoje poslanstvo.

Prav primeren izraz za vedo, ki se ukvarja z odrešilno dejavnostjo Cerkve, je po našem mnenju ‚apostolatska teologija‘. To poimenovanje upošteva vse subjekte odrešilnega dela, najprej Kristusa kot pošiljatelja svojih udov na odrešilno delo do konca sveta in poglobitnega odreševalca prek poslanih, potem škofove, duhovnike, laike, cerkvena občestva itd. Upošteva tudi vse odrešilne dejavnosti, saj so vse poslanstvo Kristusovega odrešenja. Navdihuje ga tudi 2. vatikanski koncil, ki izjavlja: »Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen (razširjenje Kristusovega kraljestva in omogočanje vsem ljudem, da postanejo deležni zveličavnega odrešenja, op. pis.). Cerkev ga izvršuje po vseh svojih udih, dasi na različne načine« (LA 2, 1). ‚Apostolatska teologija‘ pa tudi bolje izraža inkarnatorično perspektivo vede, ki razpravlja o odrešilni dejavnosti Cerkve, kot izraz ‚praktična teologija‘, saj poslanstvo vedno poteka na mestu, torej v določenem življenjskem kontekstu.

Primeren izraz se nam zdi tudi ‚akcijska teologija‘, ker gre pač za odrešilno dejavnost Cerkve.

Sklep

a) Razpravljanje o naravi pastoralne, bolje apostolatske teologije, ni brez smisla. Dognanja o tej naravi osvetljujejo tudi dejavnost, s katero se apostolatska teologija ukvarja. Poznanje te narave je pomembno tudi za praktične apostolske delavce. Naj nekaj primerov to pokaže.

Materialni predmet apostolatske teologije praktičnemu apostolskemu delavcu npr. utemeljuje, da je subjekt odreševanja vse božje ljudstvo, ne samo duhovniki. Kdor bo hotel ostati tej resnici zvest, se ne bo branil župnijskega sveta, laičnih katehetov, redovnikov in laikov v škofijskih in medškofijskih ustanovah itd., ne bo izbiral sodelavcev ‚po svoji podobi in sličnosti‘, ampak po zahtevah odrešilnega dela, odprt bo za dialog o odrešilni dejavnosti Cerkve, prizadeval si bo, da bo svoj specifični apostolat opravljal v sodelovanju z drugimi delavci itd.

Formalni predmet apostolatske teologije npr. opozarja, da je treba praktično odrešilno delo opravljati po inkarnatoričnem načelu. Kdor to upošteva, bo bolj razumel, zakaj so danes v Cerkvi tolike in takšne liturgične kate-

hetske, institucionalne in druge spremembe, kakšen smisel imajo npr. smernice in zahteve v Direktoriju za pastoralno službo škofov, v obrednikih za krst, zakrament sprave, poroko itd. Kdor to ve, bo v manjši skušnjavi, da bi nekaj 'od zgoraj' avtoritativno odločal, ne da bi se prej dobro seznanil z razmerami, v katerih poteka odrešilno delo, npr. odločal, da v Jugoslaviji ni možnosti za splošno zakramentalno odvezo, da so laiki nesposobni za branje pri maši itd. Upoštevanje inkarnatoričnega načela varuje predstojnika, da ne skuša sodelavcem in podrejenim natančno določiti njihovega dela, le-tem pa pomaga, da ne pričakujejo vseh določitev 'od zgoraj', da se ozirajo na razmere svojega apostolata in izkoristijo svoje naravne spodobnosti in darove Sv. Duha. Vsem apostolskim delavcem formalni predmet apostolatske teologije govori, da je treba tudi načela, smernice, modele itd. te teologije v praksi inkarnirati in z njihovo pomočjo najti rešitve pojavljajočih se težav. Ljubljanski nadškof A. Vovk, veliki praktik, je včasih dejal: »Slab župnik, ki ne zna tudi kaj po svoje napraviti.«

Če apostolski delavci vedo, da nudi apostolatska teologija znanstveno utemeljena načela, smernice, načrte itd., se jih z večjo gotovostjo oprimejo. Gotovost je za učinkovitost potrebna.

b) Ko smo razpravljali o naravi apostolatske teologije, smo tudi poglobili marsikateri osnovni uvid odrešilnega dela, ugotavljali smo dejansko temeljna načela, po katerih se mora ravnati 'ars artium', kot je odrešilno dejavnost Cerkve imenoval sv. Gregor Veliki, prvi sistematičen oblikovalec pastoralnega nauka v zgodovini Cerkve.

Povzetek

NARAVA PASTORALNE TEOLOGIJE

Štefan Steiner

Razprava ugotavlja po induktivni poti in s pomočjo nauka sv. pisma, 2. vatikanskega koncila in najodličnejših teologov materialni in formalni predmet pastoralne teologije, njene vire in metode, njen namen in njene sedanje naloge.

Ugotovitve so naslednje: materialni predmet pastoralne teologije je odrešilna dejavnost vseh udov Cerkve. Formalni predmet je inkarnatoričnost te dejavnosti. Viri so sv. pismo, cerkveno učiteljstvo, skušnje Cerkve, karizme apostolskih delavcev, humanistične vede in ostale veje teologije. Metode pa bi danes bile predvsem tele: raziskovalna, analitična, spekulativna, fenomenološka, eksperimentalna, aplikativna in načrtovalna. Namen je znanstvena služba odrešilni dejavnosti Cerkve. Pomembnejše sedanje naloge pa bi bile po avtorjevem mnenju: da pastoralna teologija samo sebe dodela kot znanost, da izdela nauk za apostolat laikov, redovnikov in odločilnejših cerkvenih občestev, da načrtuje odrešilno dejavnost, posebno za posamezna področja, da posreduje Cerkvi poznavanje sedanjega sveta in svetu poznavanje sedanje Cerkve.

Na podlagi ugotovitev se avtor zavzema za to, da bi vedo o odrešilni dejavnosti vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi imenovali 'apostolatska' ali 'akcijska' teologija, ne 'pastoralna' ali 'praktična' teologija. Po avtorjevi definiciji je apostolatska teologija verska znanost, ki preučuje odrešilno de-

javnost vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi, da bi tej dejavnosti rabila v praksi z utemeljenimi načeli in smernicami.

Zusammenfassung

DIE NATUR DER PASTORALTHEOLOGIE

Stefan Steiner

Nach der induktiven Methode und mit Hilfe der hl. Schrift, des 2. Vaticanums und prominenter Theologen stellt der Aufsatz den Material- und Formalobjekt der Pastoraltheologie, ihre Quellen und Methoden, ihr Ziel und ihre aktuelle Aufgaben fest.

Folgendes ist festgestellt: Materialobjekt der Pastoraltheologie ist die Erlösungstätigkeit aller Mitglieder der Kirche. Formalobjekt ist das Inkarniertsein dieser Tätigkeit. Die Quellen sind: Die Bibel, kirchliches Lehramt, Erfahrungen der Kirche, Charismen der apostolischen Arbeiter, humanistische Wissenschaften und andere Zweige der Theologie. Die Methoden könnten heute besonders folgende sein: forschende, analytische, spekulative, phänomenologische, experimentale, applikative und planierende. Das Ziel ist wissenschaftlicher Dienst der Erlösungstätigkeit der Kirche. Wichtigere aktuelle Aufgaben, der Meinung des Verfassers nach, wären: dass die Pastoraltheologie sich selbst als Wissenschaft vervollkommnet, dass sie die Lehre über das Apostolat der Laien, Ordensleute und wichtiger Kirchengemeinden erarbeitet, dass sie der Erlösungstätigkeit, besonders für einzelne Lebensbezirke, plant, dass sie der Kirche Kenntnis der heutigen Welt und der heutigen Welt Kenntnis der heutigen Kirche übermittelt.

Aufgrund dieser Feststellungen schlägt der Verfasser vor, dass die Wissenschaft von der Erlösungstätigkeit der ganzen Kirche in der inkarnatorischen Perspektive »Apostolats«- oder »Aktions«-theologie genannt wäre. Nach der Definition des Verfassers ist die Apostolatstheologie Glaubenswissenschaft, die die Erlösungstätigkeit der ganzen Kirche in einer inkarnatorischen Perspektive untersucht, um dieser Tätigkeit in der Praxis mit begründeten Grundsätzen und Direktiven zu dienen.

NOVA PODOBA KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Govoriti o novi podobi krščanskega občestva je dokaj tvegana zadeva. Zastavlja se nam vprašanje: zakaj govoriti o novi podobi? Ali nam morda sedanja ne ustreza več, ali se je morda hočemo znebiti za vsako ceno? Prav tako se sprašujemo: Katero je to občestvo, o katerem hočemo govoriti: občestvo na splošno ali pa kakšno določeno občestvo?

Za uvodno pojasnilo bodi dovolj, da rečemo, da imamo v mislih (novo) občestvo, kolikor mora Cerkev v vsakem času in vedno znova iskati pristnejši izraz svojega življenja in pričevanja v svetu; občestvo, katerega imamo pred očmi, pa je predvsem župnija v svojih odnosih do infra- in makrostrukture.

Ob zastavljenih vprašanjih lahko nehote zaidemo v futurologijo in ugibamo, kakšna bo podoba Cerkve leta 2000, hkrati pa prezremo dejstvo, da se Cerkev prihodnosti nekako že danes oblikuje. Prav takó lahko zaidemo v idealiziranje s tem, ko iščemo bodisi v preteklosti bodisi v prihodnosti idealno podobo krščanstva, ki ni bila in tudi ne bo nikoli v celoti dosežena; zaradi tega morda prezremo naloge, ki jih mora izpolniti krščanstvo danes. V nevarnosti smo, da bi za vsako ceno iskali nekaj novega, pri tem pa bi pozabili na korenine, iz katerih smo zrasli in iz katerih tudi danes črpamo življenje. Morda tudi pričakujemo receptov za pastoralno dejavnost, pri tem pa prezremo, da mora iskati Cerkev v vsakem času ustrezne možnosti za oznanjevanje in svojo navzočnost v svetu.

Nekateri imenujejo našo dobo ‚pokrščansko dobo‘; s tem hočejo označiti odmiranje nekdanjih trdnih in ustaljenih oblik krščanskega življenja.¹ Mogoče je ugotoviti, da se zaradi današnjega načina življenja nekateri oddaljujejo od Boga, drugi pa prihajajo do bolj zrele in osebne vere.² Nekateri se sicer oddaljujejo od Cerkve, vendar še vedno, kakor pravijo, verujejo v Boga oziroma Kristusa. Vera in vernost (cerkvenost) vse bolj kažeta, da ju ne moremo istovetiti. Versko življenje na podeželju kaže znamenja upadanja, v mestih, kamor se mnogi selijo iz podeželja, pa ni znamenj adekvatnega naraščanja, ravno nasprotno. Takó Cerkev vedno bolj prehaja v Cerkev diaspore.

Ni naša naloga, da bi na tem mestu iskali in naštevati vzroke za takšno stanje. Le enega navedimo: razlog za upadanje verskega življenja ne moremo in ne smemo iskati v krivdi posameznika, vernika ali duhovnika; odgovorno je celotno občestvo bodisi vesoljne bodisi krajevne Cerkve ali manjših krščanskih skupnosti. Lahko torej trdimo: le delno drži, da gre »po duhovnikih vera gor, po duhovnikih vera dol«, pač pa je mogoče ugotoviti, da po krščanskem občestvu vera ali raste ali upada.

Naša pozornost bo posebej posvečena krščanskemu občestvu, in sicer župniji ter njenim odnosom do infrastrukture (družine, skupin...) in ma-

¹ Prim. C. Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Gembloux (J. Duculot) 1972; J. Morel, (izd.) *Glaube und Säkularisierung. Kann Säkularisierung den Glauben fördern?*, Innsbruck—Wien—München (Tyrolia) 1972.

² Prim. CS 7.

strukture (krajevna in vesoljna Cerkev). Ni treba posebej poudarjati, da je župnija kot cerkvena institucija v krizi. Rešitve iz krize ni, kakor nekateri menijo, v odpravi župnije, pač pa preoblikovanje župnije bodisi glede na poglobljeno teološko gledanje na župnijo bodisi glede na njeno delo in življenje.³

I. PRIZADEVANJE ZA NOVO PODOBO KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Cerkev si je v posameznih zgodovinskih dobah različno prizadevala, kako bi oblikovala svoje občestvo oziroma institucije. Včasih se je bolj približala kakšnemu evangelijskemu idealu (prva stoletja, pozneje meniške in samostanske skupnosti, posamezna reformatorska gibanja ali prizadevanje nekaterih koncilov, npr. tridentinskega in 2. vatikanskega), drugič pa je iskala svoj vzor v svetnih institucijah (po milanskem ediktu in zlasti v srednjem veku).

Prizadevanje za novo podobo krščanskega občestva je navzoče tudi danes. Videti ga je mogoče tako v življenju vesoljne Cerkve kakor tudi v življenju delnih, krajevnih Cerkva, pa tudi v manjših cerkvenih institucijah (dekaniji, župniji, občestvih ipd.). Svet se namreč zaradi znanstvenega in tehničnega napredka hitro spreminja; sekularizacija, desakralizacija in dekristianizacija pa izrečno vplivajo na človekovo versko življenje. Nastaja nov svet, ki se zavestno oddaljuje od nekdanjega ideala 'božje države' (civitas Dei). Zato Cerkev čuti potrebo in si prizadeva, da bi v novonastajajočem svetu ustvarila tudi novo podobo krščanskega občestva.

Takšno prizadevanje izraža hkrati tudi kritičen odnos do občestva, kakršno je bilo v preteklosti ali kakršno je pred nami še danes. Ustvariti hoče nekaj novega, kar bo bolj ustrezalo našemu času, potrebam današnjega človeka. Pri tem pa ima pred očmi tudi načrt, kakršnega nam razodeva Bog, kakor in kolikor ga seveda more človek spoznati in uresničiti. Zato nas ne sme presenečati, če bomo v prizadevanjih naleteli tudi na nasprotujoča si mišljenja in dejanja, ki naj bi pomagala oblikovati krščansko občestvo.

Razmišljanja, ki jih navajam, so že vrsto let v središču pozornosti številnih teologov-pastoralistov, pa tudi v praksi imajo svoje privrženke.⁴ Razdelitev sem povzel po nemškem pastoralistu P. Lippertu; ta glede na teološka gledanja in pastoralno-praktična prizadevanja razlikuje štiri temeljne oblike (modele) v pojmovanju in oblikovanju krščanskega občestva: 1. množična Cerkev, 2. elitna Cerkev, 3. Cerkev, ki preoblikuje okolje in 4. Cerkev kot notranje trdno in živo občestvo.⁵

³ O tem vprašanju je v zadnjih letih izšlo nekaj zelo dobre literature. Prim. A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, Roma (Paoline) 1972; Isti, *Verso un nuovo tipo di parrocchia*, v: *Presenza pastorale* 40 (1970) št. 4, 275—284; Isti, *La parrocchia del Vaticano secondo: rinnovamento, trasformazione o soppressione?*, v: *Presenza pastorale* 41 (1971) št. 3, 194—212; A. Mazzoli, *La pastorale della parrocchia moderna*, Brescia (Queriniana) 1965.

⁴ Prim. O. Betz, *Gemeinde von morgen*, München 1969; N. Greinacher — H. Schuster, *Elite und Masse*, v: *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, Freiburg—Basel—Wien (Herder), 79—101; N. Greinacher, *Crkvene strukture pred sutrašnjicom*, Zagreb (Krščanska sadašnjost) 1970; H. Schilling, *Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«*, v: *Diakonia* 6 (1975), št. 2, 79—99.

⁵ P. Lippert, *Introduzione ad una teologia dell'azione pastorale* (per gli alunni), Roma (Academia Alfonsiana) 1972/73, 40—67.

V tej kategorizaciji oblik (modelov) in prizadevanj so navzoča tako sociološka kot tudi teološka pojmovanja, ki jih ima posameznik ali kakšna krajevna Cerkev glede oblikovanja krščanskega občestva. Nehote bomo v tej ali oni obliki videli tudi svoja gledanja in prizadevanja, pa naj se jih zavedamo ali ne. Jasno je, da ni najbrž nikjer mogoče zaslediti 'čistega' modela, ki ne bi hkrati tudi imel vsaj nekaterih sestavin drugega, nasprotujočega modela. Zato je tudi navedena kategorizacija oblik (modelov) glede oblikovanja krščanskega občestva relativna.

1. Množična Cerkev

V ospredju te oblike oblikovanja krščanskega občestva (Cerkve) je želja, da bi občestvo (Cerkev) pridobilo oziroma ohranilo čimveč ljudi, ne glede na kriterije, po katerih verniki pripadajo občestvu. Pripadnost je predvsem sociološko pogojena: narodnost, zgodovinski razlogi, tradicija, okolje ipd. Gre torej za neko identifikacijo z občestvom zaradi drugotnih in ne verskih nagibov. Zaradi tega je v tej obliki pripadnosti krščanskemu občestvu mogoče ugotoviti nekatere deviacije ali vsaj pomanjkljivosti: glede na verovanje (kjer je dovolj sprejeti minimum resnic), glede na moralne norme (poudarek je na zunanjih zapovedih ali normah, manj pa na evangeljskem zakonu), glede na bogočastna dejanja (izpolnjevanje nedeljske oziroma velikonočne 'dolžnosti') ter glede na ureditev ali institucionalizacijo verskega življenja (v ospredju je juridični vidik, pa naj gre za oblast ali pokorščino).

Poglejmo podrobneje, katere dobre in katere slabe strani izraža omenjeni model oblikovanja krščanskega občestva.

Dobre strani so naslednje: 1. omenjeni model upošteva vsezveličavno voljo božjo (prim. 1 Tim 2, 4) in je v nasprotju s prizadevanji, da bi Cerkev postala Cerkev izvoljencev, izbranih, s čimer bi druge zapostavljali in jih od Cerkve odbijali; 2. Cerkev se zaveda naročila, ki ji ga daje Kristus: »Pojdite torej in učite vse narode...« (Mt 28, 19). Namen apostolatskega (pastoralnega) delovanja ne more biti beg pred svetom, izolacija ali življenje v eliti, marveč zavest poslanstva k vsem in v vsakem času; 3. pravilna je ugotovitev, ki jo sicer potrjuje verska sociologija, da je verska praksa v marsičem odvisna od okolja, tradicije in drugih (manj verskih) dejavnikov.

Slabe strani pa so tele: 1. zgrešeno je prizadevanje, da bi ljudje morali, čeprav samo sociološko, pripadati Cerkvi. Sociološko krščanstvo ne more biti ideal, za katerega naj si Cerkev prizadeva. Upoštovati pa je treba, da je Cerkev 'zakrament odrešenja' (prim. C 1) tudi za tiste, ki ji ne pripadajo vidno, zunanje; 2. čeprav Cerkev ne sme siliti v izolacijo ali sekto, vendar je napačno, če hočemo koga za vsako ceno narediti za kristjana ali ga ohraniti kot kristjana. Zato je marsikje v ospredju zakramentalizem (bolje je, da je krščen, kot da ostane nekrščen; naj gre k obhajilu, k birmi..., saj tudi zakramenti delujejo 'ex opere operato' ipd.); 3. zagledanost in zaverovanost v versko statistiko, ki izraža le del resnice, in sicer le zunanje resnice. Izpolnjevanje verskih dolžnosti (prejem zakramentov) brez globoke in osebne vere ni prepričljivo ne za prejemnika ne za druge, zato zgublja

prepričljivost in dinamizem, ki ga prinaša evangelij; 4. irealnost, v kateri pričakuje, da je mogoče sedaj ali v bližnji prihodnosti posredovati evangelij velikemu številu ljudi. Evangelij govori o kvasu, o mali čredi, ki je sposobna avtentičnega pričevanja. Irealnost pa sčasoma ustvarja frustracijo in vodi v resignacijo.⁶

2. Elitna Cerkev

Elitna Cerkev ali Cerkev elite se kaže v prizadevanju, naj Cerkvi pripadajo samo tisti, ki resnično osebno, zrelo in globoko verujejo. To pa je mogoče samo pri manjšem številu vernikov, pri eliti. Ni torej pomembno, koliko je vernih, pač pa je odločilno, kako verujejo. Zagovorniki tega modela se sklicuje na to, da si je Cerkev vedno prizadevala za kakovost: verni naj bodo maloštevilni, toda ti naj bodo dobri.

Posledica takšnega gledanja se kaže v tem, da je mogoče podeliti zakramente le tistim, ki so globoko osebno prepričani, kjer je dana popolna gotovost glede verske vzgoje, kjer ni tradicionalnega krščanstva ipd.

Tudi ta model ima svoje dobre in slabe strani. Naštejmo nekatere.

Med dobre strani prištevamo: 1. ugotovitev, da mora vera biti osebna in zrela ali si vsaj mora za to prizadevati; 2. krščanstvo potrebuje elito, skupine, ki so v sebi močne in sposobne ohranjati in posredovati vero tudi drugim; to v našem času, ko Cerkev marsikje živi ali prehaja v diasporo; ohraniti se more tedaj, če ima naravo trdno povezane skupnosti, elite. K. Rahner odkrito govori o tem, da je krščansko občestvo kot elita tista oblika občestva, ki ustreza kairosu našega časa;⁷ 3. ugotovitev, da vera ni in ne more biti nekaj, kar podedujemo (po starših, okolju, narodu...), da torej ni produkt tradicije, marveč dejanje osebnega prepričanja;⁸ 4. nekoliko je treba popraviti prepričanje, da je elita nujno v nasprotju z množico: elita namreč lahko deluje bodisi znotraj množice kot njen animator, preoblikovalec, bodisi kot zunanji dejavnik, ki skuša množici posredovati resnične vrednote. V obeh primerih je elita povezana z množico in spodbuja k dejavnosti in avtentičnosti.

Med slabe strani pa prištevamo: 1. pretirano poudarjanje elite vodi do rigorizma in integrizma, to pa je v nasprotju z evangelijskim sporočilom, da je Kristus prišel zaradi bolnih in grešnikov in ne zaradi zdravih in pravičnih (prim. Mt 9, 13). Koncil se ne boji izreči ugotovitve, da ima Cerkev v svoji sredi »grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja« (C 8). Nihče se torej ne more uvrstiti v kategorijo aristokratov, ne da bi se s tem uvrstil tudi v kategorijo farizejev; 2. premajhno upoštevanje dejstva, da ima vsak človek in vsaka skupnost razvojno pot, da pozna trenutke rasti in trenutke upadanja. Razodetje nam govori, da Bog »nalomljenega trsta ne bo zlomil in tlečega stenja ne bo ugasil« (Iz 42, 3). Namesto da bi elita pomagala do bolj osebne in zrele vere, človeka odbije od sebe in se zanj sploh ne zanima; 3. pomanjkanje zavesti, da so »močni« dolžni biti »slabotnim« v pomoč in ne v pohujšanje (prim. 1 Kor 8, 1—13).⁹

⁶ P. Lippert, n. d., 40—45.

⁷ Navaja N. Greinacher, Crkvene strukture pred sutrašnjicom, 29.

⁸ Prim. F. Franceschi, Il ruolo dei gruppi nella Chiesa, v: Presenza pastorale 40 (1970) št. 7, 534.

⁹ Prim. P. Lippert, n. d., 56.

3. Cerkev, ki preoblikuje okolje

Tudi ta model oblikovanja krščanskega občestva si podobno kot prvi prizadeva za kvantiteto, množico, ki jo hoče doseči predvsem s preoblikovanjem okolja, v katerem človek živi. Drži, da okolje v marsičem oblikuje človeka, njegovo mišljenje, ravnanje, delovanje, tako da se le najbolj samostojni morejo dovolj svobodno odločati. Zato nekateri menijo: spremenimo okolje, tedaj bo tudi človek postal drugačen, boljši.

Dobre strani takšnega gledanja so: 1. ugotovitev, da ima človekovo osebno (tudi versko) prepričanje vpliv tudi na druge ter na okolje; 2. ugotovitve, da ima okolje velik vpliv na človeka. Vpliv je lahko spodbuden, ko okolje posameznika podpira, mu daje nagibe za delovanje, mu pomaga v trenutkih slabosti, ga korigira in mu vrača zaupanje ipd. Vpliv pa je tudi kvaren, ko ga socialno kontrolira in mu ne dovoli, da bi se samostojno odločal; ko človeka sili k izpolnjevanju tega, kar vsi izpolnjujejo ipd.; 3. misijonski duh, s katerim hoče tudi drugim posredovati evangelijske vrednote in preoblikovati okolje.

Slabe strani pa so v naslednjem: 1. precenjevanje vplivov okolja, to pa pomeni, da je človek determiniran bodisi za dobro bodisi za slabo; takó predvsem okolje pogojuje tudi človekovo verovanje; 2. zelo krščansko okolje more imeti celo kvarne posledice, kolikor ne podpira osebnega in zrelega verovanja, pač pa bolj tradicijo. Zato mnogi verniki iz zelo vernega okolja vero kmalu zapustijo, brž ko pridejo v drugačno okolje; to je znamenje, da vera ni bila osebna, marveč bolj odsev tradicije in okolja; 3. iluzorno je pričakovati, da je mogoče 'pokristjaniti' današnji sekularizirani in desakralizirani svet. Pač pa je dolžnost vernih, da skupaj z vsemi, tudi drugače mislečimi, humanizirajo svet in medčloveške odnose, da bo svet postal bolj sprejemljiv za evangelijsko sporočilo.¹⁰

4. Cerkev kot notranje trdno in živo občestvo

Doslej naštetih modeli pri oblikovanju krščanskega občestva vsak po svoje uresničujejo svoja prizadevanja, bodisi da iščejo kvantiteto (množico), kvaliteto (elito) ali možnosti, kako bi vplivali na okolje. Kriteriji, po katerih hočejo doseči svoj namen, so v mnogočem le zunanji, sociološki. Toda Cerkev je tudi nadnaravna stvarnost, zato so kriteriji, ki oblikujejo njeno občestvo, predvsem nadnaravni. Iskati jih moramo v razodetju. Gre predvsem za teološka načela in ne izdelane modele. Ta načela moremo izraziti s svetopisemskim poročilom o življenju prve krščanske skupnosti: »Bili pa so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah« (Apd 2, 42). V tem kratkem poročilu je izraženo trojno načelo v oblikovanju krščanskega občestva: najprej je edinost in stanovitnost v veri, prepričanju, pričevanju (martyria), dalje skupnost v molitvi, zlasti v evharistiji (leiturgia) ter bratska skupnost in povezanost (diakonia).

Upoštevanje teh načel nam daje tudi odgovor na prve tri modele.

Božje kraljestvo, v katero so poklicani vsi ljudje, je nadnaravna stvarnost, ki je ni mogoče doseči z zgolj človeškim delovanjem in prizadevanjem. Temeljno razpoloženje človeka za sprejem božjega kraljestva je sprejemljivost, razpoložljivost, odprtost (disponibilitas). Če mnogi te sprejemljivosti nimajo, to še ni znamenje, da so načela pri oblikovanju krščanskega občestva napačna ali je prizadevanje Cerkve brezuspešno. Mar nam tega ne potrjujejo številni misijonarji preteklosti in sedanjega časa? Jezuiti bi morali že zdavnaj zapustiti Japonsko, mali bratje Charlesa de Foucolda Saharo, preprosti in zvesti župniki svoje izumirajoče hribovske fare? Tu ni ne množice, ne okolja. In vendar je božje kraljestvo blizu.

Tudi če je krščansko občestvo v diaspori, v manjšini, se obdarjeno s pravim misijonskim duhom ne bo zaprlo niti v sekto niti v geto, marveč bo v duhu sprejetega poslanstva usmerjalo svoje bivanje in delovanje v svet in za odrešenje sveta. Tudi mala čreda je poslana k drugim in je sposobna zaradi notranje moči, ki jo daje Kristus, prekvasiti svet.

Cerkev sicer mora evangelizirati tudi okolje, v katerem človek živi.¹¹ Ta vpliv pa je predvsem v tem, da je verno občestvo med seboj povezano z duhom vere, upanja in ljubezni, medsebojnega služenja, skupne molitve in daritve; kajti vse to se pretaka tudi na sočloveka in zemeljske strukture.¹² Krščansko občestvo mora že s samim bivanjem ustvarjati 'novi ambient', nove odnose, skupnost, katero vežejo naravne in nadnaravne vezi.

Takó se nam četrty model oblikovanja krščanskega občestva kaže kot najbolj sprejemljiv, saj temelji na teoloških načelih, ne kaže znamenj kakršnega koli integrizma, marveč upošteva in vključuje tudi prizadevanja drugih modelov. Zaveda se, da mora v krščanstvu imeti svojo domovinsko pravico zdrav pluralizem (različne težnje v pastoralnem delovanju), da je treba upoštevati krajevne razmere, takó institucijo kakor karizmo. Poleg tega omenjeni model upošteva pragmatizem, kar zadeva metode dela, saj metode sprejema in uporablja kot sredstvo in ne kot cilj ali namen delovanja.

Kot pomanjkljivost pa bi mogli navesti le to, da pastoralnemu delavcu ne daje izdelanih metod za pastoralno delovanje, marveč ga sili k osebni iskanju, premišljevanju in pastoralni refleksiji.¹³

II. KAJ USTVARJA IN OBLIKUJE KRŠČANSKO OBČESTVO

Ustvarjanje in oblikovanje krščanskega občestva je predvsem odvisno od tega, kako pojmujeemo Cerkev. Zgrešeno bi bilo, če bi Cerkev sprejemali predvsem kot administrativno-birokratsko ustanovo, pa naj gre za vesoljno ali krajevno ali za njene manjše enote (župnijo, skupnosti ipd.). Prav tako bi bilo zgrešeno, če bi jo sprejemali kot vsako drugo skupnost, pa čeprav osnovano na karizmah, kajti v tem primeru bi jo vodili predvsem emotivni elementi. Vendar Cerkev ni zgolj nekaj duhovnega, nadčasovnega, kar je nad stvarnostjo, časom in okoljem, marveč je tesno, življenjsko povezana s svetom.

¹¹ Prim. zlasti V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt*, Salzburg 1957; Isti, *Konstruktive Seelsorge*, Freiburg 1962; Prim. tudi Rimlj 8. poglavje.

¹² To je ena osnovnih idej zadnjega cerkvenega zbora, izražena zlasti v Pastoralni konstituciji.

¹³ Prim. P. Lippert, n. d., 62—67.

Zato oblikovanje in prenova vsakega krščanskega občestva (pa naj bo to Cerkev kot celota ali župnija) »predvideva ekleziologijo, v kateri sta institucija in karizma med seboj povezani, komplementarni; ekleziologijo, ki se uresničuje sredi družbeno-časovnih struktur, vendar pa jo ustvarjajo božja načela, ki store, da je krščansko občestvo nekaj drugega od kakršne koli vrste ali oblike združevanja oziroma skupnosti.«¹⁴

Kako torej ustvariti in oblikovati krščansko občestvo, ki je notranje trdno in živo? Gre za vprašanje tako imenovanih konstitutivnih in strukturalnih elementov, ki krščansko občestvo ne samo ustvarjajo, temveč ga tudi oblikujejo.¹⁵

1. Konstitutivni elementi krščanskega občestva

a) Sveta Trojica. Odrešenje se uresničuje prek delovanja svete Trojice. Bog Oče nas je od vekomaj v Kristusu izvolil in nas je »v ljubezni naprej odločil, da naj bomo po sklepu njegove volje zanj posinovljeni po Jezusu Kristusu« (prim. Ef 1, 4—5). Jezus Kristus pa nam je razodel Očetovo ljubezen ter Cerkvi, katero je ustanovil, obljubil in poslal Svetega Duha (prim. Jan 13—17 poglavje; Apd 2, 1—13).

Sveti Duh, ki izhaja iz Očeta in ga Kristus pošilja (prim. Jan 15, 26), ostaja v Cerkvi do konca sveta, učil jih bo vse resnice (prim. Jan 16, 13), krščeni bodo v njegovem imenu (prim. Apd 1, 5) kmalu po njegovem vnebohođu (prim. Apd 2, 1—13). Sveti Duh je izvor novega življenja za vsakega človeka, prav tako tudi za novo občestvo, Cerkev, saj jo združuje, zedinjuje in vodi. Posameznika oživlja s svojo milostjo ter mu daje darove, karizme, ki so dani v prid celotnega občestva (prim. 1 Kor 12, 1—11).

Svetu Duh ustvarja tudi globoko povezanost in edinost (koinonía) med udi občestva, vliva jim duha ljubezni, da v potrpljenju, dobroti, veselju in velikodušnosti živijo drug z drugim in drug za drugega.

b) Božja beseda. Božja beseda je sporočilo in vabilo, ki ga daje Bog človeku, ko ga kliče k verovanju in k spreobrnjenju. Prav takó božja beseda kliče človeka k zrelosti, kajti nauk je dan zato, da bi človek od dne do dne napredoval do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

Važno je poudariti, da božja beseda ni dana le posamezniku, ki naj z dejanjem vere odgovarja na božji klic, marveč je dana tudi skupnosti, ki naj kot celota sprejema ta klic, nanj odgovarja in dosega vedno večjo popolnost v odnosu do Boga in med seboj.¹⁶ Kristjani so namreč kot skupnost poklicani k veri, spreobrnjenju, pričevanju in zveličanju. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, marveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (C 9). Odgovor, ki ga dajejo verniki na božjo besedo, je v tem, da ustvarjajo novo občestvo, novo skupnost, in sicer v hoji za Kristusom sredi vsakdanjega življenja.

c) Bogoslužje. Bogoslužje je »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkev, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10). Ker je bogoslužje

¹⁴ A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 18.

¹⁵ Razdelitev sem povzel po F. Klostermannu, *Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde*, v: *Handbuch der Pastoraltheologie III*, 38—49.

¹⁶ Prim. B 33.

vrhunec (culmen) delovanja, si Cerkev zanj prizadeva; to so največji trenutki življenja in delovanja krščanskega občestva, saj ustvarjajo najglobljo povezanost z Bogom in brati. Ker je bogoslužje vir (fons), iz njega priteka vsa moč, milost, ki jo Kristus daje svoji Cerkvi po moči Svetega Duha, da je sposobna (preo)oblikovati posameznika in skupnost.

Bogoslužje že samo po sebi predvideva, da je skupnost zbrana na določenem kraju zaradi skupnega namena, molitve in daritve. Bogoslužna skupnost ustvarja novo kakovost, Kristusovo navzočnost, kajti, kjer sta zbrana dva ali trije v njegovem imenu, tam je on sredi med njimi (prim. Mt 18, 20). Nova kakovost pa je v tem, da jih Kristus še močneje povezuje in zedinjuje z Očetom in med seboj.

Najbolj pa bogoslužje zedinjuje in povezuje tedaj, ko je občestvo zbrano k obhajanju evharistije. Tedaj je Gospod navzoč na prav poseben način, v podobah kruha in vina. Povezanost, ki se tedaj ustvarja, ni samo v medsebojni povezanosti zbranih vernikov, tudi ne samo povezanost s Kristusom, marveč z vesoljno Cerkvijo, katere glava je Kristus. V evharistiji je tako navzoča vsa Cerkev, v njej se hic et nunc uresničuje Cerkev, bodisi krajevna bodisi vesoljna. Ustvarja se naravna in nadnaravna, ontološka povezanost med Bogom in ljudmi.¹⁷

č) **Bratska skupnost v ljubezni — agápe.** Ljubezen, o kateri tu govorimo, ni zgolj človeška kvaliteta. V sebi namreč nosi nadnaravno kategorijo: izraža namreč trinitarični odnos med božjimi osebami, ki naj se (per analogiam) kaže tudi v človeški skupnosti. Ljubezen je največji dar, ki ga je človek prejel (prim. 1 Kor 12, 1—31; 14, 1), da bi v njem rasla in ustvarjala novo skupnost z Bogom in brati.

Bratska skupnost, ki jo mora uresničevati krščansko občestvo prek vsakdanjega življenja in zlasti v bogoslužju (v zakramentih, posebej v evharistiji), ni nekaj sekundarnega za krščansko občestvo, temveč je nujna zahteva evangelija. Samo takó more krščansko občestvo postati prepričljivo znamenje nadnaravne stvarnosti za svet, v katerem živi. Tega tudi ne more uresničiti samo posameznik, marveč le skupnost. Vera je namreč nekaj osebnega in občestvenega; verujemo v Cerkev in v njej; svet pričakuje, da bodo prav Cerkev kot celota ter njena manjša občestva pokazala vsak dan znova novo pot v življenje.

Še eno zahtevo naj poudarim. Namen takó oblikovanega občestva ni v tem, da bi bili posamezni člani občestva dobri in vedno boljši, da bi imeli kakšno osebno zadoščenje in podobno, marveč prizadevanje, da bi prek bratske skupnosti uresničevali Cerkev hit et nunc, s svojim življenjem pričevali za nadnaravno stvarnost ter v sebi ohranjali in gojili misijonskega duha.¹⁸

2. Strukturni elementi krščanskega občestva

a) **Enakost med člani občestva.** Razodetje nam nešteto krat govori o enakosti med temi, ki so vero sprejeli. Deležni so namreč iste poklicanosti,

¹⁷ Prim. C. Floristan Samanes, *La parrocchia comunità eucaristica*, Brescia (Ed. La Scuola) 1968; E. Lodi, *La chiesa locale come assemblea eucaristica*, v: *La Chiesa locale* (ur. A. Tessarolo), Bologna (Dehoniane) 1970, 73—103.

¹⁸ Prim. Gh. Pinckers, *La chiesa locale: comunità missionaria*, v: *La Chiesa locale*, 129—184.

istega krsta, vsi se hranijo z istim kruhom, isti Duh deluje v vseh; vsi so eno v Kristusu (prim. Rimlj 6,3; 1 Kor 10, 17; Apd 2, 17; Gal 3, 28). Zato tudi 2. vatikanski zbor poudarja, da »v Kristusu in v Cerkvi ni neenakosti« (C 32), da mora torej med člani božjega ljudstva vladati duh dialoga, sodelovanja in medsebojne pomoči ter ljubezni. Duhovnikom pa koncil izrečno naroča, naj z laiki občujejo kot z brati (prim. D 19). Vsi, duhovniki in laiki, morajo biti predvsem pokorni božjemu Duhu, ki vodi vsakega človeka, svojo Cerkev in celotno človeštvo.

b) Neenakost glede na darove. Božji Duh deli ljudem najrazličnejše darove (prim. 1 Kor 12, 4; Rimlj 12, 7—8); darovi pa so dani ne samo za osebn dopolnitev, marveč za druge, za rast Kristusovega skrivnostnega telesa, Cerkve (prim. Ef 4, 11—16).

Ko upoštevamo načelo enakosti med člani občestva in načelo neenakosti glede na darove, moramo odvreči nekdanje gledanje o popolnejšem in nepopolnejšem stanu. Vsak ima v Cerkvi in svetu nalogo, katero more opraviti le on. Zakonci po svoje prispevajo k posvetitvi sveta, družine in sebe sredi okolja, v katerem živijo. Kdor je poklican v celibat, po svoje pričuje za Kristusa sredi sveta in postavlja svoje življenje v popolno službo Cerkvi. Nekateri posvetijo le del svojega življenja (nekaj let) v popolni službi svojim bratom, ki so v stiski in so potrebni bodisi materialne bodisi duhovne pomoči. Nekateri pričajo za Kristusa sredi sveta, drugi v odmaknjenosti svetu. Božji Duh tudi danes obuja v ljudeh svoje darove, ki so potrebni našemu času.

c) Zgodovinska narava občestvenih struktur. Cerkev se je v svoji dvatisočletni zgodovini vedno bolj ali manj vezala tudi na svetne strukture. Čim bolj je bila povezana, tem bolj je ta povezava ovirala Cerkev pri opravljanju njenega poslanstva. Res je sicer, da je sprejem ali vsaj upoštevanje nekaterih svetnih struktur Cerkvi pomagalo najti pot do ljudi določene dobe; toda prav iste strukture so lahko danes glavna ovira za uspešno pastoralno delovanje. Če se torej tudi cerkvene strukture oblikujejo glede na časovne potrebe, se morajo zaradi istega razloga tudi spreminjati ali celo prenehati, ko se izkaže, da več ne ustrežajo.¹⁹

III. ŽUPNIJA KOT URESNIČEVANJE KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Upoštevajoč konstitutivne in strukturalne elemente krščanskega občestva, prehajamo k vprašanju, kako naj določena krajevna (delna) Cerkev vedno znova ustvarja in oblikuje pravo občestvo. Pred očmi imam, kot je uvodoma povedano, župnijo kot temeljno pastoralno institucijo, v kateri občestvo živi in se oblikuje.

Priznati je treba, da današnja župnija v marsičem ne uresničuje tega, kar bi kot krščanska skupnost morala biti.²⁰ Župnija daje bolj videz institucije kot pa resnične skupnosti, ki je zbrana v Svetem Duhu, ki jo božja beseda in bogoslužje ter vsakdanje življenje povezuje v bratski skupnosti.

¹⁹ Prim. Faut-il des institutions chrétiennes? Bruxelles (Desclée de Brouwer).

²⁰ Prim. N. Greinacher, Crkvene strukture pred sutrašnjicom, 91—117; L. Rétif, Ho visto nascere la Chiesa di domani, Milano (Jaca Book) 1972, 151—160.

Župnija je namreč nastala v določenem zgodovinskem obdobju, njeno življenje se je močno oslanjalo na družbeno (politično, gospodarsko...) življenjske določene dobe. Medtem ko so na družbenem področju nastale neslutene spremembe (urbanizacija, migracija, nova mentaliteta ipd.), pa je župnija bolj ali manj ostala na nekdanjih temeljih, utesnjena v neustrezne oblike pastoralnega delovanja.²¹

Če se nam vsiljuje vprašanje, kaj naj počnemo z župnijo, se hkrati zastavlja vprašanje, kaj naj počnemo brez župnije. Zadnji koncil župnije ni odpravil, marveč jo upošteva kot dejstvo, na katerem sloni prenova krščanskega občestva in celo naroča, naj, kjer je potrebno, ustanovljajo nove župnije.²²

Kot odgovor na krizo župnije vedno bolj prihaja do veljave župnija kot »servisna postaja«.^{23a} A takšen razvoj je mogoče zaslediti zlasti v mestih, manj na podeželju, kjer ostajajo župnije bolj ali manj prazne. Župnija je postala »servisna postaja« v trenutku, ko se ljudje zatekajo k njej le v mejnih življenjskih situacijah: ob krstu, poroki ali pogrebu, za prvo obhajilo, birmo ali kakšen drug praznik in morda še kdaj zaradi obiska, dovoljenja ipd., sicer pa ni nobene notranje vezi, ki bi ljudi tesneje povezovala s Cerkvijo oziroma z župnijskim življenjem. Župnija je »servisna postaja« tudi v primeru, ko ljudje prihajajo v župnijo zaradi najrazličnejših nagnjov, ki niso primarno religiozne narave (npr. zaradi lepšega bogoslužja ali cerkve, ker jih v njej bolje postrežejo /boljši spovedniki, pridigarji, pedagogi.../, zaradi ugodnejše lege ipd.). Takšne župnije je mogoče zaslediti predvsem v mestih. Tudi v tem primeru župnija ne ustvarja tesnejše povezanosti med obiskovalci cerkve oziroma bogoslužja.

Župnija kot »servisna postaja« ni in ne more biti ideal, ki bi ga skušali doseči brez resnih in utemeljenih pomislekov. More pa biti izhod v sili ali pa le vmesna postaja v iskanju ustrežnejše oblike, in sicer zlasti v primerih, ko nekatere druge oblike župnijskega življenja (povezanost družin, male skupine, možnosti sodelovanja na drugih ravneh ipd.) vsaj nekoliko ustvarjajo občestvo.

Vprašanje, ki ga zastavljamo, je naslednje: ali se v naših župnijah, pa naj bodo manjše, večje ali tudi »servisne postaje«, ustvarja tista povezanost z Bogom, ki nujno vključuje tudi povezanost med verniki, udeleženci bogoslužja? Ali se ta povezanost (ljubezen, edinstvo, pripravljenost na pomoč, odpuščanje...) nadaljuje tudi v vsakdanjem življenju, in sicer v odnosu do vseh ljudi? Odgovor je vse prej kot pritrdilen. To pa pomeni, da evangelijsko sporočilo ni našlo pravega odziva v zavesti kristjanov in so besede »bratje in sestre«, ter številni drugi podobni nazivi le formalnost. S tem postaja bogoslužje in celotno krščansko oznanilo kakor tudi življenje kristjanov neprepričljivo in odtujeno.

Rešitev tega vprašanja iščejo pastoralisti v prenovi župnije, in sicer v dveh smereh: v odnosih do infrastrukture in makrostrukture.^{23b}

²¹ Pri. A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 7–27.

²² Prim. S 32; S. Congregatio pro Episcopis, *Directorium de pastoralii ministerio Episcoporum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, št. 174–179.

²³ a Prim. L. Rétif, n. d., 151–154; P. Lippert, n. d., 42–45.

²³ b Prim. A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 16.

1. Odnos župnije do infrastrukture

Vzroke, da župnija v našem času ne more izpolnjevati svojega poslanstva, moramo iskati predvsem v tem, da je družina kot temeljna celica vsake družbe v marsičem zanemarila svojo vlogo, in pa v dejstvu, da prehod iz družine v širšo, župnijsko skupnost nima nekega vmesnega člena, to je tk. im. bazične skupine (manjšega občestva), ki naj človeku pomaga pri prehodu oziroma integraciji (vključevanju) v župnijsko skupnost. Ponovil bi z francoskim filozofom Paulom Ricoeurom, da bodo »bazične skupine rešile župnijo.«²⁴

Tako družino kot tudi bazične skupine moramo upoštevati kot naravno, sociološko danost, hkrati pa ne smemo prezreti tudi nadnaravnih prvin, ki jih nosijo v sebi. Ne bomo sicer posebej govorili ne o družini ne o bazičnih skupinah, saj je bilo o tem pri nas že nekaj napisanega.²⁵ Omejili se bomo na tiste oblike vsestranskega življenja v družini in bazičnih skupinah, ki neposredno oblikujejo ne samo družino ali skupino, marveč tudi celotno krščansko občestvo oziroma župnijo. Gre za vprašanje, kako z infrastrukturo ustvarjati vedno novo, živo, dejavno, prepričevalno in misijonsko krščansko občestvo.

Sledili bomo shemi, ki je nakazana že v drugem delu te razprave, ko je bil govor o konstitutivnih in strukturalnih elementih krščanskega občestva.

a) Zbrani v Svetem Duhu

Temeljna zahteva življenja in vsakega zbiranja krščanskega občestva je, da so zbrani v Svetem Duhu. Sveti Duh je namreč tisti, ki »Cerkev... zedinja v občestvu in službi, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi ter krasi s svojimi sadovi« (C 4). Skupnost verujočih, katere glavni spodbujevalec in temeljna vez ni Sveti Duh, je prej ali slej obsojena na neučinkovitost ali celo razpad. Ne more namreč svojim udom posredovati odrešenja, ki je po svojem bistvu nadnaravna stvarnost. Če pa je glavni nagib zbiranja notranji nagib Svetega Duha, ki vodi posameznika in skupnost, jih povezuje in združuje v eno telo, ustvarja v vseh vedno večjo sprejemljivost za njegovo milost.

Noben drug nagib ne more tega nadomestiti, pa naj bo to prijateljstvo, človeška potreba, pogovor, kultura ali razvedrilo ipd., čeprav imajo vsi ti nagibi svoje vrednote, ki jih nikakor ne smemo prezreti. Morejo namreč ustvariti tisto ugodno ozračje, ki človeka odprejo sočloveku, da je toliko bolj sprejemljiv tudi za milostno delovanje. To pa pomeni, da zbiranje in delo skupine zgolj po zakonitostih skupinske dinamike ne more nadomestiti nadnaravne stvarnosti, ki je delo božje milosti.²⁶

b) Občestvo verujočih

Vera je iz oznanila, zato ima oznanjevanje (evangelizacija) prednost pred zakramentalizacijo, ki je učinkovita le tedaj, če je kdo vero prej pravilno sprejel. Splošna ugotovitev pastoralistov in pastoralnih delavcev je,

²⁴ Navaja A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 6.

²⁵ Prim. CSS 7 (1973) VII–VIII; CSS 8 (1974) V–VI, IX–X; E. Beltrán Acosta, *Comunità di base e pastorale d'insieme*, Roma (Ave) 1973.

²⁶ Prim. S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino (Marietti) 1975; L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste?*, Alba (Paoline) 1975, 129–149.

da je temeljno vprašanje današnje pastoracije ravno evangelizacija: velika verska nepoučenost, neosebna vera, ki nima vpliva na vsakdanje življenje (navidezno) vernih ljudi. Zato je treba iskati novih možnosti in oblike oznanjevanja, in sicer predvsem v družini ali po družini ter v manjših skupinah, saj dosedanje oblike oznanjevanja na župnijski ravni ne zadoščajo oziroma niso ustrezne.²⁷ Našteli bomo le nekatere možnosti in oblike oznanjevanja, ki hkrati tudi oblikujejo krščansko občestvo.

1. Božja beseda mora biti v središču pozornosti vsake skupine, ki se zbira zaradi verskih nagibov bodisi k molitvi, pogovoru, prejemu zakramentov in zlasti k evharistični daritvi. Sveto pismo poroča, da so se prvi kristjani zbirali enkrat k obhajilu evharistije, drugič pa le k branju božje besede oziroma k molitvi.²⁸ Božja beseda vabi vse k veri, to je k odgovoru na božji klic, skupina pa se ob poslušanju, premišljevanju, pogovoru in molitvi še bolj poveže v občestvo verujočih. Vse to je uresničljivo tudi tedaj, ko v skupini ni duhovnika.

2. Božja beseda bo učinkovita tedaj, ko bomo dovolj upoštevali, da niso vsi enako pripravljeni za sprejem njenega sporočila: nekateri potrebujejo mleka, drugi trde hrane; nekateri so bolj in drugi manj trdni v svojem prepričanju. Pastoralisti in pastoralni delavci opozarjajo, da vernikom velikokrat manjkajo osnove verovanja. Prav je, če je celotna skupina pozorna na to.²⁹

3. V nekaterih primerih je oznanjevanje podobno prvemu oznanilu ali celo predevangelizaciji (odstranjevanje ugovorov, dvomov; pričevanje krščanskega življenja), v drugih pa gre za dopolnjevanje in rast v veri, ki jo je mogoče doseči tudi s pogovorom (dialogom) o verskih vprašanjih, zlasti na temelju božje besede. Pogovor, kakor ga tu pojmuje, ni debata, marveč pogovor ali pričevanje, kako navzoči vero sprejemajo in živijo. Takšna oblika pogovora ima tudi teološke temelje: kar je kdo spoznal, je milost zanj in za skupnost, tej pa naj to primerno posreduje. Še več: kar je kdo po božjem razsvetljenju spoznal, sprejel in sedaj tudi živi, je tako rekoč inkarnirana božja beseda in Beseda, zato ima toliko večjo prepričevalno moč.³⁰

4. Zlasti mladi pričakujejo, da jim bodo starejši iz svojega življenja (izkustva) povedali, zakaj in kako verujejo. Ali ne bi mogli torej starši, zakonci, pa tudi mlajši ljudje stopiti pred otroke (take, ki hodijo k verouku, prvoobhajance, birmance, mladino pred življenjsko odločitvijo /poklic, poroka/ ipd.) in jim spregovoriti o svoji veri? V tem smislu delamo že z mladimi, ki se pripravljajo na poroko in ne brez uspeha.

5. Koncil poudarja, da so tudi laiki deležni Kristusove preroške službe (prim. C 35). Res je sicer, da morajo za oznanjevanje (pridigo, katehezo) imeti kanonično poslanstvo, vendar obstajajo tudi druge možnosti oznanjevanja. Oznanujejo npr. že s svojim nastopom (kot bravci božje besede, člani župnijskega sveta) oziroma sodelovanjem. Priznati je treba, da je velikokrat

²⁷ Prim. A. Hortelano in dr., *La messa in casa*, Assisi (Cittadella Editrice) 1969.

²⁸ Prim. A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 79 sl.

²⁹ Prim. N. Greinacher, *Cerkvene strukture pred sutrašnjicom*, 48–49. To potrjujejo tudi domače izkušnje (npr. delo s študentskimi skupinami).

³⁰ Prim. A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 91 sl.; A. Hortelano, n. d., 5–41.

krivda duhovnikov, da niso laiki bolj vključeni v župnijsko življenje, saj jih ne vzgajajo za sodelovanje in krščansko zrelost.

6. Koncil poleg tega poudarja, naj laiki sami iščejo odgovore na mnoga življenjska vprašanja našega časa, saj Cerkev nima vnaprej pripravljenih rešitev. Naj torej pod vodstvom Svetega Duha in v luči razodetja razmišljajo o novonastajajočih vprašanjih. Rešitve ne more nihče najti brez povezanosti z drugimi, za to pa je potrebno skupno iskanje, medsebojni pogovor, pa tudi duhovnikova pomoč.³¹

7. Novi red uvajanja v krščanstvo predvideva, da bi verne družine ali skupine sprejele odrasle katehume v svojo skupnost. Katehumen naj bi se takó od blizu seznanil s krščanskim življenjem, se o tem pogovoril; videl naj bi tudi napake in slabosti, prav tako pa tudi resnično prizadevanje za spreobrnjenje in dobro. Tudi domače izkušnje s katehumeni potrjujejo, da so našli pot do vere tisti, katere je kakšna skupina (študentska, veroučna) sprejela, jim pomagala prebroditi začetne težave in jih vključila v krščansko občestvo. Človek namreč potrebuje živo občestvo, ki ga bo podpiralo v prizadevanju za dobro in na poti k verovanju.³²

c) Evharistično občestvo

Nekateri pastoralisti že dalj časa poudarjajo: Sedanja (župnijska) evharistična občestva so prevelika, da bi verniki po njih mogli spoznati in doživeti povezanost z Bogom in zbranim občestvom. Evharistična občestva, če jih takó smemo sploh imenovati, pri večini ne ustvarjajo osebnih odnosov. Zato je potrebna tako imenovana domača liturgija, to je bogoslužje v manjših skupinah, ki naj predstavlja neko obliko iniciacije, uvajanja v liturgično življenje, zato tudi v življenje krščanske skupnosti.³³ V manjši skupini naj bi se človek že kot otrok ali tudi pozneje naučil biti pri maši: poslušati božjo besedo in jo sprejeti kot življenjsko vodilo, doživeti povezanost med udeleženci bogoslužnega zbora, domačnost in toploto, prizadevanje starejših bratov in sestra za dobro, psihološko identifikacijo s skupnostjo. Vse to pa naj bi človeku omogočilo še osebnejši stik z Bogom.

1. Evharistično bogoslužje v manjši skupini je poseben čas milosti (»momento forte«),³⁴ osebnega doživetja vere in skupnosti v Kristusu. Oznanjevanje ima poseben pečat neposrednosti, saj se v manjši skupini človek čuti bolj nagovorjenega in poklicanega k odgovoru. To je čas večje osebne zavzetosti, ki se izraža v sodelovanju (priprava na domače bogoslužje, petje in molitev, zlasti svobodno oblikovana, pogovor) in v globljem doživljanju skrivnosti.

2. Takšno bogoslužje ima pečat enkratnosti, kolikor ga skupnost oblikuje glede na svoje zmožnosti, potrebe, razpoloženje in druge okoliščine, hkrati pa tudi pečat absolutnosti, kolikor človeku približuje in daje spoznati skrivnost, ki ga presega, njeno nadčasovnost in vseobsežnost ter ga usmerja v vseobsežnost Cerkve.

³¹ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu govori v št. 43: »Laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva, naj marveč sprejmejo nase svoj delež odgovornosti«.

³² Prim. Red uvajanje odraslih v krščanstvo, 5, 9.

³³ Prim. A. Hortelano, n. d., 5—41; Isti, *La Chiesa del futuro*, Assisi (Cittadella Editrice) 1969; G. Deuseen, *La nuova comunità liturgica*, Assisi (Cittadella Editrice) 1970.

³⁴ A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 23.

3. Evharistično bogoslužje v manjši skupini ni ideal bogoslužja, marveč vmesna stopnja, ki naj človeku pomaga, da bo znal biti navzoč pri župnijski maši in tudi pri njej sodelovati. Zato naj bi takšno bogoslužje obhajali med tednom, na določenih krajih (cerkev, podružnica, veroučna dvorana...). Človeku naj pomaga, da se bo z manjše skupine znal vključiti v večjo, župnijsko skupnost in bo v njem rasla zavest pripadnosti in odgovornosti za krajevno in vesoljno Cerkev. Zato mora tudi bogoslužje v manjši skupini »prerasti« zgoj osebne potrebe ali želje, saj je bogoslužje molitev celotnega božjega ljudstva, Cerkve.³⁵

4. Skupine, ki so bile deležne posebnega uvajanja v evharistično bogoslužje, naj bi sprejele dolžnost pomagati celotnemu župnijskemu občestvu pri obhajanju nedeljske maše. Biti morajo spodbudnik in usmerjevalec bogoslužja. Zato bodo sodelovale v pripravi in izvedbi bogoslužja (vsebina nedeljske pridige, branje božje besede, komentarji, prošnje vernikov, prinašanje darov, medsebojna pomoč, priprava cerkve ipd.).

5. Predvsem pa je važno poudariti, da vsako obhajanje evharistije, v manjši skupini ali v župnijskem občestvu, hic et nunc uresničuje Cerkev. Tega ni mogoče doseči brez sodelovanja vseh navzočih. V zbrani skupnosti je navzoča vesoljna Cerkev, ko moli in hvali svojega Boga. Zavest pripadnosti določenemu občestvu pa ustvarja tudi zavest pripadnosti širšemu občestvu, Cerkvi.

č) Bratska skupnost

Bratska skupnost, naravna in nadnaravna povezanost, spada k bistvu krščanstva (prim. Jan 15, 9—17; Apd 2, 42—47). Do veljave mora priti v zakramentih, zlasti v in po evharistični daritvi,³⁶ nadaljevati pa se mora v vsakdanjem življenju. Tega pa ni mogoče najprej doseči v množici (npr. v celotni župnijski skupnosti), pač pa v manjših skupinah in zlasti v družini.

1. Družina in bazične skupine so dobile novo veljavo in razsežnost v današnji teologiji, pa tudi antropologiji.³⁷ Da bo otrok sposoben vključiti se v širšo skupnost, mora videti in doživeti razumevanje, ljubezen in edinost najprej v domači družini. Ko dozoreva in se mu odpira svet, pa mu bodo najrazličnejše bazične skupine pomagale pri vključevanju v širšo skupnost.

2. Priznati je treba, da so nekatere oblike verskega življenja premalo upoštevale nujnost povezanosti in edinosti v družini. Nikakor ne želimo tega vprašanja precenjevati in posploševati, vendar moremo imeti pomisleke glede ločevanja mož, žena in otrok v cerkvi (poseben prostor za posamezne stanove), glede posebnih govorov za može in žene ločeno (ob misijonih ipd.), glede maš za posamezne stanove ipd. Posledice tega so, da otroci sicer prihajajo k maši, medtem ko jih starši le pošiljajo, sami pa ostajajo doma, kolikor vsaj žena, mati bolj ali manj redno obiskuje mašo. Prav zaradi tega so toliko bolj dobrodošle in uspešne skupine vernih zakoncev, ki verska, moralna, družinska in druga vprašanja skupnega življenja obravnavajo in rešujejo v skupnem pogovoru. Zakonca se v teh skupnostih od drugih

³⁵ Prim. B 26.

³⁶ Prim. Evharistične molitve.

³⁷ Prim. J. Leclercq, *Mariage naturel et mariage chrétien*, Tournai (Casterman) 1965; A. Strle, *Religioznost kot sestavina zakonskega življenja*, v: BV 35 (1975) II, 127—142.

učita, kako naj sebe in družino duhovno oblikujeta in skupno (tudi z otroci) rešujeta družinska vprašanja.

3. V župniji je treba podpirati nastajanje bazičnih skupin (malih obče-
stev), ki bodo postale vedno bolj nosilke pastoralne dejavnosti.³⁸ Takšno
gledanje ni utilitaristično, saj gre predvsem za to, da bazične skupine ustva-
rijo pravo bratsko skupnost najprej znotraj sebe, to pa prenesejo na ce-
lotno (župnijsko) krščansko občestvo. Te skupine so lahko v župniji zelo
številne, oblikovane po najrazličnejših kriterijih (starost, izobrazba, kraj
bivanja, interes ipd.), ne smejo pa postati 'izvoljenci', se zapreti v geto,
še manj pa postati oporekovalci. Čeprav se vse te in še druge težnje lahko
pojaviijo zlasti v začetkih kakšne skupine, morajo v duhu vere ohraniti in
dopolnjevati v sebi misijonskega duha, ki jih odpira za župnijsko skupnost
in vesoljno Cerkev; duh resničnega bratstva in ljubezni pa jim ne bo do-
volil, da bi mislili le nase, ampak se bodo znali približati zlasti najmanjšim
bratom in sestram.

4. Takó oblikovane bazične skupine in po njih župnijsko občestvo bo
nosilec in oznanjevalec vere. Morebitne napake ali nezvestoba posameznih
vernikov ali tudi voditelja, duhovnika, (še ne bo pomenilo paraliziranje
verskega življenja v občestvu ali župniji. Močno oblikovano krščansko
občestvo bo tudi slabotnega duhovnika ali laika podpiralo in spodbujalo k
dobrem, ga razumelo v njegovih človeških slabostih, v občestvu pa ohranilo
vero in zvestobo neokrnjeno. Samo takšno občestvo more ohraniti nepretr-
gano zvezo v pastoralnem delovanju, ko voditelj občestva, duhovnik odide
na drugo službeno mesto.

5. Zanimarili bi veliko dolžnost, če ne bi na tem mestu opozorili tudi
na oblikovanje duhovniške skupnosti bodisi v župnijskem merilu (župnik-
kaplan/i/ in drugi duhovniki) bodisi v medžupnijskem in škofijskem merilu.
Zadnji koncil izrečno naroča, naj duhovniki oblikujejo svojo skupnost v
življenju, pastoralnem delovanju in prizadevanju, v razvedrilu, v skupnosti
dobrin ipd.³⁹ Čeprav gre pri tem tudi za psihološke in sociološke ter pasto-
ralne razloge (osebna zrelost, prijateljstvo, zavarovanost, pomoč v zvestobi
celibatu; povezanost in pripadnost skupnosti, beg pred izolacijo, identifikaci-
cija...; večja pastoralna učinkovitost, medsebojna pomoč, možnost specia-
lizirane dejavnosti...), so vendar teološki razlogi primarnega pomena. Ti
razlogi so: 1. teološki-ekleziološki: Cerkev je skupnost, ki jo ustvarja in
oblikuje Sveti Duh, duhovnik pa je v službi Cerkve. Duhovniki naj torej
naprej med seboj ustvarijo skupnost; 2. Kristološki: Duhovništvo je parti-
cipacija na enem, Kristusovem duhovništvu. Gre za ontološko stvarnost,
zakramentalno bratstvo, ki duhovnika povezuje s škofom in drugimi duhov-
niki;⁴⁰ 3. Življenje duhovnikov v medsebojni povezanosti in bratstvu ima
naravno in moč pričevanja za svet, v katerem živijo. Samo vzgojeni in obliko-
vani duhovniki bodo tudi sami sposobni v občestvu oblikovati zrelo podobo
krščanskega občestva.⁴¹

³⁸ Prim. CSS 8 (1974) V—VI; A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 39—79.

³⁹ Prim. D 8, 17.

⁴⁰ Prim. D 8; Razni, *L'équipe sacerdotale*, Paris (Ed. Fleurus) 19672 (glej recenzijo v: CSS 8 (1974) XI—XII, 179—180).

⁴¹ Prim. A. Mazzoleni, *La vita comune del presbiterio della comunità parrocchiale*, v: *Pre-
senza pastorale* 40 (1970) št. 3, 145—168. Prim. tudi druge članke v isti reviji.

2. Odnos župnije do makrostrukture

Kakor se župnija z ene strani usmerja v infrastrukturo in v njej znova dobiva ‚raison d'être‘ svojega bivanja in delovanja, tako se z druge strani usmerja tudi v makrostrukturo, predvsem superžupnijo, dekanijo, pastoralno področje in škofijo ter končno v vesoljno Cerkev. Razlogi takšnega usmerjanja niso prvenstveno juridične ali administrativne narave, pač pa zlasti pastoralni in teološki. V povezanosti župnije z drugimi župnijami se namreč še bolj razodeva povezanost s krajevno Cerkvijo, katere del je.

a) Nezadostnost sedanje župnije

Tudi še tako dobro organizirana podeželska ali mestna župnija danes ne more več izpolnjevati pastoralnih nalog. Nekdaj močno poudarjena avtonomija župnije je zbledela sama od sebe, župnijo pa je postavila pred dejstvo, da številnim nalogam ni več kos. Naštejmo nekatere glavne ugotovitve in razloge nezadostnosti sedanje župnije, iz česar bo tudi bolj razvidna potreba po odpiranju župnije v makrostrukturo.⁴²

1. Predvsem se je močno omajalo teritorialno načelo župnije. Preseljevanje ljudi iz podeželja v mesta ter vsakodnevna ali sezonska migracija je spraznila številne župnije, druge pa so prekomerno narasle in ne morejo vključiti priseljencev v župnijsko življenje.

2. Sedanja župnija ne more zadovoljiti najrazličnejših potreb, ki jih verniki opravičeno pričakujejo. Gre za nove načine oznanjevanja (predavanja predzakoncem, zakoncem, izobražencem, staršem; pogovor v skupini; biblični krožki, katehumeni ipd.), verske vzgoje in vzgoje za apostolat (vzgoja odraslih, staršev; apostolat laikov /župnijski sveti in drugi pomočniki;/ duhovne vaje, možnost osebnega pogovora o verskih, moralnih ali vzgojnih vprašanjih ipd.). Vsa omenjena dejavnost je lahko uspešna le tedaj, če so na voljo specializirani pastoralni delavci, duhovniki in laiki.

3. Zavest pripadnosti določeni župniji močno slabi, saj mnogi verniki po svoji volji izbirajo kraj skupnosti, kjer so vključeni v versko in apostolsko življenje. To dejstvo je mogoče različno razlagati: lahko namreč izraža šibko versko zavest, lahko izbirčnost, lahko pa tudi možnost večje in bolj osebne verske in apostolske angažiranosti v župniji, katera verniku vse to dejansko tudi omogoča.

b) Iskanje novih poti

Dokončnega in splošno veljavnega odgovora o odnosu župnije do makrostrukture ni mogoče dati. Iskanje in rešitve gredo v različne smeri, upoštevaje seveda najrazličnejše dejavnike: geografski položaj, demografsko in gospodarsko strukturo, preteklost, predvideni razvoj ipd. Zato moremo razumeti, da je nekatere v ospredju iskanja tako imenovana superžupnija, drugje pa dekanija ali pastoralno področje.

1. Superžupnija se zlasti uveljavlja v mestih, kjer je nemogoče slediti hitremu razvoju novih mestnih četrti z ustanavljanjem novih župnij oziroma graditvijo ustreznih cerkva in bogoslužnih prostorov. Superžupnije navadno štejejo nekaj deset tisoč prebivalcev. Jasno je, da je nemogoče vse vernike

zbrati na enem kraju, zato pastoralno delo poteka tudi v manjših središčih, kjer se zlasti ob bogoslužju oblikuje krščansko občestvo, katerega ustvarjajo številne bazične skupine. Takšno superžupnijo povezuje in vodi enotno vodstvo. Skupina duhovnikov, ki skupaj živijo, načrtujejo in delajo ter pričujejo z vsem svojim življenjem.

2. Podobno naj bi se oblikovala superžupnija tudi na podeželju, in sicer predvsem tam, kjer številne manjše župnije izumirajo, vendar jih ni mogoče pustiti brez duhovnika oziroma pastoralne oskrbe. V tem primeru naj bi se manjše župnije združevale, imele enotno vodstvo (skupina duhovnikov, pastoralnih pomočnikov) in enotno dušno pastirstvo. Župnijska občestva se še dalje zbirajo k bogoslužju oziroma vsaj opravilu božje besede v domači cerkvi, kar v njih ohranja duha vere, medsebojno povezanost in edinost.

3. Pri nas pa se predvsem uveljavljajo prizadevanja za tako imenovano novo dekanijo in pastoralna področja.⁴³ Oboje upošteva tudi novi direktorij za škofo.⁴⁴ Tako dekanija kot pastoralno področje imata prvenstveno pastoralno naravo. Tega ne bi mogli trditi za nekdanjo dekanijo, ki je vsaj v praksi imela predvsem juridično oziroma administrativno naravo. V tem pogledu njena struktura še manj ustreza pastoralnim potrebam kot pa struktura župnije.

Dekanija (in pastoralno področje) ima najprej namen združevati duhovnike v živo občestvo škofijskega duhovništva, kateremu so pridruženi tudi ostali pastoralni delavci (redovniki in laiki). Tako je mogoče pastoralno delo boljše in uspešneje izpolniti.⁴⁵

V dekaniji prihaja do veljave soodgovornost vseh za krajevno Cerkev. Nihče, ne duhovnik ne laik, se ne more zapreti v meje domače župnije, kajti vsakdo je odgovoren tudi za širšo skupnost, celo za vesoljno Cerkev. Duhovnik je namreč škofov sodelavec, deležen enega in istega svečeništva in poslanstva, zato nosi skupaj s škofom breme odgovornosti za pastoralno dejavnost v škofiji.⁴⁶ Prav tako pa so odgovorni za Cerkev tudi laiki, njim pa mora hierarhija priznati in upoštevati njihovo vlogo v delu za božje kraljestvo.⁴⁷ Zavest soodgovornosti rodi duha sodelovanja, zaradi katerega se posameznik odpoveduje zaverovanosti v svoje lastne probleme ali naloge, sprejema naloge, ki so širše narave in imajo zato prednost. Vendar pa sodelovanje med duhovniki samimi ter duhovniki in drugimi pastoralnimi sodelavci nima samo pastoralen pomen (večja pastoralna učinkovitost), marveč tudi moč pričevanja zaradi povezanosti, duha ljubezni in edinosti, ki vlada med njimi.

Dekanija (pastoralno področje) sprejema tiste naloge, ki so v prid tako posameznim župnijam ali krščanskim občestvom kakor tudi celotni dekaniji (področju). Teh nalog je vedno več. Doslej se je pri nas uspešno uveljavilo sodelovanje zlasti v pripravi na zakon. Poti nazaj si skoraj ni mogoče zamisliti. Druge pastoralne dejavnosti pa terjajo ustrežnejšo rešitev: skrb za mla-

⁴³ Prim. Pastoralni pogovori (Priloga Sporočil škofijskega ordinariata v Mariboru) 1975, št. 2, 4.

⁴⁴ Prim. Directorium de pastorali ministerio Episcoporum, 184—187, zlasti 185.

⁴⁵ Directorium de pastorali ministerio Episcoporum, 185.

⁴⁶ Prim. § 16, 28—30; D 7.

⁴⁷ Prim. zlasti dekret o apostolatu laikov ter § 16—18; D 9.

de družine, pastoralno delo s pošolskimi, vzgoja staršev, delo z župnijskimi sveti, vzgoja liturgičnih in pastoralnih sodelavcev ipd.

Ena izmed glavnih nalog sodelovanja v dekanijem merilu pa je v tem, da se tako duhovniki, drugi pastoralni sodelavci in verniki vobče odpirajo, vzgajajo in vraščajo v krajevno in veseljno Cerkev. Župnija ni fevd duhovnikov niti župnijske skupnosti. Takšno mišljenje je mogoče zaslediti tam, kjer župnijska skupnost nima posluha za materialno ali duhovno bedo sosednje župnije. Zgled prve Cerkve daje drugačno pričevanje (prim. 2 Kor 8, 1—15; Apd 4, 32). Medsebojno sodelovanje duhovnikov ter duhovnikov in laikov budi tudi v drugih vernikih zavest in prepričanje, da je zunanje sodelovanje izraz notranjega prepričanja in doživljanja, da torej pričuje za neko nadnaravno stvarnost: povezanost in edinost v Kristusu. V vernikih se tako utrjuje zavest, da tudi sami pripadajo določenemu občestvu, določeni skupnosti ali župniji in da jih to občestvo usmerja v krajevno in veseljno Cerkev in vzgaja k odgovornosti zanjo.

Župnija tako niti najmanj ne zgublja svoje veljave, tudi se ne izgublja v dekaniji ali področju. Kakor je danes družina izgubila nekatere funkcije, ki jih je nekdam opravljala (izobraževanje, ekonomska gotovost...), ohranila pa je bistvene funkcije (vzgoja, zavarovanost, ljubezen...), tako je tudi župnija nekatere dejavnosti, ki jo danes preraščajo, odstopila dekaniji oziroma področju. Še vedno namreč ohranja naravo skupnosti verujočih, katero oblikuje božja beseda, evharistija in drugi zakramenti ter bratska povezanost. Vse to pa se še stopnjuje v odpiranju krščanskega občestva v širšo skupnost Cerkve.

Sklep

Cerkev je vedno znova pred vprašanjem: Ali naj pričakuje preнове krščanskega občestva v prenovi svojih struktur ali pa v prenovi, ki temelji na veri in notranjem preobrnjenju posameznika in skupnosti. Odgovor je v slednjem, saj gre predvsem za preverjanje evangeljske avtentičnosti, katero mora pokazati celotno krščansko občestvo in ne morda le posameznik. Krščansko občestvo kot celota postaja vedno bolj glavni dejavnik pričevanja Cerkve v svetu.

Pot, ki vodi do preнове krščanskega občestva, je v izkustvu (doživetju) vere, in sicer v skupnosti, v Cerkvi. Po božjem načrtu je namreč skupnost tisti dejavnik (pa naj bo to družina, kakšna manjša skupina, župnija ali tudi širša skupnost), kjer človek vero sprejme, pa jo v skupnosti tudi dopolnjuje, hrani in predvsem po njej živi. Izkustvo, kakor ga posreduje občestvo, je za posameznika vedno nova spodbuda za rast v veri.

Krščansko občestvo se je doslej več ali manj ustvarjalo v župniji ali ob župniji. Vendar župnija danes ne more izpolniti najrazličnejših nalog. Zato se njeno delovanje usmerja bodisi v manjše bodisi v večje enote. Tako se kaže večja prilagodljivost pa tudi sprejemljivost krščanskega občestva za določene potrebe. Vse to seveda ustvarja vsakovrstne napetosti ali probleme, ki jih je mogoče premagati z zavestjo odgovornosti in poslanstva vsakega posameznika in manjšega občestva za krajevno in veseljno Cerkev in

za vse človeštvo, s pripravljenostjo za sodelovanje, s prizadevanjem in zlasti s pravo krščansko ljubeznijo.

Namen vse pastoralne dejavnosti ni več posameznik, marveč Cerkev, ki je odrešitvska skupnost, v katero je posameznik vključen. Kakršna koli oblika pastoralnega individualizma je torej zgrešena, saj človeku ne poma-ga do pravega spoznanja in doživetja Boga, ki je Ljubezen, Občestvo, Troji-ca. Človek je namreč po svojem bistvu bitje, ki išče in najde osebno dopol-nitev le v odnosu do drugega, do občestva. Krščansko občestvo pa bo v sebi uresničevalo odrešitjsko poslanstvo in zanj pričalo sredi sveta samo tedaj, ko bo postalo zbor svetih, bratska skupnost v Kristusu in Cerkvi.

Povzetek

NOVA PODOBA KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Rafko Valenčič

Krščansko občestvo (tega ima razprava pred očmi) je predvsem župnij-sko občestvo, ki mora — takó kot krajevna in vesoljna Cerkev — vedno znova iskati pristnejši izraz svojega življenja in pričevanja v svetu.

Prvi del govori o prizadevanjih za novo podobo krščanskega občestva. Prizadevanja so izoblikovala oziroma oblikujejo določene modele krščanske-ga občestva, kot so 1. množična Cerkev, 2. elitna Cerkev, 3. Cerkev, ki obliku-je okolje, 4. Cerkev kot notranje trdno in živo občestvo ipd.

Drugi del posebej obravnava tako imenovane konstitutivne in struktural-ne elemente krščanskega občestva, ki občestvo ne samo ustvarjajo, ampak tudi oblikujejo.

Tretji, glavni del razprave, pa hoče nakazati nekatere poti v prizadevanju za novo podobo krščanskega občestva. Župnija kot temeljna struktura pa-storalne dejavnosti doživlja danes krizo in nezadostnost pa tudi preobrazbo. Preobrazba župnije (in s tem tudi preobrazba krščanskega občestva) gre v dve smeri: v odnosih do infrastrukture in makrostrukture. Infrastruktura (družina, bazične skupine in druge institucije) oblikuje svoje življenje kot skupnost verujočih ob božji besedi, zakramentih — zlasti evharistiji ter v bratski povezanosti. V odnosu do makrostrukture se župnija usmerja pred-vsem v razne oblike tako imenovane ‚superžupnije‘ v dekanijo oziroma v pastoralno področje.

Zusammenfassung

NEUES BILD DER CHRISTLICHEN GEMEINDE

Rafko Valenčič

Die christliche Gemeinde ist vor allem die Pfarrgemeinde; sie soll — ebenso wie die Orts- und die Weltkirche — immer nach einem authentischen Ausdruck ihres Lebens und Zeugnisses in der Welt suchen.

Im ersten Teil wird über die Bestrebungen um ein neues Bild der christlichen Gemeinde gesprochen. Von diesem Bestreben sind konkrete Modelle der christlichen Gemeinde gebildet worden oder werden noch gebildet, z. B. 1) Massenkirche, 2. Elitenkirche, 3) Umgebungsbildende Kirche, 4) Kirche als innerlich starke und lebendige Gemeinde usw.

Im zweiten Teile werden besonders die sogenannten Konstitutiv- und Struktural-elemente der christlichen Gemeinde besprochen, von denen die Gemeinde nicht nur geschaffen sondern auch ausgebildet wird.

Im dritten, im Hauptteile des Aufsatzes will der Verfasser einige Wege dem Bestreben nach neuen Ausbildungen der christlichen Gemeinde zumuten. Die Pfarre als Grundstruktur der pastoralen Tätigkeit geht heute durch eine Krise, bezeugt ihre Unzulänglichkeit und Umbildung. Die Umbildung der Pfarre (und damit auch der christlichen Gemeinde) entwickelt sich in zwei Richtungen: in Hinsicht zur Infra- und Makrostruktur. Die Infrastruktur (Familie, basische Gruppen und andere Institutionen) bildet ihr Leben als Gemeinschaft der Glaubenden mittels des Gotteswortes, der Sakramente, vor allem aber der Eucharistie und des brüderlichen Verbundenseins. In Hinsicht zur Makrostruktur entwickelt sich die Pfarre besonders in verschiedene Gebilde der sogenannten »Superpfarre«, in Dekanate beziehungsweise Pastoralbezirke.

Jože Rajhman

DUHOVNIKOVO MESTO V SODOBNI PASTORACIJI

Med tridentinskim in drugim vatikanskim koncilom je minilo nekaj stoletij. Nedvomno je reformni duh tridentinskega koncila prinesel v Cerkev in njeno pastoralno delo nova spoznanja in nove prijeme, ki so v tistem času pomenili prelomnico. S tridentinskim koncilom je Cerkev prestopila iz srednjega v novi vek. Ni se vrnila k metodam in načinu evangelizacije, ki so bile zanjo značilne v srednjem veku, temveč jih je posodobila.¹ Tako je uspešno opravljala svoje poslanstvo v stoletjih pred drugim vatikanskim koncilom, ki je znova moral pregledati v našem času podobo Cerkve in jo prilagoditi spremembam v svetu. Tridentinsko obdobje, katerega podaljšek bi utegnil biti še prvi vatikanski koncil, ki pa zaradi takratnih razmer ni mogel opraviti naloge, ki mu je bila Cerkev poverila, se je tako z drugim vatikanskim koncilom končalo. V pokoncilskem obdobju doživljamo preobrazbo mnogih cerkvenih ustanov. Temelj te preobrazbe so vsekakor koncilski odloki, ki pa dobivajo svojo določeno obliko v novih okrožnicah, navodilih in seveda odlokih, ki uvajajo spremenjene in posodobljene strukture v življenje Cerkve. Kakor je Cerkev v potridentinskem času skrbela za uresničevanje koncilskih odlokov, tako tudi Cerkev v pokoncilskem času neutrudno uresničuje temeljne misli koncila. Čeprav se včasih zdi, da Cerkev prepočasi spreminja navodila koncila v življenje, moramo pritrdati mnenju mnogih opazovalcev pokoncilskega cerkvenega razvoja, da gre Cerkev v uresničevanju koncilskih odlokov mnogokrat dalje, kot so nakazali odloki. To pa potrjuje misel, da se Cerkev ne bo dala odvrniti od svoje poti, četudi nekateri tako znotraj kot tudi zunaj nje poskušajo njen razvoj in s tem njen »aggiornamento« zavreti ali vsaj upočasniti.

Tridentinski koncil ni mogel ohraniti starih struktur, temveč jih je v mnogočem spremenil, tako tudi drugi vatikanski koncil ni mogel le očistiti podobe Cerkve, temveč je prilagodil njeno delo v sedanjem svetu razmeram

časa. Zato so nastale takšne in tolikšne spremembe v strukturah Cerkve, zato takšne spremembe v načinu njenega pastoralnega dela.

Ker so bile spremembe nujne in jih je narekoval čas, ne more biti nič nenavadnega, da se je morala Cerkev že v koncilskem delu vprašati o glavnem nosilcu pastoralnega dela v Cerkvi — duhovniku. Ko razmišlja Cerkev o obnovi, se ustavlja najprej pri duhovniku. Tako je bilo v tridentinskem razdobju, tako je tudi sedaj. Vendar bi morali dodati, da je Cerkev v našem času razmislila tudi o vlogi laika v sodobni podobi Cerkve. Prav to pa je eden virov resne krize, ki je izbruhnila nedolgo po zaključku koncilskega dela. Cerkev je namreč le nakazala vlogo laika, ni je pa še, povsem razumljivo, mogla dokončno začrtati. Takó so bile meje med splošnim in službenim duhovništvom nedoločene: kaj pripada laiku, kaj pripada duhovniku v poslanstvu Cerkve. Bil je čas, ko se je zdelo, da bo splošno duhovništvo prevzelo v celoti službo posebnega duhovništva in da torej ta služba postane nepotrebna, nekoristna.²

To je bilo obdobje krize. Semenišča in bogoslovja so se praznila, deloma pa je naraščalo število laičnih teologov. Čeprav smo, tako se spet zdi, že na drugem koncu krize, ko spet treznejše in takó tudi jasnejše presojava znamenja časa in obenem ob poglobljenem študiju duhovnikove poklicne usmerjenosti spoznavamo nujnost duhovnikove službe, ki mora biti trajno znamenje Kristusa v Cerkvi, se še vedno ne moremo popolnoma otresti določene zbežanosti. Ko se še ne moremo otresti predstav o »laični« Cerkvi, pa že vstaja med nami vedno določeneje nova podoba duhovnika.

Kot da bi se koncil že zavedal težav v prihodnosti ob oblikovanju te nove podobe, je zapisal v svojih dokumentih: »Ker se pa od tega (duhovniškega) stanu pri obnovi Kristusove Cerkve zahtevajo silno važne naloge, in sicer vsak dan težje, se je zdelo zelo koristno, da o duhovnikih obširneje in globlje razpravljamo... »Ker se je v dušnem pastirstvu in v občečloveškem življenju marsikaj do temeljev spremenilo in da bi duhovniki uspešneje opravljali svojo službo... sveti zbor izjavlja in določa naslednje etc.« (D 1). »Zaželena prenova vse Cerkve je v veliki meri odvisna od duhovniške službe, polne Kristusovega duha. Cerkveni zbor, ki se tega dobro zaveda, naglaša izredno važnost duhovniške vzgoje...« (DV, uvod.)

Tudi v naslednjih obdobjih je Cerkev aktivno posegla v razpravljanje o duhovniški službi, predvsem na škofovski sinodi leta 1971. Izdala je »Temeljna navodila za duhovniško vzgojo (Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis). Vse to kaže, da se Cerkev zaveda, kako pomembno je neprestano spremljati oblikovanje tistih, ki bodo dobršno oblikovali podobo Cerkve, ki mora opravljati svoje poslanstvo v vsakem času, a od te podobe je odvisna uspešnost njenega apostolata.

V našem razpravljanju pa se bomo celostne duhovnikove podobe, kot jo izraža sodobni krščanski pogled (po dokumentih koncila in pokoncilskih navodil) dotaknili le bežno, ker se hočemo predvsem ustaviti ob duhovnikovem pastoralnem poslanstvu in zastaviti vprašanje, kje je njegovo mesto v pa-

² Škofovska sinoda 1971, O službenem duhovništvu, Ljubljana 1972, 7; H. Hauspeter, Priester und Laien in der Perspektive der Priesterumfrage v: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, Herder 1974, 111; A. Vanhoye, S. J., Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapports, v: Nouvelle revue théologique 107/1975, 195 sl.

storaciji. Pri tem so se že vnaprej izoblikovale tri smeri. Današnji duhovnik se neprestano sooča z občestvom, v katerega je tako rekoč vzdian; vendar zaradi tega njegova funkcija, izražena v pojmu »vodstvo«, ne more biti za-brisana; obenem še vedno ostaja »samotni popotnik« k Bogu. To zadnje je delež njegove poklicanosti, načina življenja, ki ga ta poklicanost vsiljuje, in ne nazadnje tragičnost njegovega poslanstva.

I. Duhovnik v občestvu

Najprej moramo ugotoviti, da je duhovnik zrasel v občestvu. Bil je krščen in sprejet med vernike, vključen v božje ljudstvo. Bil je birman in tako še tesneje povezan z občestvom. Njegov poklic za delo v občestvu se je krepil v občestvu. Takó je mogel biti po Hebr 5, 1 vzet »izmed ljudi« in postavljen »za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga«. Duhovnik je torej že po svojem zorenju za svoj poklic namenjen za občestvo. To naglašajo tudi koncilski dokumenti. Odlok o službi in življenju duhovnikov (D 3) pravi: »Duhovniki so vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga, ... zato občujejo z drugimi ljudmi kakor z brati ... Duhovniki nove zaveze so po svojem poklicu in posvečenju na neki način odbrani sredi božjega ljudstva, vendar ne ločeni, niti od ljudstva niti od posameznega človeka ...« D 9: »Čeprav duhovniki nove zaveze zaradi mašniškega posvečenja opravljajo nadvse odlično in potrebno službo očeta in učitelja med božjim ljudstvom in za ljudstvo, so vendar skupaj z vsemi verniki Gospodovi učenci, ki so postali na božji klic deležni njegovega kraljestva. Z vsemi, ki so bili prerojeni v krstnem studencu, so namreč duhovniki bratje med brati, saj so udje prav istega Kristusovega telesa, katerega zidanje je zaupano vsem«.

Na drugi strani pa spet ne smemo pozabiti, da so »laiki deležni službe Kristusa duhovnika, preroka in kralja, imajo v življenju in delovanju Cerkve svojo dejavno vlogo« (LA 10), nadalje je »v cerkvenih skupnostih njih dejavnost tako nujna, da brez nje sam apostolat pastirjev večidel ne more imeti pravega uspeha« (prav tam).

Naravnost duhovniške službe, ki se uresničuje le v čim tesnejšem sodelovanju z laiki, je tako očitna.³ Vendar pa moramo ugotoviti, da v dejanskem življenju Cerkve ni vse tako vzorno, kot predvidevajo koncilski določila.

Duhovnik ne more biti zunaj občestva, biti nasproti njemu, biti ločen od njega. Miselnost predkoncilске dobe je izražena v dejstvu, da laiki ne morejo učinkovito vplivati na izbiro »svojega« duhovnika, temveč jim je »poslan«. V novejšem času prihaja do veljave vedno bolj praksa, da pri nastavitvah upoštevajo tudi želje laikov, določenega občestva, kakor upoštevajo tudi duhovnikove motive. Sodelovanje med občestvom in duhovnikom bo gotovo uspešnejše, če bodo v občestvu sprejeli verniki duhovnika kot tistega, ki je prišel mednje tudi po njihovi želji. Tako bo tudi manj intervencij. Vse to pa mora biti le za resnično dobro občestva.

³ H. Hauspetter, n. d., prav tam.

Duhovnik je v pokoncilski dobi izrazito »občestveno«⁴ zaznamovan. Duhovniška služba je občestvena služba. To izhaja iz koncilskega pojmovanja Cerkev. Cerkev je v zrcalu 2. vatikanskega koncila božje-človeška ustanova, bratska skupnost, v službi sveta, pripravljena na pogovor z vsemi, je ekumenska, hoče deliti z ljudmi vsega sveta njihove radosti in njihove skrbi. Cerkev se hoče solidarizirati s človekom in svetom. Razumljivo je, da mora takšna podoba Cerkev v vesoljnem svetu zaznamovati duhovnika v malem občestvu. Kakor Cerkev, mora biti tudi duhovnik eno z ljudmi. Ni samo duhovnik, temveč je predvsem človek in kristjan. Opravljanje njegove službe mora biti dokaz njegove človečnosti in vere. Njegova vera je slabotna, ogrožena. Tudi on potrebuje občestvo, ki mu pomaga, kakor vsakemu kristjanu, da njegova vera ne opeša, ampak nasprotno raste in se krepi. V recipročnosti si pomagata vernik in duhovnik, prav v tem pa moramo videti tudi funkcije občestva.⁴

V jugoslovanski duhovniški anketi iz leta 1971, ki je bila objavljena 1973, prav tako v duhovniški anketi, ki je bila v letu 1971 po nalogu nemške škofovske konference izvedena med nemškimi duhovniki in v duhovniški anketi, med avstrijskimi duhovniki žal ne moremo najti podatkov, s katerimi bi mogli osvetliti dobro ali slabo sožitje med duhovnikom in laikom.⁵ Vendar bi iz sorodnih vprašanj v anketah mogli sklepati, da to sožitje še zdaleč ni tako idealno, kot bi ga radi prikazali. Jugoslovanska anketa ima vprašanje o aktivnosti laikov. Vprašanje 19 se glasi: Ali ste zaupali nekatere dejavnosti vernikom? »Nekatere dejavnosti«⁶ so po mnenju ankete tele: katehizacija, karitativna dejavnost, finančno poslovanje, raznašanje verskih časopisov. Ker vprašanje ni bilo dovolj natančno, tudi odgovori niso mogli dati jasne slike. Iz pripisanih odgovorov in s sklepanjem o zaokroženih odgovorih pridemo do ugotovitve, da je duhovnik v Jugoslaviji nezaupljiv do laikov. To je posebno razvidno pri finančnem poslovanju, pa tudi pri katehezi, nekoliko manj pri liturgičnem slavlju, kjer so slovenske škofije v razredu, ki je nad povprečjem. Ob primerjavi med službo bralcev in oblikovanjem prošenj za vse potrebe pa prav slovenske škofije pokažejo veliko razliko. Če je v koprski administraturi 45,8 % bralcev, je komaj 9,5 % tistih, ki oblikujejo prošnje vernikov. Podobno je tudi v drugih dveh slovenskih škofijah, medtem pa je razlika v drugih jugoslovanskih škofijah manjša. Ta podatek kaže, da je v Sloveniji še premalo sproščenosti pri sodelovanju med duhovniki in laiki, saj smejo laiki sicer opravljati službo bralca, ne morejo pa se uveljaviti prav v tisti liturgični funkciji, ki je njihova. Gotovo ne moremo govoriti o komunikativnosti.⁶

Tudi iz podobnih anketnih vprašanj v obeh drugih navedenih anketah izhaja podoben sklep. Iz spet podobne ankete med župnijskimi sveti v Nemčiji je razvidno, da si verniki ne želijo pridržati pravice do odločanja ali pa ne želijo razširiti svojih kompetenc na področja, ki so po njihovem mnenju striktno duhovniška. V analizi dejavnikov se je pokazalo, da laiki ne želijo

⁴ F. Klostermann, *Priester für morgen — pastoral-theologische Aspekte v: W. Pesch, P. Hünermann, F. Klostermann, Priestertum, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1971, 86 sl.*

⁵ *Prim Priestler zwischen Anpassung und Unterscheidung; Kirche und Priester, Herder 1974; Lj. Plačko, Svečeniška anketa v: Svenci 21—24, Krščanska sadašnjost 1972—1973.*

⁶ *Prim. Lj. Plačko, Svečeniška anketa, 53. V ljubljanski škofiji je bralcev 41,8 in aktivnih v oblikovanju prošenj 11,6 %, v mariborski prvih 41,6 %, drugih 11,1 %.*

spremeniti duhovnikove vloge, ki jo ima sedaj, in da torej župnijski svet ne more biti instrument za spremembo duhovnikovega položaja znotraj župnijskega občestva.⁷ Na drugi strani pa se kažejo med duhovniki težnje, da bi laikom zabranili vsako soodločanje, deloma tudi sodelovanje, kot kaže dunajski primer,⁸ pa tudi iz jugoslovanske ankete bi lahko sklepali, da duhovniki ne želijo prevelike vneme vernikov v pastoralnem delu, kar pokaže 61 % nezadovoljnih duhovnikov z delom župnijskega sveta, le 21 % jih je povsem zadovoljnih.

Ali ne govorijo ta dejstva, da je duhovnik še vedno tujek v telesu občestva? Mnogokrat se duhovnik ne znajde v župniji, ker ga le-ta ne sprejme kot svojega člana in tudi si sam ne prizadeva, da bi postal eden izmed njih. Zato je kaj razumljivo, da si želje nasprotujejo, kar spet kaže avstrijska anketa. Danes moremo govoriti (ob funkcioniranju) tudi o nefunkcionalnosti Cerkve (Disfunktionalität). Kar namreč verniki menijo, da je za življenje neobhodno potrebno, je Cerkev manj pomembno in obratno.⁹

Predvsem je treba spoznati, da takšno stanje ne more biti koristno za Cerkev v današnjem svetu. Takó občestvo, v katerem deluje duhovnik, kot tudi vesoljna Cerkev, ki mora po svoje občutiti pretrese v svojih temeljnih, zato tudi tembolj občutljivih strukturah. Duhovnik, ki v občestvu ne bo znal prisluhniti utripu občestva, temveč bo hotel vedno le, da ono posluša njega, ne da bi pri tem pokazal najmanjše želje, da bi tudi on hotel poslušati, takšen duhovnik bo prej ali slej za Cerkev breme.

Vsekakor bo treba najti v današnjem občestvu formulo za sožitje in sodelovanje med duhovnikom in občestvom. Ta formula ne sme biti taka, da duhovnik prevladuje, prav tako ne bi bilo dobro, če bi občestvo večkrat usmerjalo svoje delovanje mimo duhovnika. V tej zapletenosti bi morali najti skupno pot v čimvečji komunikativnosti. Izraz je nastal v nemškem prostoru in bi ga s pridom mogli prenesti v naše razmere. Komunikativnost naj bi pomenila enakost in razliko. Vsem nam je do tega, da Cerkev spoljnjuje svoje poslanstvo v svetu, tako verniki kot duhovniki. Ta skupna želja naj bi pomagala uskladiti tudi razlike v gledanjih. Razlike so nujne, ker prav te kažejo, da utripa v občestvu življenje in se ljudje zanimajo za zadeve, ki se porajajo vsak dan. Obenem pa bomo prav zaradi različnih stališč laže našli pot v uresničenje nalog, ki nam jih nalagata Bog in čas.

Končno pa spet pomeni komunikativnost med duhovnikom in verniki, da se mora duhovnik prilagoditi, da mora v vsaki župniji najti svojo ustrezno razsežnost, to tudi v načinu življenja in oblikovanju dela, ki spet ustreza samo določenemu občestvu. Ne more torej prenesti navad iz enega kraja v drug, ne da bi se prej pozanimal za posebne odtenke verskega življenja v občestvu, v katerega prihaja. Morda smo na to doslej premalo mislili. Prav obdelave anket pa zahtevajo, da resneje pogledamo vso resničnost in skušamo mesto duhovnika v občestvu postaviti res v občestvo. V sodobni

⁷ H. Hauspetter, n. d., 122.

⁸ F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft, Herder 1974, 97 sl.

⁹ Kirche und Priester, 98 sl. Prim. G. Otto, Curricula für das Studium der praktischen Theologie? v: Praktische Theologie heute, Kaiser/Grünwald 1974, 567 sl., K. W. Dahm, Das Experiment in der Praxis der Kirche und seine empirische Überprüfung v: Praktische theologie heute, 651 sl.

pastoraciji bo prav od duhovnikovega mesta, ki ga bo imel v občestvu, odvisen uspeh samega občestva v njegovem odrešenjskem poslanstvu.

II. Voditelj občestva

Vendar duhovnik ni samo del občestva, ni samo njegova naloga, da se zlije z občestvom, temveč ima tudi funkcijo v občestvu. Ta je vidna in najbolj odgovorna med funkcijami, izražena je v vodstvu občestva.

O njej izrecno govore koncilski dokumenti: »Službeni duhovnik namreč s sveto oblastjo, ki jo ima, oblikuje duhovniško ljudstvo in ga vodi, opravlja kot Kristusov namestnik evharistično daritev in jo v imenu vsega ljudstva daruje Bogu« (C 10); »duhovniki primerno svojemu deležu oblasti izvršujejo službo Kristusa, Glave in Pastirja in zbirajo božjo družino kot brate enega duha in jih po Kristusu v Duhu vodijo k Bogu Očetu« (D 6); »da bi verniki zrasli v eno telo, »v katerem vsi udje nimajo istega opravila« (Rimlj 12, 4), je isti Gospod med njimi postavil nekatere za služabnike, ki naj bi v skupnosti vernikov imeli zaradi svetega reda oblast darovati sv. mašo in odpuščati grehe in naj bi v Kristusovem imenu za ljudi javno opravljali duhovniško službo« (D 2).

Pokoncilski dokument o »službenem duhovništvu« govori in se pri tem sklicuje na odlok o službi in življenju duhovnikov, naj bi duhovniki »laikom z zaupanjem izročali naloge v službi Cerkve, pustijo naj jim svobodo in področje dejavnosti, primerno naj jih celo spodbujajo, naj se lotevajo del tudi na lastno pobudo«. S tem sta že koncil in nekoliko let pozneje škofovska sinoda določila vodstveno vlogo duhovnika v občestvu, ki ni neomejena, temveč kaže, da so laiki enakovreden dejavnik v občestvu, da mora duhovnik v svoji službi računati z laiki. Vse to pa spet kaže, da Cerkev ne dovoljuje absolutne duhovnikove oblasti, temveč uvaja demokratično načelo vodstva. Še nadalje je značilno v istem pokoncilskem dokumentu določilo, naj laiki »delijo z njimi (duhovniki) skrbi, z molitvijo in delom naj svojim duhovnikom kolikor mogoče pomagajo, da bodo ti mogli laže premagovati težave in plodnosneje opravljati svoje dolžnosti«. Tako je duhovnik »brat med brati«, spoštovati mora laikovo svobodo in avtonomijo ter upoštevati mnogovrstne karizme.¹⁰

Koncil ne zanika vodstvene vloge duhovnika, temveč jo natančneje opredeljuje v odnosu do laikov, opredeljuje pa jo tudi v odnosu do škofa. Duhovnik je le škofov namestnik in ne more voditi občestva v svojem imenu. Vidna mora biti povezanost z vesoljno Cerkvijo. To vidnost omogoča neprestana navzočnost škofa v občestvu. V tem vidiku je tudi nujnost duhovnikove službe v občestvu. Škof bi namreč le težko predstavljal v občestvu vesoljno Cerkev in povezanost z njo, če ne bi bilo v njem duhovnika (C 28, § 15).

Duhovnik živi v določeni napetosti. Na eni strani verniki v občestvu, na drugi strani vesoljna Cerkev in zanj v konkretizirani obliki škof, ki predstavlja to Cerkev po njem. Prisluhniti mora obema stranema, če hoče,

da bo njegovo delo kairološko. Ne gre torej za absolutno občestvo in abstraktno predstavo škofa, temveč za določeno, v čas postavljeno službo, ki jo mora opravljati. Zato ni mogoče orisati natančneje njegove službe, gotovo pa je, da ne more biti danes, ko je mogel biti še v dveh desetletjih nazaj, uradnik, zastopnik podjetja, ki se je imenovalo Cerkev. Svojo službo mora opravljati »ex opere operantis«, z vneto, v bratskem dialogu, mora biti poln ustvarjalnih zamisli, s katerimi preseneča. Tako se zrcali v njem vesoljna Cerkev in tudi sam Kristus. Po njem doživlja občestvo svoj stik prek vesoljne Cerkve s Kristusom in Bogom. Z občestvom mora hiteti naprej, ne sme ga zavirati, temveč spet znova prisluhniti navdihu Svetega Duha. Zato mora tu in tam tvegati, tvegati v Svetem Duhu. Če ne bi tvegala, bi ne mogel biti voditelj živega Kristusovega občestva. Navodila bo sprejel v »veri in zaupanju«, zanj ne bodo mogla biti le navodila, temveč resnični napotek k nadaljnjemu delu, ne bodo v njem zavrta, temveč spodbudila tiste skrite moči, ki bodo prinesle njemu in občestvu nova spoznanja in novo poglobitev, tudi novo spreobrnjenje.¹¹

Biti duhovnik pomeni torej biti voditelj občestva. Prati duhovnika se ga tudi v naš čas. Po svoji naravi je njegova služba trajna in hkrati njegov glavni poklic. Vendar se podoba duhovnika v našem času razlikuje od duhovniške podobe, ki jo še mnogi duhovniki in še bolj mnogi verniki nosijo v sebi. Podoba duhovnika namreč, ki je bila obdana z mističnim sijajem poklicanosti. Za svoje delo ne potrebuje nikakršne pomoči magije, nikakršne dodatne »opreme«. V sebi je dovolj bogat, da zmore svojo službo opravljati v zrelosti krščanske osebe, ki se zaveda sicer svoje poklicanosti za posebno službeno duhovništvo, toda odklanja tisto, kar ga je napravilo »nečloveškega« v preteklosti. Če bo zavestno znal trgati s sebe »trohneče vence«, bo zmožet živeti v tem svetu, za katerega je poslan.¹²

Vodstvena vloga duhovnika v občestvu pride do veljave predvsem v liturgiji. Sodobno občestvo se namreč vedno bolj oblikuje kot liturgično (evharistično) občestvo. Tako je nujno seveda poudarjena tudi vloga duhovnika kot liturga. Če bi namreč občestvo še moglo samo v sebi obstajati, ker ima za to dane možnosti (Kristusova milost, splošno duhovništvo, karizme), vendar se trajno ne more obdržati, ker v njem ni zakramentalnega delovanja Kristusa in Cerkve. Sama povezanost vernikov med seboj ne zadostuje za trajno in rastoče občestvo. Zato duhovnikova navzočnost že sama po sebi spominja občestvo na njegovo najgloblje bistvo, na njegovo zakramentalno naravo. Takó bi mogli reči, da občestvo določa ta zavest zakramentalnosti, tako pa je določen tudi zakramentalni odnos občestva do duhovnika.

Duhovnikova vloga v liturgiji je izražena po zakramentalni razsežnosti. Duhovnik še naprej ostane delivec zakramentov. Čeprav bi mogel laik v moči splošnega duhovništva oznanjati božjo besedo, je vendar v evharistiji oznanjevanje božje besede bistveno povezano z njo. Evharistija pa izraža polnost občestva. Zato je duhovnikov vodstveni položaj v liturgiji naglašen tudi s funkcijo oznanjevanja, kajti evharističnega dela bogoslužja ne moremo redno ločiti od besednega, da bi mogli imeti v besednem delu drugega

¹¹ Prim. F. Klostermann, *Priester für morgen*, 88.

¹² Prav tam, 89.

voditelja kot v evharističnem. To se lahko zgodi le včasih kot znamenje povezanosti celotnega občestva, vendar prav trajnost zahteva, da ta vloga, ki je v bistvu nedeljiva, pripada voditelju občestva.

Končno moramo reči, da sta duhovnik in občestvo neločljivo povezana. To je teološka resnica, a ob njej pogosto pozabljamo, da je ta resnica izražena tudi v sociološki podobi. Župnik (duhovnik) se srečuje z občestvom tudi zunaj liturgičnega opravila, vendar bi ne smela pozabiti, da sta še vedno v zakramentalnem razmerju. To zakramentalno razmerje pa določa meje tako duhovniku kot občestvu. Duhovnik ne more manipulirati z občestvom, ali ga voditi po kakšnem abstraktnem receptu, temveč mora računati s psiho-sociološkimi danostmi občestva. Prav takó pa ne more biti duhovnik v občestvu le eksponent interesov določenih skupin znotraj občestva.

Čeprav še vedno uporabljamo izraz voditelj občestva, vedno bolj raste pomislek o upravičenosti tega izraza. Ker sta izraz in dejansko stanje tesno povezana, kot nam o tem govori psihologija govornice, je nevarnost, da bi zamenjali pojem z vsebino in bi ju enačili ne samo v govornici, temveč tudi v življenju. Zato naj bi danes ustrezneje rabili izraz »služabnik«, morda tudi »brat duhovnik«, »brat župnik« in si tako pomagali, da bi zavestno tudi sami čutili, da nismo nad občestvom, temveč da v njem opravljamo le določeno funkcijo, ki je morda prva, toda ne edina in izključna.¹³

III. Duhovnikova duhovnost

Duhovnikova podoba je odvisna od njegovega položaja v občestvu. Občestvenost, ki jo duhovnik zavestno sprejme ali odkloni, je pozitivni ali negativni predznak njegove eksistence. Že sam koncil postavlja duhovnika v sredo občestva in pričakuje prav od njegove pastoralne dejavnosti, da bo oblikovala njegovo osebnost (C 41). Kolikor bolj bo torej duhovnik v službi občestva, toliko bolj bo tudi rasel v duhovnosti, kar pa bo spet vplivalo na rast občestva. Živo občestvo bo tudi spremljalo duhovnikov notranji razvoj in ne bo ravnodušno ob njegovem zadržanju. V tem pogledu je zanimiva ugotovitev ankete med nemškimi verniki; ti so si predstavljali in želeli duhovnika, ki bo na prvem mestu v službi Boga za reševanje človeka. Na deseto vprašanje, ki je zahtevalo odgovor o duhovnikovih nalogah v današnjem svetu, so bili nemški verniki mnenja, da je njegovo mesto v bogoslužju, delitvi zakramentov, individualni pastorali, hišnih obiskih.¹⁴ Če so nemški verniki že v prejšnjih vprašanjih pokazali, kje hočejo imeti duhovnika, ko so kljub vprašanju, ki niso neposredno hotela usmeriti pozornosti, odgovorili, da si želijo živeti v pokori, postu in duhovnih delih, da jim je maša srečanje z Bogom, v katerem najdejo »novih duhovnih moči«, je jasno, da odgovor na deseto vprašanje ni presenetljivo.¹⁵

Čeprav je po mnenju nemških vernikov treba iskati duhovnikovo mesto bliže Bogu, torej v vertikalni usmerjenosti, je vendar vidna tudi hori-

¹³ A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije 1*, Obzorja, Maribor 1969, 442. Prim. A. Grabner-Haider, *Sprachentwertung in der Kirchen*, Benziger Verlag, Zürich 1971, 39.

¹⁴ J. Sudbrack, *Beten ist menschlich*, Herder 1973, 26.

¹⁵ Prav tam.

zonalna razsežnost v smeri občestva. To kaže tudi anketa med nemškimi duhovniki. Posebno mlajši raje poudarjajo horizontalno smer, čeprav nočejo seveda pretrgati stika z Bogom, temveč jih prav vertikalna smer navaja, da uresničujejo sebe v službi bližnjega in se torej uresničijo v občestvu. Seveda zahteva prav takšna duhovnikova vloga, ko se čuti razpet med nebom in zemljo, več napora. Zato pa lahko znova nastajajo krizne situacije, v katerih mnogi ne vzdržijo. Na drugi strani pa bodo duhovniki spet prav zaradi občestva, v katerem opravljajo svojo službo, mogli po komunikaciji z verniki najti svojo razbremenitev in se posvetiti specialnim nalogam, te pa ostajajo bistveno in trajno duhovniške. Ta razbremenitev bo torej ugodno vplivala, tako razmišlja komentator ankete, na duhovnikovo podobo, ko bo mogel izražati sebe ne samo v službi in zaradi te službe, temveč bo poskušal izražati sebe iz tistih virov, ki napajajo tudi občestvo. Živel bo torej bolj iz Boga, ko bo živel za občestvo in v njem. Tako končno ne more biti zadnji namen njegovega delovanja občestvo, temveč Bog.¹⁶ Mislim, da bi našli podoban odgovor tudi v jugoslovanski anketi.

Žal je jugoslovanska anketa glede duhovnosti duhovnika premalo izdelana, da bi lahko na podlagi podatkov sklepali vsaj približno. Toda iz tega, kar je anketa prinesla, moremo sklepati, da ima duhovnost našega duhovnika približno enake razsežnosti kot nemškega. Tudi pri nas čutimo pokoncilskega duha z njegovim nemirom, naglašenostjo občestvenosti, v kateri se duhovnik mora znajti in iz nje živeti. Vendar horizontalna razsežnost ni tako poudarjena, da bi se v njej zgubila vertikalno. Toda razlike med duhovniškimi generacijami so prav tako zaznatne kot v Nemčiji.¹⁷

Iz analize avstrijske ankete razberemo: duhovnik skuša reševati svoj »pastoralni konflikt«, tako da kritizira cerkveno učiteljstvo predvsem glede zakonske morale in pojmovanja duhovniške službe. Spet pa je zanimiva ugotovitev, da »duhovna pomoč«, ki jo anketa razume kot zunanje opravljane duhovniških dolžnosti v molitvi brevirja, meditacije in duhovnih vajah, kaže, da tisti, ki redno v svojem vsakdanjem življenju poznajo le, in rekli bi, skoraj izključno vertikalno smer, niso navdušeni za prenovo v duhu koncilskih in pokoncilskih smernic.¹⁸ Vsekakor moremo govoriti o krizi oblik duhovnosti, ki ovirajo duhovnika, da bi mogel posvetiti sebe v službi bližnjega, kakor to izrečno želi koncil.¹⁹

Mlajše generacije duhovnikov v nasprotju s starejšimi, ki so še navdušene za stare oblike duhovnosti, vidijo v službi bližnjega novo obliko posvečevanja. K temu bi mogli prišteti še posebej liturgijo. Značilno za nemško anketo je to, da se duhovniki v vseh generacijah, vendar ne enako močno, navdušujejo za liturgično življenje, posebej je to vidno pri generacijah, ki so doživljale medvojno liturgično gibanje, pa tudi pri mlajših generacijah odstotek tistih, ki vidijo v liturgiji sredstvo lastnega posvečenja, ni takó nizek (še vedno 55 % v odnosu do 77 % tistih, ki so doživljali reformo liturgije). Zanimiva je pa tudi ugotovitev, da duhovnih vaj ne cenijo in

¹⁶ W. Hagemann, *Gemeinschaft und Spiritualität v: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, 163 sl. (posebej gl. 168, 173, 176).

¹⁷ Lj. Plačko, *Svečenička anketa*, 156 sl.

¹⁸ *Kirche und Priester*, 197.

¹⁹ Prav tam, 202.

jih ne prištevajo več med oblike duhovnosti (tako bi mogli sklepati po 14 odstotkih tistih, ki med duhovniki najmlajše generacije še cenijo duhovne vaje.)²⁰

Duhovnik, ki bo v prihodnosti živel z občestvom in med verniki doživel njihovo rast in z njimi hkrati sam rasel v Bogu, bo moral živeti bolj iz svojega verskega izkustva. V liturgičnem slavju z občestvom bo moral najti spodbude, ki bodo njegovo duhovniško življenje nagnile k večjemu razmišljanju o njegovi vlogi v občestvu in njegovi odgovornosti pred Bogom. Takó bo tudi v službi bližnjega njegovo mesto resničnejše in zato tudi uspešnejše. Z drugimi besedami: Čim bolj bo duhovnik zrastel v občestvo, tem bolj bo to usmerjalo njegovo duhovnost. Prav zato pa bo znal združiti v pravilnem razmerju vertikalno s horizontalnim. Njegova duhovnost ne bo nekaj, kar je ločeno od njegovega dela v občestvu, temveč bo izviral iz njega in ga oblikovalo za delo v občestvu.

Iz tega pa že izhaja, da bo duhovnik bližnje prihodnosti in je deloma že danes mož poglobljenega notranjega življenja, »učitelj« zase in za ljudi »v tem, kar se nanaša na Boga« (Hebr 5, 1). Že v študijskih letih ne bo mogel več ločiti teologije od duhovnega življenja. Njegovo življenje ne bo več teklo po dveh tirih, temveč se bo vedno bolj usmerjalo v eno samo nujnost, ki jo izraža evangelij z »biti v tem, kar je Očetovega«. Človek hoče takšnega duhovnika, ki bo zanj zanesljiv vodnik v vprašanih, ki ga mučijo, to pa so večna vprašanja. Če je doslej mogel duhovnik izogibati se tem vprašanjem, se je izogibal zaradi »božjega okolja«, v katerem je človek živel. Odslej se bo okolje vedno bolj sekulariziralo, človek v njem ne bo našel več opore, in ker bo želel odgovor na svoja temeljna vprašanja, jih bo našel pri duhovniku. Prav zato pa se kaže nova podoba duhovnika v odklonu do vsega, kar je bilo sedaj nepristno, kar je izviral iz »ex opere operato«, iz zunanjih del, in se bo obrnil vase. Duhovnik, ki v svojem življenju ni izkustveno srečal Absolutnega v sebi in svetu, ne bo zdržal. Zato pa je toliko bolj nujno, da se vzgoja v bogoslovljih opre na ta spoznanja in predoči duhovniškemu kandidatu, da bo moral prilagoditi svojo duhovnost okolju, v katerem bo živel in delal.

Predlogi pastoralistov, ki razmišljajo o duhovniku jutrišnjega dne, gredo odločno v tej smeri. To niso samo katoliški pastoralisti, temveč tudi protestantski.²¹

Sklep

Težko je natančno določiti duhovnikovo mesto v občestvu. Čeprav smo le bežno pregledali problem, ki nastaja v sodobnem cerkvenem občestvu, smo spoznali, da segajo njegovi odtenki v vse pore občestvenega življenja. Na eni strani bi se moral duhovnik zlit z občestvom, na drugi pa ga njegova vodstvena služba ovira, da bi, človeško gledano, uspel biti eno z

²⁰ G. Mühlenbrock, *Priesterseelsorge heute und morgen v: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, 200.

²¹ F. Klostermann, *Priester für morgen*, 93 sl. J. Goldbrunner, *Seelsorge — eine vergessene Aufgabe*, Herder 1971, 13 sl., R. Riess, *Seelsorge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 29 sl., J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 10.

občestvom. Nastanejo napetosti, ki jih težko rešuje, posebno, če je njegova duhovnost še v okvirih starih asketičnih pojmovanj. Zato je teza o spremembi duhovnikove duhovnosti nujna. V razpravi naj bi bil poudarek prav na tej novi obliki duhovnikove duhovnosti.

Ako priznamo, da se preoblikujejo župnije v občestva, ponekod hitreje, ponekod počasneje, potem je seveda nujno, da se duhovnikova podoba spremeni. Če bi bil duhovnik vezan le na vertikalno smer, poslan torej samo za Boga, čemur pa nasprotuje sveto pismo, bi še lahko vztrajali pri starem tipu duhovnika. Ker pa je njegovo mesto nujno v občestvu, a to se spreminja po zakonih, ki vladajo v njegovih socioloških in psiholoških pogojenostih, pa tudi seveda v teoloških, kolikor govorimo o znamenjih časa, potem se mora spremeniti stari tip duhovnika, ki pa se v nekem smislu, ker je spet pogojen generacijsko, trdovratno upira času in deloma tudi milosti.

Ker pa je težko določiti že danes, v kateri smeri se bo razvijalo občestvo, čeprav že lahko opazujemo obrise tega razvoja, je prav tako seveda težko natančneje opredeliti podobo duhovnika. Če vemo, da se ta podoba mora spremeniti hkrati z občestvom in posledično tudi s funkcijo, ki jo opravlja v občestvu, še vedno ne moremo natančno določiti, kakšna bo podoba duhovnika jutrišnjega dne. Toda kakor se kažejo obrisi prihodnjega občestva, zaslutimo tudi novo podobo duhovnika, ki že vstaja deloma med nami.

F. Klostermann govori o duhovniku jutrišnjega dne kot o voditelju občestva. To bo vsekakor zrela krščanska osebnost, kar hoče povedati, da bo odločno hodil za Gospodom, pri tem pa ne bo več obdan z gloriolo. Prav to pa označuje duhovnika polpretekle dobe in se izraža v stavku: *Noli me tangere*. Takšen duhovnik, ki vidi v vsakem laikovem približevanju oltarju, bogoskrunstvo, pač ne more razumeti znamenj časa in tudi ne more biti zrela krščanska osebnost. Zato bo nedvomno zginilo tudi enačenje službe z osebo, saj bi to vodilo v osiromašenje, nečlovečnost, kot zatrjuje sodobna psihologija.²²

Navaditi se moramo, da ob starem tipu duhovnika vstaja novi tip, ki je nedvomno primernejši za današnji čas, saj ga zasledimo med tistimi, ki jih je rodil ta čas. Ob njem naj bi se učili tisti, ki mislijo, da je s staro podobo duhovnika nujno in bistveno povezana usoda Cerkve, njen biti ali ne biti. Nezaupljivo gledanje na nespremenljivost spremenljivega je bilo že večkrat usodno za Cerkev. Tako moremo reči, da je vztrajanje pri enem določenem liku duhovnika, ki izvira iz predkoncilske dobe, gotovo nevarnejše kot priznati, da je možnih več oblik duhovnikove duhovnosti in da pokoncilska ni slabša od prejšnjih, saj je trdno zasidrana v koncilski miselnosti, zanj pa je značilno oddaljevanje od zunanjih meril duhovnikove duhovnosti in približevanje notranjim.

Spremenjeno mesto duhovnika v občestvu, ki zahteva hkrati spremenjen pogled na sodobno pastoracijo, spreminja torej tudi duhovnikov obraz. Povezanost teh danosti usmerja tudi pastoralni načrt Cerkve v vesoljnem in občestvenem merilu.

Povzetek

DUHOVNIKOVO MESTO V SODOBNI PASTORACIJI

Jože Rajhman

Med tridentinsko in sedanjo pokoncilsko miselnostjo so razlike, ki jih moramo upoštevati. Ni mogoče uporabljati meril tridentinske dobe za čas, ki nastaja pred našimi očmi. 2. vatikanski koncil je uvidel potrebo po novih pastoralnih prijemih, ki bodo ustrezali našemu času. Predvsem je posvetil svojo pozornost oblikovanju nove duhovniške podobe kot glavnega nosilca obnovljene pastoralne miselnosti.

1. Duhovnik v občestvu

Nova podoba duhovnika nastaja v občestvu. Občestvo pokoncilске dobe je označeno kot občestvo, v katerem je vidna aktivna udeležba laikov v njegovem življenju. Zaradi tega pa je nujno, da duhovnik najprej uvidi in skladno z novimi spoznanji prizna vlogo laika v delu občestva. Seveda mora zato spremeniti svoj način dela in svoj stil življenja.

2. Voditelj občestva

Kljub spremenjeni podobi občestva, v katerem nima več duhovnik nekdanje vloge edinega pastoralnega delavca, je vendar njegova vodstvena služba tista funkcija v občestvu, ki pripada nesporno njemu. Toda ta vodstvena vloga duhovnika se je spremenila. Že poudarjena vloga laika v občestvu zahteva nov način v vodstvu občestva. Kakor se mora duhovnik po načinu življenja prilagoditi novemu tipu občestva, tako mora tudi občestvo voditi po novem, večkrat še nenapisanem obrazcu. To seveda zahteva predvsem več pristnega človeškega odnosa tako duhovnika kot občestva.

3. Duhovnikova duhovnost

Vsa spoznanja o duhovnikovi vlogi v občestvu narekujejo nova načela za duhovnikovo duhovnost. O tem govorijo koncilski in pokoncilski teksti. Duhovnik ne more vztrajati pri predkoncilskem liku duhovnika v novem pokoncilskem času.

Uspešnost duhovnikovega dela v pastoračiji je odvisna od njegove sposobnosti, da se prilagodi svetu, ki se naglo spreminja, a se z njim spreminjajo tudi strukture občestva, v katerem bo duhovnik moral delovati.

Zusammenfassung

DIE STELLE DES PRIESTERS IN DER HEUTIGEN PASTORAL

Jože Rajhman

Die tridentinische und die heutige nachkonziliäre Gedankenwelt bezeugen Unterschiede, die man beachten soll. Die Massregeln der tridentinischen Zeit sind für die Zeit, die vor unseren Augen entsteht, unbrauchbar. Das II. Vaticanum hat die Notwendigkeit neuer Pastoralengriffe, die der neuen Zeit entsprechen werden, eingesehen. Es hat sich besonders dem Gestalten eines neuen Priesterbildes gewidmet, weil der Priester Hauptträger der erneuten Pastoralensichten sein soll.

1. Der Priester in der Gemeinde

Das neue Priesterbild entsteht in der Gemeinde. Sie ist, in der nachkonziliären Zeit, als eine Gemeinde bezeichnet, in deren Leben die Laien einen aktiven Anteil haben. Deswegen ist es notwendig, dass Priester diese Rolle des Laien in der Gemeinschaft einsehen und ihm sie anerkennen. Selbstverständlich soll der Priester darum seine Arbeitsmethoden und seinen Lebensstil ändern.

2. Führer der Gemeinde.

Trotz der angezeigten Wandlung behält der Priester in der Gemeinde seine Führerrolle. Sie ist doch anders geworden. Die schon unterstrichene

Rolle des Laien fordert eine neue Führungsmethode. Wie der Priester seinen Lebensstil dem neuen Gemeindetypus angleichen soll, so soll er auch die Gemeinde auf eine neue, mehrmals noch unbeschriebene Weise führen. Dies aber fordert wie vom Priester so auch von der Gemeinde eine authentischere zwischen-menschliche Beziehung.

3. Die Spiritualität des Priesters.

Alle Erkenntnisse über die Priesterrolle in der Gemeinde fordern auch neue Grundsätze für seine Spiritualität. Darüber sprechen die konziliären und nachkonziliären Texte. Der Priester kann in der neuen nachkonziliären Zeit nicht beim alten vorkonziliären Priesterbild beharren.

Die Pastoralarbeit des Priesters wird erfolgreich sein nur, wenn er sich der Welt anpasst, die sich schnell ändert — und mit ihr ändern sich auch Gemeindestrukturen, in welchen der Priester seine Arbeit zu entwickeln haten wird.

France Oražem

OB STOLETNICI ROJSTVA DR. JANEZA ZORETA

Ko je 20. februarja 1944 končal svoje bogato zemeljsko življenje veliki trpin, upokojeni univerzitetni profesor Teološke fakultete v Ljubljani, dr. Janez Evangelist Zorè, se ga zaradi vojne zmede ni Bogoslovni vestnik nič spomnil. Zato se mi zdi toliko bolj primerno, da se zaslužnega profesorja, ki je med drugim polagal tudi temelje naši fakulteti, spomnimo ob stoletnici njegovega rojstva.

I.

Janez Evangelist Zorè je bil rojen 19. decembra 1875 v Bogneči vasi pri Trebelnem. Izredno nadarjenega fantja so starši poslali na slavno novomeško gimnazijo, kjer je kot stalen odličnjak končal sedem razredov.¹ Na isti gimnaziji je tudi napravil osmi razred z maturo, vendar kot privatist.² Jeseni l. 1894 je dvajsetletni živahni in postavni abiturient stopil v ljubljansko bogoslovno semenišče. Takoj je pokazal veliko veselje in zanimanje za teologijo. Zato ni študiral samo to, kar je bilo obvezno za izpite, ampak se je poglobljal še v druga teološka vprašanja. Tako je zastavil že na začetku študij teologije precej na široko. V semenišču je začel Zorè tudi pisati. V Pomladnih glasih je objavil dve daljši pesmi, »Sanje« in »Izkušnja«. ³ Osmi zvezek (1898) Pomladnih glasov je uredil Zorè sam in ga tudi založil. V tem zvezku je zelo spretno opisal življenje sv. Stanislava Kostka.⁴

Že v času bogoslovne študija je Zorè zaslovel kot odličen govornik. Imel je lep, dostojanstven nastop, primerno živahne kretnje, brezhiben glas,

¹ Prim. M. Dodič, Dvesto petindvajset let novomeške gimnazije, Novo mesto 1971, 394—395.

² Prim. Prepis maturitetnega spričevala v Zgodovinskem arhivu Univerze v Ljubljani, fasc. 19.

³ Pomladni glas, 7 (1897) 17—18; 62—63.

⁴ Pomladni glas, 8 (1898) 1—17.

zlasti pa globoke in sveže misli. Zato je kaj naravno, da je bil v semenišču voditelj govorniških vaj. Zelo se je trudil, da bi svojim sobratom bogoslovcem pomagal, da bi se v govorništvu čimbolj spopolnili. Še danes se nekateri spominjajo njegove plemenitosti, da je že pred nastopom prijateljsko opozoril sobrata, da je v svoji »pridigi« popravil kakšno hujšo napako, da se ne bi pred »kritičnimi« poslušalci (bogoslovci) osmešil. Zato je razumljivo, da so ga v semenišču kolegi zelo spoštovali in cenili. Prav »domači« pa z njim niso mogli biti, ker jim je to preprečevala neka zadržanost, ki jo je Zorè ohranil vse življenje.

V duhovnika je bil posvečen 23. julija 1898. To so bili prvi novomašniki, ki jih je posvetil novi ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič. Istega leta je Zorè nastopil kaplansko službo na Bledu. Dušnopastirska dela se je lotil z velikim navdušenjem. Med prvimi je tu ustanovil Marijino kongregacijo za dekleta, fante in može. Njegova zdrava pastoralna vnema lepo odseva iz obširnega referata, ki ga je pripravil za pastoralno konferenco 1899: »Nevarnost za duhovnike naše škofije glede na razna družabna gibanja. Kako se jim je mogoče izogniti? Kako naj duhovnik sploh postopa ozir kmetijskih zadrug, hranilnic in posojilnic ter konsumnih društev?« Zaradi vsestransko dognanih misli je bil referat objavljen v Škofijskem listu.⁵ Zorè naglašja, da mora duhovnik predvsem skrbeti za svoje osebno globoko duhovno življenje. Tako bo duhovnika res vodila pri vsem njegovem delu ljubezen Kristusa, dobrega pastirja, ne pa kakšni človeški, včasih, žal, tako sebični nagibi.

II.

Ko je prevzel vodstvo ljubljanske škofije škof Jeglič, si je med mnogimi načrti, kako bi dvignil versko življenje svoje škofije in kulturo vsega slovenskega naroda, zamislil tudi, da bo skušal v vsem obsegu izvesti predpis tridentinskega koncila, ki naroča, naj bi imela vsaka škofija zavod z gimnazijo za vzgojo in izobrazbo duhovnih poklicev. Za ta bodoči vzgojni zavod z gimnazijo je škof poslal študirat nekaj mladih duhovnikov, ki bodo pozneje sestavljali prvi vzgojni in profesorski kader. Tako je 1. 1900 poslal tudi Zoreta v Innsbruck z nalogo, naj se poleg višjega teološkega študija pripravlja predvsem za voditelja vzgoje v bodočem zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano. Dve leti (1900—1902) je v Innsbrucku študiral pri prof. Michaelu Pastorju. V zimskem semestru 1902/03 se je spopolnjeval na Institut catholique de Paris pri slavnem profesorju zgodovine — poznejšem kardinalu Alfredu Baudrillartu, v letnem semestru 1903 v Louvainu pri bolandistih, v zimskem semestru 1903/1904 se je v Rimu poglobljal v študij katakomb in potem 4. junija 1904 v Innsbrucku promoviral za doktorja teologije.

Po vrnitvi v Ljubljano je bil nekaj mesecev kaplan na Dobrovi pri Ljubljani. Ko pa je (1. 1. 1905) umrl študijski prefekt v bogoslovnem semenišču dr. Matija Prelesnik, je bil Zorè (11. 1. 1905) imenovan za njegovega naslednika.⁶ Že kot študijski prefekt bogoslovnega semenišča je Zorè vodil delo

⁵ Prim. Škofijski list 1899 (Dodatek 1—4).

⁶ Prim. Škofijski list 1905, 48.

pri organiziranju sprejema prvih gojencev za zavod sv. Stanislava, ki je bil slovesno odprt na god apostola Mateja, 21. septembra 1905.⁷ Dne 7. septembra pa je bil imenovan za generalnega prefekta novoustanovljenega zavoda.⁸ Za to službo je imel Zorè vse naravne sposobnosti, ki jih je še spopolnil s sistematičnim in vestnim študijem. Lastna mu je bila neka posebna vedrina značaja, izredna jasnost in preciznost pojmov, doslednost in odločnost nastopa ter optimistična namerjenost. Bil je notranje urejen, kot bi bil ulit iz enega kosa.⁹ Kot glavni vzgojitelj je popolnoma obvladal položaj. Disciplinske stvari je prepustil prefektom posameznih razredov, sam pa se je ves posvetil vzgoji dijakov. Že takrat je začel z individualno vzgojo. Dijaki so sami prihajali k njemu, ali jih je pa tudi on klical, da se je z njimi pogovarjal, jih spoznaval, jim svetoval in navajal k samovzgoji. Imel je velik dar, da je dijakom gledal globoko v srce. Ker takrat v zavodu ni bilo spirituala, je bil dijakom Zorè praktično tudi spiritual. Zato je imel za dijake tudi posebne duhovne nagovore. Za duhovno formacijo dijakov je skrbel zlasti v osebnih pogovorih. Za pomoč pri njihovem duhovnem oblikovanju je Zorè po enoletni pripravi leta 1907 vpeljal v zavodu dijaško Marijino kongregacijo in jo dve leti tudi sam zelo uspešno vodil.¹⁰

Z rektorjem zavoda dr. Francetom Ušeničnikom in ravnateljem gimnazije dr. Janezom Gnidovcem, poznejšim skopljskim škofom, je dr. Zorè sestavil tako imenovana hišna pravila, kjer so bile podane temeljne smerice vzgoji v zavodu. Ta pravila so pravzaprav v celoti Zoretovo delo.

Poleg voditelja vzgoje v zavodu je bil Zorè od 14. septembra 1905 do 16. junija 1906 tudi veroučitelj na gimnaziji.¹¹

Čeprav je Zorè z neko lahkoto in suverenostjo vodil vso vzgojo v zavodu, se kljub temu v svojem delu ni čutil zadovoljenega. Precej verjetno zaradi tega ne, ker nekateri v zavodu niso soglašali z njegovimi vzgojnimi metodami, ker so si pač ti gospodje vzgojo v zavodu predstavljali precej »po domače«. Verjetno pa ni bil zadovoljen tudi zaradi tega, ker mu je bilo že takoj v začetku obljubljeno, da ne bo ostal dolgo v zavodu. Vsekakor pa je Zoretova glavna zasluga, da je kot prvi strokovno usposobljen vzgojitelj polagal globoke, trajne temelje vzgojnim tradicijam zavodu sv. Stanislava.

Ker je bil Zorè potem določen za profesorja svetega pisma nove zaveze v ljubljanskem bogoslovju,¹² je l. 1909 skupaj z rektorjem Ušeničnikom¹³ zapustil zavod in se šel študijsko spopolnjevati v Palestino in Sirijo, od koder se je vrnil skupaj s slovenskimi romarji oktobra 1910, in bil takoj (22. oktobra 1910) znova nastavljen za profesorja verouka na škofijski gimnaziji.

⁷ Prim. Škofijski list 1905, 57.

⁸ Prim. Škofijski list 1905, 72.

⁹ Prim. Dr. Janez Ev. Zorè — Ob šestdesetletnici, v: Slovenec 19. 12. 1935.

¹⁰ Prim. A. Koritnik, Ob srebrnem jubileju škofijskega zavoda sv. Stanislava in škofijske gimnazije, št. Vid nad Ljubljano 1930, 174—178.

¹¹ Prim. A. Koritnik, prav tam 87.

¹² Prim. pismo škofa Jegliča Zoretu, Ljubljana 17. 2. 1911.

¹³ Rektor dr. Fr. Ušeničnik je bil pozvan za profesorja pastoralke, katehetike in pedagogike na ljubljansko bogoslovje. Zanimivo pa je, da je bil tudi Ušeničnik, ki je že nerad sprejel rektorstvo zavoda, še bolj nezadovoljen v zavodu kot Zorè. Znano pa je, kako vestno in spretno je Ušeničnik vodil zavod v njegovih prvih letih in s tem ustvaril zavodu trden temelj za nadaljnji razvoj. Ker takrat še ni bilo ekonomia v zavodu, je z veliko natančnostjo in iznajdljivostjo upravljal tudi zavodsko gospodarstvo. Poznejši ravnatelj škofijske gimnazije A. Koritnik je o njem zapisal: »Malo let je dr. Fr. Ušeničnik vodil zavod sv. Stanislava, pa so bila to 'vojna leta', ki odtehtajo mnogo drugih. Njegovo ime je zapisano na častnem mestu zavodskih letopisev« (Ob srebrnem jubileju, 37).

Poleg verouka je na gimnaziji poučeval tudi francoščino in italijanščino.¹⁴ Hkrati je bil Zorè imenovan za konzistorijalnega svetnika.¹⁵

V času svojega službovanja v zavodu sv. Stanislava je Zorè objavil več zelo kvalitetnih razprav in sestavkov. Leta 1906 je za duhovno revijo SS. Eucharistia¹⁶ napisal dolgo razpravo »Evharistija in svetost«, kjer najprej teološko prikaže pomen evharistije v duhovnem življenju, potem pa konkretno opiše posvečevalno moč evharistije v življenju sv. Frančiška Saleškega in Tomaža Akvinskega ter njun nauk o evharistiji. Iz te razprave ne odseva samo široko in solidno Zoretovo teološko znanje, ampak tudi njegova osebna duhovna poglobljenost.

V dijaškem listu Mentor je razen igre Sveti Vid (1908/09, 217—225; 241—246; 264—274), Jens Joergensen (1908/09, 12—14; 31—34) in Jubilar na Petrovem tronu (1908/09, 49—53) objavil zelo spretno napisane znanstvene potopise: Slike iz Florence (1908/09, 88—91; 149—153), Na Jutrovo na parniku »Cleopatra« (1909/10, 3—7), Spomini z Libanona (1909/10, 102—107), Dva večera ob Genezareškem jezeru (1909/10, 200—204), Prva pot v Sveto mesto (1910/11, 36—42).

III.

Zorè je bil po svojem študiju usposobljen za profesorja cerkvene zgodovine in svetega pisma nove zaveze. Za ta drugi predmet je bil že kar določen. Toda ker je l. 1911 profesor cerkvene zgodovine in cerkvenega prava dr. Josip Gruden postal kanonik ljubljanskega stolnega kapitlja,¹⁷ je moral Zorè takoj za njim prevzeti profesuro cerkvene zgodovine in cerkvenega prava v bogoslovju.¹⁸ Skupno je imel 13 ur predavanj na teden. Pri predavanjih je bil Zorè vedno jasen, konkreten, logičen, živahen in zanimiv. Njegov uglašen in dovršen nastop je slušatelje vedno pritegnil, njegova dosledna zahtevnost pri izpitih pa jih je spodbujala k marljivemu študiju.

V tej službi je Zorè l. 1913 napisal večje zgodovinsko delo »V tem znamenju boš zmagal«. Vsebina knjige je nakazana v podnaslovu: Zgodovinske slike iz prvih krščanskih stoletij. Z njo je Družba sv. Mohorja počastila tisočšeststoletnico milanskega razglasa, s katerim je krščanstvo doseglo v rimskem cesarstvu enakopravnost z doslej priznanimi verstvi. Zorè je v knjigi tako zanimivo opisal celo vrsto kulturnih slik iz življenja in trpljenja prvih kristjanov, da so jo ljudje ne le navdušeno prebirali, ampak so se ob tem tudi utrjevali v veri in krščanskem upanju, ker so spoznavali, da deluje v Cerкви božja moč. Josip Gruden je zapisal o tej knjigi: »Dobili smo zelo zanimivo starokrščansko čitanko. Mohorjeva družba je vsekakor prav zadela s to knjigo«.¹⁹

¹⁴ Prim. A. Koritnik, prav tam 87.

¹⁵ Prim. Skofijski list 1910, 132.

¹⁶ Revija »SS. Eucharistia«, ki je izhajala na Krku, je bila Vjesnik hrvatskih i slovenskih svećenika Klanjalaca. Sestavki so bili pisani v hrvaščini in slovenščini. Zoretova razprava je bila objavljena v: 5 (1906) 1—7; 32—38; 41—45; 57—60; 71—77.

¹⁷ Prim. Capuder, Gruden Josip Valentin, v: SBL I, 269.

¹⁸ Prim. Skofijski list 1911, 116.

¹⁹ Grudnova ocena knjige v DS 26 (1913) 476.

Istega leta se je Zorè lotil velikega in zahtevnega dela: Življenja svetnikov. Takratni slovensko-hrvatski katoliški shod je ugotovil, da »novega življenja svetnikov Slovenci že dolgo pričakujejo«, in sklenil, naj se pripravi nova izdaja »po dobro preudarjenem načrtu, kritično in v lepem slogu«. ²⁰ Na predlog G. Pečjaka, ki je bil član odbora za izvajanje resolucij katoliškega shoda, so izvedbo tega velikega načrta zaupali Zoretu. Dela se je lotil z veliko ljubeznijo in njemu lastno znanstveno natančnostjo. Samo načrt je delal poldrugo leto. ²¹ Pravijo, da je ves ta čas tudi pridno prebiral dela Ivana Cankarja in se pri njem učil lepega, klenega pesniškega jezika. Žal, pa so izpod njegovega spretnega in znanstveno zanesljivega peresa prišli samo štirje snopiči (l. 1917, 1919, 1922 in 1923). Zadnji svetnik, ki ga je Zorè opisal, je veliki papež, ki stoji kakor mejnik med cerkvenim starim in srednjim vekom, Gregor I. (590—604). Odslej mu je Bog poveril nalogo, da življenje svetnikov ne opisuje več s peresom, marveč ga veliko bolj živo in nazorno kaže z junaško vdanostjo in vztrajnostjo v trpljenju.

Skrb za nadaljnjo izvedbo načrta Življenja svetnikov je prevzel profesor mariborskega bogoslovja dr. Fr. Kovačič, kateremu so priskočili na pomoč marljivi sodelavci (Jerè, Jaklič, Levičnik in Fr. Ušeničnik). Kako kvalitetni so bili življenjepisi svetnikov, ki jih je napisal Zorè, spoznamo tudi iz besed Letu svetnikov na pot, ki so skoraj gotovo sodba strokovnjaka — zgodovinarja, zdaj že pokojnega dr. M. Miklavčiča: »Nekaj opisov trajne vrednosti je izdelal Janez Zorè v svojem ‚Življenju svetnikov‘, medtem ko so med njegovimi nasledniki le redki, ki jih je bilo mogoče uporabiti brez izdatnih popravkov (Alf. Levičnik in Fr. Ušeničnik)«. ²²

Da se je Zorè ves posvetil Življenju svetnikov, moremo sklepati tudi iz tega, ker v tem času ni napisal kakšnih daljših razprav. ²³

Ko je bila l. 1919 ustanovljena slovenska univerza, je bil Zorè z dr. Alešem in dr. Francetom Ušeničnikom imenovan za rednega profesorja na teološki fakulteti te nove univerze. Imenovan je bil za katedro cerkvene zgodovine. Ti trije so namreč od vseh kandidatov prvi dobili recenzijo sosednje zagrebške teološke fakultete, da imajo »naučno spremu« za redne profesorje. ²⁴

Z Alešem in Francetom Ušeničnikom je potem Zorè organiziral teološko fakulteto in pripravil predloge za imenovanje ostalih docentov in predavateljev. Kot načelnik ene izmed subkomisij Vseučiliške komisije je sodeloval pri organiziranju celotne Slovenske univerze. ²⁵

Zaradi dolgotrajno naporenega dela se je pri Zoretu že leta 1916 kazala neozdravljiva živčna bolezen, ki je počasi, a nenehno napredovala, tako da

²⁰ Slovensko-hrvatski katoliški shod v Ljubljani 1913, Ljubljana 1913, 89.

²¹ Prim. J. Zorè, Življenje svetnikov, Celovec 1917, 3—6.

²² Leto svetnikov I, Ljubljana 1968, 8.

²³ Objavil je tele krajše sestavke in ocene: Pregarjanje prvih kristjanov in rimsko pravo, v: Cas 8 (1914) 160—162; Bardenhewer, Bibliothek der Kirchenväter: Fruehchristliche Apologeten und Martyrerakten (ocena 12. in 14. zvezka), v: Cas 8 (1914) 321—329; Pastor L., Geschichte der Paepste seit des Ausgangs des Mittelalters (ocena 7. in 8. zvezka), v: BV 2 (1922) 310—313; Volitve v delegacije in S. L. S., v: Slovenec 19. 11. 1917; Za pravico, v: Slovenec 24. 11. 1917.

²⁴ Vseučiliška komisija je določila, da mora kandidat, ki so bili predlagani za univerzitetne profesorje, dati znanstveno kvalifikacijo le kakšna obstoječa fakulteta. Prim. J. Polec, Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo, Ljubljana 1929, 159.

²⁵ Prim. J. Polec, prav tam 159.

ni mogel uporabljati vseh svojih izrednih sposobnosti, s katerimi bi lahko bogatil druge. Njegova hoja je postala težka, od časa do časa mu je odpo-vedal glas. Tako je bil prisiljen iskati zdravja na enoletnem bolniškem dopustu v Splitu (1. 1920/21). Stanje se je nekoliko zboljšalo, okreval pa ni. Z največjo težavo je vršil službo do konca študijskega leta 1924, potem pa je spet ostal celo leto na bolezenskem dopustu. V začetku akademskega leta 1925/26 je spet predaval, in to res še samo s svetniškim, nadčloveškim naporom. S 1. januarjem 1926 je bil upokojen.²⁶ Od tedaj pa do smrti 20. februarja 1944 je bil priklenjen na posteljo.

Ker sam ni mogel več maševati, so bolnemu sobratu radi prihajali maševat različni duhovniki, da se je mogel pri evharistični daritvi še posebno združiti s Kristusom. Vsi so vedeli, da stopajo v svetišče velikega trpina, kateremu je Bog v svoji nedoumljivi modrosti naložil neozdravljivo bolezen, da moli in trpi ponoči in podnevi, in s svojimi heroičnimi krepostmi prosi duhovnih darov božjemu ljudstvu. Vse trpljenje je prenašal z največjo zvestobo in nedopovedljivo potrpežljivostjo. Ugotovljeno je, da iz njegovih ust vsa leta trpljenja ni prišel en sam glas nepotrpežljivosti.

Zoretovo zares svetniško vdanost v leta in leta trajajoči in napredujoči bolezni vsaj malo spoznamo iz poslovilnih škofovih besed ob njegovem pogrebu 23. februarja 1944 na ljubljanskih Žalah: »Kakor je Bog Jobu korak za korakom odvezal vse, da je bil nazadnje kup bede in kup gnoja, tako je jemal pokojnemu profesorju zmožnost za zmožnostjo, dokler ni bil nebog-ljen kakor otrok. Najprej mu je odvzel glas, da ni mogel več predavati; potem mu je odpovedal ud za udom, da se končno sam ni mogel več premak-niti. Ostal pa mu je duh še čil in delaven. Bral je še lahko in po malem štu-diral. Pa je božja roka tudi tu posegla vmes. Sam že ni mogel več brati, poslušal je še in spremljal čitajočega. Pa tudi to mu je Bog vzel, da je moral duh mirovati tiho poglobljen v nedoumljive sklepe neskončne božje modrosti in ljubezni. Teže je pač gotovo čutil to žrtev duha kot ohrome-lost svojih udov; on, učen profesor, navdušen učitelj, učenjak, ki je obvladal toliko jezikov, da je mogel svojega duha bogatiti iz znanstvenih zakladov vseh kulturnih narodov sveta, je moral nepremično ždeti in čakati na vsako najmanjšo postrežbo in svojim mislim nalagati mirovanje. Pa ni tožil, prav nikdar se ni pritoževal. Oj, čutil je pač vso težo žrtve, čutil vedno, a je dajal heroičen zgled potrpežljivosti in vdanosti v božjo voljo. Kolikokrat je po-navljal: ‚Božja volja je sicer težka, a sveta‘, in s tem skoval nam vsem, zlasti trpečim, zveličavno geslo. Težka je bila zanj izpolnitev božje volje, a ker je bila sveta ta volja, jo je hotel vdano in zvesto izpolniti: v tem je bil namen, smoter in vrednost njegovega življenja. Druge je Bog odločil za delo, da se pred očmi ljudi udejstvujejo in za to hvalo in priznanje žanjejo, njega je Bog odločil, da skrit, nepoznan trpi dan in noč in s trpljenjem gradi božje kraljestvo.«²⁷

»Božja volja je sicer težka, a sveta«. V življenjski zvestobi temu geslu je veličina univ. prof. dr. Janeza Ev. Zoreta, veličina, pred katero onemimo.

²⁶ Prim. Dr. Janez Zorè — Ob šestdesetletnici, v: Slovenec 19. 12. 1935.

²⁷ Ob pogrebu profesorja dr. Janeza Zoreta, v: Slovenec 25. 2. 1944.

Povzetek

OB STOLETNICI ROJSTVA DR. JANEZA ZORETA

France Oražem

Dr. Janez Ev. Zorè je bil rojen 19. 12. 1875 v Bogneči vasi pri Trebelnem. Po maturi na novomeški gimnaziji je študiral teologijo v Ljubljani in bil 1. 1898 posvečen v duhovnika. Leta 1904 je v Innsbrucku promoviral za doktorja teologije.

V zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano je bil kot generalni prefekt odgovoren za vso vzgojo (1905—1909). Leta 1911 je bil imenovan za profesorja cerkvene zgodovine in cerkvenega prava v ljubljanskem bogoslovju. Ko je bila 1. 1919 ustanovljena slovenska univerza, je bil imenovan za rednega profesorja cerkvene zgodovine na teološki fakulteti.

Najpomembnejši njegovi deli sta knjiga V tem znamenju boš zmagal in štirje zvezki Življenja svetnikov.

Zaradi težke bolezni je bil upokojen 1. 1. 1926 ter bil do svoje smrti 20. 2. 1944 priklenjen na posteljo. Vse trpljenje je prenašal svetniško vdano.

Zusammenfassung

DR. JANEZ ZORE — VOR 100 JAHREN GEBOREN

France Oražem

Dr. Janez Evangelist Zore war am 19. 12. 1875 in Bogneča vas bei Trebelno geboren. Nach der Matura am Gymnasium in Novo mesto studierte er Theologie in Ljubljana, wo er im J. 1898 zum Priester geweiht worden ist. Im J. 1904 promovierte er in Innsbruck zum Doktor der Theologie.

An der Anstalt des hl. Stanislaus in Št. Vid nad Ljubljano war er als Generalpräfekt für die gesamte Erziehung verantwortlich (1905—09). Im J. 1911 wurde er zum Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts an der theologischen Hochschule in Ljubljana ernannt. Als im J. 1919 die slovenische Universität gegründet war, wurde er zum ordentlichen Professor der genannten Gegenstände.

Zwei seine wichtigsten Arbeiten sind »In diesem Zeichen wirst du siegen« und 4 Hefte des Heiligenlebens.

Einer schweren Krankheit wegen war er am 1. 1. 1926 in Ruhe versetzt; bis zum Tode am 20. 2. 1944 war er dann ans Bett geheftet. All das Leiden duldet er mit heiliger Ergebenheit.

OBSEDENEC V KAFARNAUMU (Mr 1,21-28)

Dejstvo, da je eksorcizem v Kafarnaumu prvi od mnogih čudežev, ki jih Marko navaja v svojem evangeliju, kaže, da mu pripisuje velik pomen; reči smemo, da ima v evangeliju programatično vlogo, kajti ob njem najdemo teme in besedišče, ki so za Marka značilne. Seveda je eksorcizem že kot tak vreden razprave. Od mnogih razlogov za razpravo naj omenim le dva. Prvič je imelo v Jezusovem delu in oznanjanju zdravljenje obsedencev nadvse pomembno nalogo pokazati skrito pričujočnost božjega kraljestva, ker je uničevalo satanovo moč nad ljudmi očitneje od drugih čudežev. Drugi razlog je v tem, da je večini današnjih kristjanov eksorcizem precej tuj in misel nanj nekoliko neprijetna, ker je pač silno »neznanstven«. Skoro edina izjema v tem oziru so člani katoliških in nekatoliških karizmatičnih skupin, ki so pa včasih prehitro in prenaivno pripravljene najti obsedenost v primerih, ki so naravno razložljivi.

Namen članka je odlučiti Markov delež v besedilu perikope od občestvenega izročila, ki je obstajalo, preden je začel pisati svoj evangelij, preštudirati pomen in namen tega izročila in se vprašati, kaj mora in more eksorcizem pomeniti nam.

1. Markova redakcija in občestveno izročilo

Nezadostna, toda ne povsem nepravilna primerjava glede pisanja sinoptičnih evangelijev bi bila kompozicija mozaika: kot ima umetnik na razpolago že narejene kocke raznih barv, ki jih razporedi in vloži v mavce po svoji celotni zamisli, takó so imeli evangelisti pred seboj mnogo krajših ali daljših besedil, ki so jih hranile, posredovale in razglašale krščanske občine v svojem ustnem in delno brez dvoma že pisanem izročilu; ta besedila so evangelisti uredili, priredili in povezali tako, da njih bralci ne zaznajo le misli posameznih besedil, ampak slišijo v njih tudi odmev osnovne in vodilne misli celotnega dela in njenih odtenkov. Prva naloga redakcijske kritike obstoji torej v dviganju izročilnih kock iz avtorjevega mavca; ima seveda še druge in važnejše naloge, ki pa ne pridejo v poštev v naši razpravi.

Poskus ločiti redakcijo od izročila ne more zmeraj privedi do trdnih zaključkov, vendar nam Mr 1, 21—28 dovoli precej varno sodbo. 22. vrstica je skoro gotovo del Markovega redakcijskega mavca, ker najdemo v njej zanj značilne besede in teme: nauk (*didahé*) z oblastjo (*exousía*) in strmenje nad naukom.¹ Bilo bi seveda napačno misliti, da je šele Marko te besede uvedel v izročila, ki jih imajo na razpolago sinoptiki; brez dvoma

¹ Gl. E. Schweizer, »Anmerkungen zur Theologie des Markus«, *Neotestamentica* (Zürich: Zwingli, 1963), 95—96; »Die theologische Leistung des Markus«, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (Zürich: Zwingli, 1970), 24—29; R. Pesch, »Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum«, *Bibel und Leben* 9 (1968), 117—127.

jih je našel v izročilu, toda jim dal poudarek in poseben prizvok, ki jih pred njim niso imele. Tudi prvi stavek 21. vrstice, »In pridejo v Kafarnaum«, je najbrž plod Markovega peresa, kajti glagol *eisporeúomai* in zgodovinski sedanjik sta značilna za njegov stil.² Drugi stavek 21. vrstice je bil z izjemo besede »takoji« (*eutýs*), ki jo Marko zelo rad uporablja, najbrž že v izročilu, ki tudi drugod ohranja spomin na Jezusovo učenje in delo ob sobotah v judovskih shodnicah. 28. vrstica je tipična Markova posplošitev, ki jo često najdemo na koncu njegovih pripovedi o čudežih (npr. 1, 34.45);³ omenja tudi Galilejo, ki služi v prvi polovici evangelija kot splošna lokalizacija za mnoga izročila; večina izročil namreč ni ohranila spomina na kraje in čase dogodkov v Jezusovem življenju.⁴ 27. vrstico moramo vsaj deloma pripisati izročilu, ker vsebuje značilnost večine pripovedi o čudežih, zborni zaključek namreč, ki govori o strmenju prič in vprašanju o čudežu ali čudodelniku. Obenem pa odkrijemo v tej vrstici tipično Markovo omembo učenja z oblastjo. Pred Markovim posegom se je 27. vrstica najbrž glasila podobno Mr 4, 41, ki zaključí pripoved o pomirjenju viharja na morju — pripoved, ki je v marsičem enaka Mr 1, 21—28.

Besedilo, ki ga je Marko našel v izročilu, je bilo torej verjetno naslednje:

V soboto je stopil v shodnico in učil. Bil pa je v shodnici človek z nečistim duhom, ki je zakričal: »Kaj imaš ti z nami, Jezus Nazarečan? Si prišel, da nas pogubiš? Vem, kdo si — svetnik božji.« Jezus mu je zapovedal: »Umolkní in pojdi iz njega!« In nečisti duh ga je stresel in zavpil z močnim glasom ter šel iz njega. In ostrmeli so vsi, tako da so se med seboj vprašali: »Kdo je to, da celo nečistim duhovom ukazuje in so mu pokorni!«

Besedilo ima torej klasično obliko pripovedi o eksorcizmu: soočenje med Jezusom in obsedencem; samoobramba zlega duha, ki govori prek obsedenca; Jezusova zapovedujoča beseda; odhod zlega duha, ki se izraža v obsedenčevih krčih in kriku; začudenje ali strah prič, ki zaznajo božjo dejavnost v nenadnem ozdravljenju. Perikopo je Marko uokviril v učenje z oblastjo in prenesel strmenje prič od čudeža na nauk.

2. Občestveno izročilo

Prvi krščanski misijonarji in učitelji niso ohranili spomin na Jezusova dela in besede v prvi vrsti zato, ker so bila zgodovinska dejstva, pač pa, ker jim je bil Jezusov prihod evangelij — vesela novica. Izročil niso označevali in učili le zaradi zanimanja za zgodovino kot tako, ampak predvsem zaradi njih vseodločujoče pomembnosti za življenje krščanskih občin in

² Gl. J. C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon, 1909), 12, 143—148.

³ Trditev, da so določeni stavki ali povzetki spod Markovega peresa, noče reči, da jih je pisal brez vsake opore na izročila in spomine ohranjene v izročilih; hoče reči le, da Marko piše svobodno in ne citira že ustvarjenega ustnega ali pisanega izročila.

⁴ Gl. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 67; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 35—61.

vseh ljudi. V čem je torej bila zanje pomembnost eksorcizma? Prvi vir pomembnosti je brez dvoma dejstvo, da eksorcizmi, ki jih oznanjajo krščanski misijonarji in učitelji, niso dejanja katerega koli judovskih ali poganskih čudodelnikov, ki so delovali v Jezusovem času in mladi Cerkvi (gl. Mt 12, 27), ampak dejanja vstalega Gospoda in Mesija. Drugi vir pomembnosti leži v tem, da Jezusovi eksorcizmi in drugi čudeži vsebujejo, vidno izražajo in takó predstavljajo njegovo celotno delo dokončnega in popolnega odrešenja. So reprezentativna dejanja in ne le osvoboditev posameznikov izpod oblasti enega ali več zlih duhov. Zanimivo menjavanje ednine z množino v besedilu kaže, da zli duh ne govori le zase, ampak v imenu vsega satanovega kraljestva: »človek z nečistim duhom«, »si prišel, da nas pogubiš«, »vem, kdo si«, »Jezus mu je zapovedal«, »celo nečistim duhovom ukazuje«. Besede »Kaj imaš ti z nami?« pomenijo »z nami nimaš nič opraviti«, »pusti nas pri miru« in služijo kot samoobramba zlega duha, ki ne brani le sebe in svojo posest, ampak celotno »posest« zlih duhov proti človeku, kogar prihod grozi vsem.

Praden nadaljujemo, je treba vsaj na kratko povedati, kaj je mislil Jezusov čas o zlih duhovih. Glavni viri za to so medzavezne apokrifne knjige in zgodnja rabinska literatura. Iz njih razvidimo, da so Judje že nekaj stoletij pred Kristusom verovali v preknaravna bitja, od katerih so bila nekatera dobra (angeli) in druga slaba (demoni). V Jezusovem času je bilo razširjeno apokaliptično gledanje na svet, ki je prepričano, da je svet v kleščah demonov; ti se upirajo Bogu in vsemu dobremu. Vera v božje stvarjenje Judom seveda ni dopuščala popolnega dualizma, ki ga je učil Zoroaster, vendar je apokaliptična literatura precej pesimistična glede na ta svet. Čeprav je in ostane božja last, je demonom dovoljena precejšnja oblast nad njim (gl. Lk 4, 6—7). Demoni stiskajo, uničujejo, rušijo, razdirajo, gospodujejo nad pogani, napadajo izvoljeno ljudstvo; Izraela seveda ne morejo uničiti, toda tudi nad njim imajo delno oblast. Skušajo zagospodariti nad človeškim umom, ljudi zapeljujejo, kvarijo in vodijo v odpad od Boga. So vzrok prvega greha in vseh drugih grehov; povzročajo zlo, tako moralno kot telesno, čustveno in umsko. Ko žive v zraku, podzemlju in puščavi, so zavezniki divjih in strupenih živali. Njihov kolovodja ima različna imena: Mastema, Beliar, Satan; v NZ najdemo predvsem ime Satan in včasih Beelzebul. Podoba demonov ni povsem enotna; za NZ je značilno to, da le Satan zapeljuje v greh, medtem ko demoni, njegovi oprode, povzročajo telesne in umske bolezni in nadloge. Novozavezni in apokrifni literaturi pa je skupno prepričanje, da je obdobje Satanove oblasti nad ljudmi in svetom odmerjeno; prihaja namreč čas, ko bo Bog uničil Satanovo moč, osvobodil svet vsega zla in uvedel svoje neomejeno in neuničljivo kraljestvo.

Demonov krik »Si prišel, da nas pogubiš?« je torej retorično vprašanje, ki nakaže smisel eksorcizma: v Jezusovem delu že poteka dokončno uničenje moči zlih duhov. Kontekst eksorcizma je torej eshatološki, kajti ob njem smo priče končnega in odločilnega soočenja med Bogom in silami zla, ki do neke mere vladajo svetu in človeštvu. Jezus je edini posrednik dokončnega božjega posega v zgodovino, ki s tem, da človeštvo popolnoma osvobodi zla, osnovno preoblikuje zgodovino samo.

Z besedami »Vem, kdo si — svetnik božji« zli duh nadaljuje svojo obrambo proti Jezusu. Ozadje te poteze, ki je skupna mnogim judovskim, poganskim in krščanskim pripovedim o eksorcizmu, je prepričanje, da eksorcist, ki izve za demonovo ime, dobi moč nad njim; prav takó tudi demonovo poznanje eksorcistovega imena vzame moč eksorcistu, da bi ga izgnal.⁵ Krščanskim misijonarjem in učiteljem je ta že ustaljeni element strukture pripovedi o eksorcizmu služil kot sredstvo pri razglašanju Jezusovega poslanstva in njegove božje moči: vsi poskusi zlega duha, da bi se Jezusa otresel, so že vnaprej obsojeni na poraz in dosežejo prav nasprotno od tega, kar nameravajo, kajti njegovi kriki samoobrambe razglase, kdo je Jezus. »Svetnik božji« je eden od mnogih poskusov mlade Cerkve, da bi izrazila Jezusovo poslanstvo čimbolj adekvatno; ozadje tega kristološkega naslova je ena od variant mesijanskega upa v SZ in apokrifni literaturi, pričakovanje namreč eshatološkega preroka, kateremu bo Bog dal moč premagati zlo na svetu.⁶ Naslov »svetnik božji« novi zavezi ni vtisnil enako močnega pečata kot nekateri drugi, npr. Kristus, Sin božji, Sin človekov itd., ker je Cerkev pač kmalu občutila, da ne pove dovolj. Marku pomeni brez dvoma že isto kot Sin božji.

25. vrstica je zelo pomembna, ker nam najbolj jasno pove, kako je najzgodnejša Cerkev razumela Jezusove eksorcizme. Grški glagol **epitimáo**, preveden ponavadi prešibko z »zapovem«, »grajam«, »zagrozím«, ima svoje ozadje v hebrejskem glagolu **g^cr**. Ta hebrejski glagol izraža in opisuje vse-mogočno besedo, s katero si Bog podvrže sovražne sile in uporne ljudi. Tu je treba poudariti, da ne najdemo tega glagola nikoli v poganskih pripovedih o eksorcizmu in zelo poredko v judovskih, in še v teh je izgnanje samo pripisano predvsem Bogu, potem ko eksorcist moli in položi roke na obsedenca. V NZ pa Jezus ne moli in ne polaga rok na obsedenca, ampak enako Bogu kratko in malo zagrozi hudemu duhu, ta pa se mu nemudoma podvrže. Glagol **epitimáo** nam trej pokaže, da je prva Cerkev razumela Jezusove eksorcizme kot božje eshatološko uničevanje satanovega kraljestva.⁷ S tem je razglašala Jezusovo lastno prepričanje, izraženo v njegovem nedvomno avtentičnem reku pri Lk 11, 20 (Mt 12, 28), »Če pa izganjam hude duhove s prstom božjim, tedaj je božje kraljestvo prišlo k vam.« Jezus namreč dobro ve, da njegovo poslanstvo ne obstoji v oznanjanju izključno prihodnjega božjega kraljestva, ampak v ljudem še ne popolnoma razvidnem uresničevanju te bistveno bodoče stvarnosti v sedanjosti. Božje kraljestvo je že navzoče v njegovih čudežih, odpuščanju grehov, ustvarjanju občestva učencev, ki je spöčetek Cerkve, itd.

Naj omenim v tej zvezi še kristologijo, na katero jasno namigavata tako **epitimáo** kot Jezusov rek. Jezus ve, da se po njem ustvarja božje kraljestvo, namen vsega božjega dela; ve, da je to, kar se dogaja v njem in po njem, končni namen stvarjenja, klica očakov, odrešenja iz Egipta

⁵ Gl. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markus-evangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (STANT 23; München: Kösel, 1970), 53.

⁶ Gl. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 235—241.

⁷ Gl. H. C. Kee, »The Terminology of Mark's Exorcism Stories«, *New Testament Studies* 14 (1967—68), 232—246; J. Plevnik, »The Parousia as Implication of Christ's Resurrection«, J. Plevnik, ed., *Word and Spirit: Essays in Honor of D. M. Stanley on his 60th Birthday* (Willowdale, Ont.: Regis College Press, 1975), 234—246.

in zaveze z Izraelom, klica prerokov in modrecev. Dokončno, popolno in večno združenje človeštva z Bogom, ki ga ne bo motila ne smrt ne bolečine in ne greh — to je namreč božje kraljestvo, se že uresničuje v Jezusovem poslanstvu. Jezus je trdno prepričan, da ni božjega dejanja, ki bi moglo nadkriliti in spopolniti to, kar se po njem že godi. O istem je prepričana Cerkev; ve, da živi v eshatološki dobi, ko so sile prihodnjega kraljestva že dejavne v njej po Kristusu. Ve tudi, da so Jezusova dela božja dela: kar SZ pripiše Bogu, to NZ samo po sebi umevno pripiše Kristusu. Ko pa govorimo o tem, kaj je Jezus mislil o sebi, in o kristologiji evangelistov, opazimo, da je bila predvsem — čeprav ne izključno — funkcionalna in ne esencialistična. Tu se moramo spomniti, da njihov miselni sistem daje funkciji tisto prednost, katero naš miselni sistem daje naravi. Če za nas še zmeraj velja načelo »operatio sequitur esse«, je zanje veljal v prvi vrsti princip »esse sequitur operationem«. Nova zaveza nam prikaže predvsem Kristusova božja dela, medtem ko poznejše dogme in teologija razglašajo njegovo božjo naravo. Ta razvoj je bil neobhodno potreben, če je hotela Cerkev pravilno oznanjati nauk nove zaveze o Kristusu grško mislečim ljudem. Če namreč hočemo pravilno in adekvatno prelitati določen nauk iz miselnega sistema, za katerega je funkcija pomembnejša od narave, v miselni sistem, za katerega je narava važnejša od funkcije, moramo izraziti funkcionalne trditve v esencialističnih kategorijah. Zato smemo trditi, da v omenjenem Kristusovem reku o eksorcizmi in v *epitimáo* pri Mr 1, 25 že najdemo zametek tistega, kar povesta Janezov evangelij v 5, 17—23 in kalcedonski koncil.

Jezusov ukaz »Umolkni in pojdi iz njega!« ima namen zlomiti demonov odpor in ga oropati njegove posesti. Dejstvo, da zli duh ve, kdo je Jezus, mu ne pomaga, kakor bi mu pomagalo proti navadnemu eksorcistu, kajti Jezusova oblast je neomejena eshatološka moč dokončnega božjega odrešenja, proti kateri je zaman vsak odpor. Zli duh mora ubogati takoj; kakor v SZ, tako tudi tu najdemo vzročno zvezo med gr^c (*epitimáo*) in begom Bogu sovražnih sil (gl. Iz 17, 13—14; 30, 17; Nah 1, 4; Mal 2, 3; Ps 104, 7). Obsedenčevi krči in krik ponazorijo tako resničnost ozdravitve kot to, da je demonov odhod neprostovoljen.

27. vrstica zaključuje pripoved s strmenjem prič, ki služi kot potrdilo ozdravitve in kot izraz zavesti, da je v Jezusu na delu Bog sam. R. Bultmann in M. Dibelius, očeta oblikovne kritike, sicer pripisujeta koralni zaključek krščanskih pripovedi o čudežih vplivu poganskih helenističnih različic, toda v zadnjem desetletju so mnogi podvomili o pravilnosti njihovih trditvev. K. Tagawa⁸ in K. Kertelge⁹ pokažeta, da Dibelius in Bultmann ne nudita zadostnih dokazov za svoje trditve, in nakažeta obenem mnogo verjetnejše ozadje tega elementa pripovedi o čudežih v LXX in apokrifni literaturi. Pokazal sem, da najdemo v SZ in NZ opise človeškega odziva na božja dejanja, ki imajo enako strukturo kot Mr 1, 27.¹⁰ Obrazec sestoji iz naslednjih elementov: omemba božjega dejanja, začudenje ljudi in vprašanje

⁸ *Miracles et évangile: la pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (Paris: Presses universitaires de France, 1966), 92—94.

⁹ *Die Wunder* (gl. op. 5), 99—102.

¹⁰ »New Teaching with Power (Mk 1, 27)«, J. Plevnik, ed., *Word and Spirit*, 126—128.

v direktnem govoru; najdemo ga v 1 Mojz 42, 28; 1 Kr 9, 8 (2 Kron 7, 21); Iz 52, 13—53, 1ss; Ezek 26, 16—17; Dan 3, 24—25; Modr 5, 2—3; Mt 9, 33; Mr 1, 27; 2, 12; 4, 41; 6, 2; Lk 1, 64—66. Začudenje in strah kot odziv na božja dejanja sta stalen pojav v vsem sv. pismu in v apokrifni judovski literaturi. Pomen strmenja ob koncu pripovedi o čudežih je torej razviden: izraža namreč prepričanje, da so Jezusovi čudeži vidna znamenja že navzočega božjega kraljestva, ki je največje božje dejanje v prid človeku.

3. Zgodovinskost Jezusovih eksorcizmov

Ni dvoma, da je Jezus opravljal dejanja, ki so veljala v njegovem času za izganjanje hudih duhov. To nam potrdijo že pripovedi o eksorcizmih v evangelijih; še večjo gotovost pa nudita omenjeni Jezusov rek, ki sta ga Matej in Luka našla v tako imenovanem dokumentu Q, in kontroverza o Beelzebulu, ki sta jo ohranila tako Marko kot Q (Mr 3, 20—27; Lk 11, 14—23; Mt 12, 22—30).¹¹ Kontroverza nam pove, da si Jezusovi nasprotniki niso znali razložiti njegovih eksorcizmov naravno in so se morali zateči k poglavarju hudih duhov.

Toda za današnjega bralca NZ s tem še niso odgovorjena vsa vprašanja, ki se porode ob pripovedih o eksorcizmu. Prepričanje Jezusovih sodobnikov in njegovih bližnjih in daljnih učencev, da izganja hude duhove, namreč ni sad samega razodetja, ampak razodetja, ki se izraža, kot se pač mora, če nam hoče kaj pomeniti, v miselnih kategorijah, ki imajo sicer resnično in trajno veljavo, so pa obenem časovno in krajevno pogojene. Zgoraj smo govorili o predstavah Jezusovega in poznejšega časa o demonih in njihovem delu; imel jih je za vzrok raznih takrat izrednih bolezni, pri katerih mi s popolnim mirom iščemo in najdemo naravne vzroke; dober primer je Mr 9, 14—29, kjer vsi simptomi dajejo slutiti božjast. Nemogoče je zanikati, da so medicinski pojmi Jezusovega časa pobarvali razumevanje in razglašanje njegovih čudežnih dejanj; in prav takó je za nas nemogoče sprejeti te medicinske pojme. Skoro v vseh primerih eksorcizma nam je nadalje nemogoče rekonstruirati vrste bolezni, ki jih je Jezus ozdravil, kajti zgodnjim krščanskim misijonarjem in učiteljem ni šlo za simptome, ampak za resnično vsebino teh dejanj, ki obstoji v eshatološki zmagi nad zlom in njegovimi povzročitelji.

Zaradi teh dejstev ubirajo današnji kristjani v svojih pogledih različne poti. Mnogi, ki pojava obsedenosti kot takega zaradi njegove »neznanstvenosti« ne dopuščajo, imajo vse izganjanje hudih duhov v NZ za navadne ozdravitve. Marsikdo od teh je še nadalje prepričan, da so vsa Jezusova dejanja, ki jih NZ predstavlja kot čudežna, naravno razložljiva in je torej edino, kar od pripovedi o čudežih ostane veljavno za modernega kristjana, le nauk, da nam Bog v Jezusu nudi eshatološko odrešenje.¹² To mnenje ostro loči pomen dejanja od dejanja samega in nas veže na božji izvor

¹¹ Gl. R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?: Ein Beitrag zur Wunderfrage (Quaestiones disputatae 52; Freiburg: Herder, 1970)*, 20—25.

¹² Npr. W. Schmithals, *Wunder und Glaube: Eine Auslegung von Markus 4,35—6,6 a (Biblishe Studien 59; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970)*.

pomena, medtem ko zanika ali vsaj dvomi o neposredni božji vzročnosti dejanja. To gledanje se mi zdi nesprejemljivo iz več razlogov, kljub temu da si ga je osvojil marsikak ugleden ekseget in teolog. Predvsem je ločitev dejanja od pomena dejanja nekaj popolnoma tujega svetopisemski misli, in to ne glede na miselni sistem, ki ga uporabljamo. Kot vsa božja dejanja v SZ in NZ vsebujejo to, kar oznanjajo, in oznanjajo odrešenje le toliko, kolikor ga vsebujejo, tako tudi čudeži niso prazna znamenja nečesa, česar v njih ni in kar jim mora razlaga vernika šele naprtiti, namreč odrešilni pomen. Poleg tega se celotno sv. pismo upira redukciji božjih dejanj v samo abstraktno besedo, ki daje vtis, da so dejanja le poljubno izbrana ponazoritev učne snovi. Res je seveda, da je potrebna vsaj neka vera v Boga, preden moremo zaznati kak dogodek kot čudežen,¹³ toda prav tako moramo vsaj nekoliko poznati sočloveka kot prijatelja, preden zaznamo prijateljstvo, ki resnično leži v njegovem stisku roke, objemu ali smehljaju. Božje kraljestvo mora biti navzoče v čudežih samih, preden ga morejo oznanjati; zaznavati kraljestvo le v pomenih in besedah je mogoče le miselnosti, ki se ne zaveda dovolj celotnosti božjega stvarjenja in odrešenja ter ima grško koncipirano besedo za edino nosilko zveličanja.

Drugi razlog, ki govori proti temu gledanju na čudeže, je v njegovi kapitulaciji sicer zelo razširjenemu, toda dejansko zmeraj manj prepričljivemu nazoru, ki ima naravo s človekom vred za avtonomno in razumsko popolnoma razločljivo. Današnji misleci se začenjajo zavedati, da **vseobsegajoči** »nespremenljivi zakoni narave«, »zgodovinske nujnosti« ipd. niso predmet znanstvenega opazovanja in dognanja, ampak nedokazani razumski vzorci, ki pogojujejo opazovanje samo in v katere um polaga opažene fenomene.¹⁴ Samo spoznanje narave in njenega funkcioniranja ne zahteva in ne podpira avtonomističnih podmen, ki »osvobode« stvarstvo Stvarnika in Odrešenika; te podmene so abstrakcija resničnega sveta, ki ne more zajeti vse stvarnosti, in postulat, katerega osnova je vera v samozadostnost človeškega uma. Ta vera v samozadostnost uma često nehoti in nevede postavlja meje mogočostim stvarstva in Stvarnika. Čudež pa, ki je bistveni del razodetja in ne kak njen časovno pogojeni privesek, kljubuje ne le človekovi težnji po etični avtonomiji, ampak predvsem njegovi težnji po umski samozadostnosti, ki je osnova deklaracije etične neodvisnosti. Je vidno znamenje eshatološkega preoblikovanja človeka in sveta, ki ga je Bog že začel s tem, da je poslal svojega Sina in ga obudil od mrtvih kot »prvino njih, ki so zaspali«.¹⁵

Glede obsedenosti kot take je seveda treba priznati, da nam je marsikaka predstava zvezana z njo v krščanski in nekrščanski preteklosti po pravici postala nesmiselna in celo odvrtna — pomislimo le na sežiganje čarovnic, uroke, vraže ipd. Vendar se moramo v svoji svobodi od predsodkov preteklosti vprašati: Ali se nekaterim od nas ne mudi preveč nedolžno pogoltniti predsodke in silno lahkoveren ikonoklazem sedanjosti.

¹³ Gl. F. Rode, »Struktura in razločevanje čudežev«, *Bogoslovni vestnik* XXVIII (1968), 97–105.

¹⁴ Gl. A. Trstenjak v A. Trstenjak i. dr., *Meje spoznanja* (Celje: Mohorjeva družba, 1974), 161–164; tudi Lev Shestov, »A Thousand and One Nights«, *Potestas Clavium* (tr. B. Martin; Chicago: Regnery, 1970), 1–26.

¹⁵ Gl. B. Bron, *Das Wunder: Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 226–248.

Vsekakor je zanimivo, da posebjeno zlo »slavi« svoj povratek v zavest mnogih vernikov in brezvercev — resda včasih nevarno ali naivno, prav ko si naše bolj razsvetljene teologije domišljajo, da so se hudiča znebile.

Čeprav pa smo pripravljeni sprejeti mogočnost obsedenosti, problem še ni rešen. Prav mogoče je namreč, da so bili nekateri Jezusovi eksorcizmi res le ozdravljenje raznih bolezni, katere so imeli njegovi sodobniki za izredne in prekonaravno povzročene. Glavni namen pripovedi o eksorcizmu ni bilo oznanjanje primitivnih diagnoz, ampak razglašanje dokončnega božjega odrešenja. Zlo, premagano v Jezusovih čudežnih dejanjih, ni le individualno, ampak reprezentira zlo v vsem stvarstvu; ozdravitve niso le plod Jezusovega usmiljenja do posameznikov, ampak konkreten izraz božjega eshatološkega in vseobsegajočega usmiljenja. Kontekst eksorcizmov je dokončno uničenje vseh oblik moči, ki jo zlo še ima nad božjim stvarstvom. Eksorcizem je torej zakrament božjega kraljestva, učinkovito znamenje, ki že vsebuje to, kar napoveduje.

Kaj smemo reči o zgodovinskosti raznih elementov v Mr 1, 21—28? Lokalizacija v Kafarnaumu je redakcijska in kot taka ni najzanesljivejša, kajti težko je misliti, da bi Marko vedel za kraj dogodka, ko ga izročilo samo ni vedelo; Kafarnaum mu rabi za sredstvo, s čigar pomočjo oblikuje svoje redakcijsko konstruirano življenje Jezusa. Besede demona so močno pobarvane po tedanjih pogledih na zle duhove, služijo predvsem namenu razložiti vsebino eksorcizma, zato najbrž niso zgodovinske tako, kot da bi bile posnete z magnetofonom. Jezusove besede bi mogle biti zgodovinske, toda priznati je treba, da so značilne za pripovedi o eksorcizmu in služijo istemu namenu kot demonove besede. Isto velja o krčih in kriku obsedenca, ko ga zapušča zli duh. Začudenje očitidcev, sicer samo na sebi zelo verjetno, prav tako rabi predvsem teološkim namenom. Zgodovinska pa je brez dvoma osnova, Jezusov čudež namreč, ki so ga očitidci razumeli kot eksorcizem.

4. Kako naj pridigamo o eksorcizmu?¹⁶

Osnovni smisel Jezusovih čudežev in posebej eksorcizmov ohranja svojo resničnost in veljavo danes kot nekdanj: čudeži so konkretna znamenja prihoda končnega božjega odrešenja, v katerem Bog privede svoje stvarstvo do namena, ki si ga je postavil pred stvarjenjem. Ob njih moremo razviti naslednje misli:

- a) reprezentativni značaj čudežev;
- b) celostni značaj Jezusovega odrešenja — prišel nas je odrešit vsega zla, takó telesnega kot duhovnega;
- c) poslanstvo Cerkev je nadaljevanje Jezusovega dela (gl. Mr 6, 7—13; Mt 9, 35—10, 15) — njena naloga je zdraviti človeštvo duhovno, telesno, čustveno in umsko;
- č) Cerkev se mora stalno in živo zavedati vira in namena svojega dela za svet; brez te zavesti bo njeno delo postalo prometejsko;

¹⁶ Naj omenim le dve od mnogih del, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem: K. Frör, *Wege zur Schriftauslegung: Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt* (Düsseldorf: Patmos, 1968), 325—339; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (London: SCM Press, 1963), 110—125.

- d) čudež kljubuje človekovi težnji po umski in etični avtonomiji;
e) potreba vere, ki ima pogum upati na čudeže.
Gornje misli seveda ne izčrpajo niti perikope Mr 1, 21—28, še manj pa druge evangeljske pripovedi o čudežih in eksorcizmih.

Povzetek

OBSEDENEC V KAFARNAUMU (Mr 1, 21—28)

Lojze Ambrožič

Namen sestavka je: 1. odlučiti Markov delež v besedilu od občestvenega izročila; 2. pokazati pomen in namen tega izročila in 3. pomen eksorcizma za nas.

1. Markov delež pri besedilu določa avtor tekstnokritično zelo previdno in priznava, da ima ugotovitev le značaj verjetnosti.

2. Za izročilo pomenijo eksorcizmi razodetje Mesijeve božje moči in kažejo obenem na dokončno in popolno odrešenje. V zvezi s tem pisatelj na konkretnem zgledu zelo lepo pokaže prehod od semitskega funkcionalnega h grškemu esencialističnemu izražanju.

3. Ko obravnava pomen eksorcizmov za nas, govori najprej o zgodovinski resničnosti obsedenosti, ki je načelno ni moč zanikati. Resnični eksorcizmi ali pod tem imenom izvršena ozdravljenja boleznih vsebujejo in označujejo odrešenje. Pri tem pisatelj s kritično resnostjo obravnava različna skrajna stališča v zvezi z obsedenostjo.

Na koncu poda nekaj misli, kako naj bi o eksorcizmih pridigali danes.

Zusammenfassung

DER BESESSENE IN KAFARNAUM (Mr 1, 21—28)

Lojze Ambrožič

Die Absicht des Aufsatzes ist: 1. Absonderung des Markusanteils von der Gemeindeüberlieferung im Texte; 2. Aufzeichnung der Bedeutung und der Absicht der Gemeindeüberlieferung; 3. Bedeutung der Exorzisme für uns.

1. Der Markusanteil im Texte ist textkritisch sehr behutsam als wahrscheinlich bestimmt.

2. Für die Überlieferung bedeuteten die Exorzisme Messias göttliche Macht und dienen als Hinweis der endgültigen und vollkommenen Erlösung. Nebenbei zeigt der Verfasser am konkreten Beispiel sehr schön den Übergang von semitischer funktionaler zur griechischen essenzialistischer Ausdrucksweise.

3. Bei der Besprechung, welche Bedeutung die Exorzisme für uns haben, spricht der Verfasser zuerst von geschichtlicher Wirklichkeit der Besessenheit, die grundsätzlich nicht verneint werden kann. Die wirklichen Exorzisme oder unter diesem Namen ausgeführte Krankenheilungen enthalten und verkündigen die Erlösung. Hier behandelt der Verfasser auch verschiedene extreme Stellungnahmen zur Besessenheit.

Am Ende gibt er einige Hinweise, wie man heute über Exorzismus predigen sollte.

HUDI DUH SKUŠA JEZUSA

(Mt 4, 1—11; Mr 1, 12. 13; Lk 4, 1—13)

Čeprav ekseget ni dolžan dokazovati zgodovinsko resničnost evangeljskih dogodkov in ne rekonstruirati njihov potek v prostoru in času, ampak mora predvsem pojasnjevati njihov pomen in opozarjati na versko sporočilo, ki ga vsebujejo, vendar pri razlagi hudičevih skušnjav zaradi današnjih različnih teoloških interpretacij hudiča in demonov ne moremo mimo tega. Današnji človek je ves prevzet od uspeha izkustvenih znanosti in prepojen z racionalizmom. Spričo tega ni čudno, če pri branju evangeljskih pripovedi, kjer nastopajo nadnaravna bitja, sprva doživi nekak šok in se vpraša: Ali je to sploh mogoče. Kristjan se sicer zaveda, da so evangeliji etično nenadkriljivi spisi, vendar pri branju dogodkov, ki so jih narejale nadnaravne sile ali osebe, misli, da bi bilo treba to ali ono danes 'drugače povedati', morda celo 'izpustiti' ali 'demitologizirati'. Med takšne dogodke sodijo nedvomno skušnjave, s katerimi je hudič skušal Jezusa odvrniti od načrta, po katerem je Bog sklenil odrešiti človeštvo. Ob tej priliki se prvič pojavi v novi zavezi »stara kača, ki se imenuje hudič in satan« (Raz 12, 9) kot osebno bitje in s pregovarjanjem, ki ga celo odeva v plašč božje besede (prim. Mt 4, 6; Lk 4, 10), Jezusa odvrča od božjega sklepa. Jezus se je srečal ob svojem javnem nastopu z »ubijalcem od začetka« (Jan 8, 44) iz oči v oči. Kakšno je bilo njuno srečanje, če je pa hudič duhovno bitje oziroma »sploh ni realno bitje«, kakor uče nekateri sodobni teologi?¹

KAJ MORE SODOBNA EKSEGEZA ZANESLJIVEGA REČI O HUDIČEVEM OBSTOJU?

Kakor bi bilo smešno reči, da tega, česar ne vem, sploh ni, ko se pa ob srečanju z bolj razgledanim človekom spontano prepričam, da sem vedel zelo malo, tako bi bilo tudi naivno vztrajati v prepričanju, da nadnaravnega sveta ni, ker se ne srečujem z njim kot z ljudmi na ulici. Nadnaravnih stvarnosti s čutili sploh ni mogoče zaznati, ker povsem presegajo naravo, »zato Boga ni nikoli nihče videl« (Jan 1, 18), vendar sv. pismo takoj pristavlja, »da nam je edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, o njem govoril« (prim. Jan 1, 18b), s čimer hoče reči, da nadnaravne stvarnosti poznamo iz njihovega poseganja v svet in njihovega delovanja v njem. In kako se je izoblikovalo prepričanje, da biva osebno bitje, ki je v bistvu zlo?

Kakor je Izrael spoznal Boga iz zgodovine in po zgodovini, tako tudi vsa njegova zgodovina spričuje, »da bivajo temne sile, ki so se vztrajno upirale vzpostavitvi božjega kraljestva na zemlji. Posegale so po najrazličnejših zunanjih sredstvih, od mogočnih državnih mehanizmov do človeške

¹ Christian Duquoc v članku *Symbole ou réalité*, objavljenem v: *Lumière et Vie* (1966); Herbert Haag, *Abschied vom Teufel*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1973.

osebne slabosti, grobih ukazov in prefinjenih vabil, skratka, oblike so bile tisočere, namen pa vedno isti: Bog ne sme gospodovati na zemlji in njegov načrt se ne sme uresničiti. Šele zadnja stoletja pred Kristusom je Izrael jasneje spoznal v ozadju Bogu sovražnih nastrojenj osebno bitje. Obstaja nekdo, ki se zavestno upira Bogu.«² Čeprav je sam po sebi neviden, vemo zanj, ker vpliva na druga bitja in prek njih deluje tako, da v luči vere takoj razpoznamo njegovo fiziognomijo. Ker je duhovne narave, more uporabljati najrazličnejša sredstva, da se vojskuje proti Bogu.

Ali je potem satan stvaritev izraelskih teologov, ki so delovali po babilonski sužnosti, kakor misli tübinški profesor za staro zavezo Herbert Haag v knjigi Slovo od satana? Zadnja stoletja pred Kristusom so izraelski teologi močno poglobili pojem o Jehvejevi svetosti in ga niso upali imeti za vzrok zla, kakor je mirne duše trdil pred eksilom jahvist: »Gospodov Duh je stopil od Savla in mučil ga je zli duh, prihajajoč od Gospoda« (1 Sam 16, 14, 23; 18, 10; 19, 9; prim. še: 2 Sam 24, 1; Iz 45, 7). Ker Jahve ne more biti vzrok zla, so izmislili razumno duhovno bitje, satana, od kogar prihaja sleherno zlo.

Trditev je nevzdržna, posebno če upoštevamo razglabljanja starih narodov, zlasti judovskega, v stoletjih pred Kristusom, od kod zlo v svetu, ki spremlja človeka, od skušnjav v raju do danes. Vemo, da je šele francoski učenjak A. Lavoisier (1743—1794) odkril kisik, čeprav je res, da je človek živel od kisika, preden ga je poznal. Kakor je bil kisik prej, preden ga je človek odkril, tako je bival tudi satan prej, preden ga je človek iz razodetja dokončno spoznal. Razodetje je počasi razjasnjevalo obstoj hudobnih duhov. »Na začetku so jih svetopisemski pisatelji označevali z izposojenimi prvinami iz ljudskih verstev. V raju se pojavi kača, ki je govorila. Njo je ustvaril Bog kakor vse druge poljske živali, vendar je bila obdarovana z znanjem in pretkanostjo, tako da je prekašala človeka. Najvažnejše pa je bilo to, da je bila od prvega nastopa sovražnik človeške narave. Človeku je zavidala zaradi njegove sreče.«³ Kljub izposojenim prvinam in simboličnemu govorenju je popolnoma jasno, na koga je pisatelj mislil. Vse pa je dobilo poln smisel šele s Kristusovim razodetjem. Kristus je zato prišel, »da bi s smrtjo zrušil tistega, ki je imel oblast nad smrtjo, to je hudiča« (Hebr 2, 14), zato ni čudno, če se je pojavil že na začetku Jezusovega javnega delovanja, da bi ga odvrnil od začrtane smeri.

Odkod satan in demoni?

Če obstaja svet mračnih sil, ki kruto posegajo v človeško življenje, mu ne privoščijo sreče in ga stalno zavajajo v upor proti Bogu, se sprašujemo, odkod te sile in odkod njihova moč? Bog jih gotovo ni ustvaril, saj bi bil največji nesmisel ustvariti nekaj, kar bi njemu stalno nasprotovalo; spet pa ni mogoče, da bi bile od vekomaj, ker potem Bog ne bi bil vsega ustvaril, kar je. Sv. pismo takoj na začetku pripiše, »da je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mojz 1, 1), to se pravi, vidne in nevidne stvari ali z dru-

² Wolfgang Trilling, *Das Evangelium nach Matthäus*,⁴ Düsseldorf 1970, 67, 68.

³ X. Léon-Dufour, *Rječnik Biblijske teologije*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb 1969, stolpec 1225/26.

gimi besedami: »Po njem je nastalo vse in brez njega ni nastalo nič, kar je nastalega« (Jan 1, 3), zato tudi satan in demoni spadajo v božji stvariteljski dej. Ni dvojnega počela, kakor je učil Zaratustra in s svojim naukom vplival tudi na judovsko apokrifno literaturo, kar spričujejo tudi gumranski rokopisi, ki govorijo o počelu luči in počelu teme. Razodetje ne pozna dualizma. Samo Bog je vzrok vsega. Vse iz njega izhaja in se k njem povrača (prim. Raz 22, 13).

Nekateri mislijo, da so satan in demoni angeli, ki so se Bogu uprli in so bili zato pahnjeni iz nebes. Sklicujejo se na Jezusove besede: »Videl sem satana, da je kakor blisk padel z neba« (Lk 10, 18), vendar Jezus s tem nič ne pravi o satanovem poreklu, ker satan dejansko že obstaja, ampak omenja samo njegov padec. Eno je gotovo: niti Kristus niti Judje v Kristusovem času niso pojmovali satana in demone kot odpadle angele. To mnenje se je pojavilo šele med kristjani v 1. stoletju po Kristusu, verjetno pod vplivom iranskega mazdeizma.⁴ Po tem nauku bivajo dobre in zlobne sile, ki se trajno vojskujejo med seboj. Verjetno se je ob spopadu zla z dobroto utrnila misel o padlih angelih. Padli so zato, ker so izdali dobroto. Démoni so božje stvarjenje. Niso bili ustvarjeni slabi, zakaj vse, kar je Bog ustvaril, je bilo spočetka ‚dobro‘ (1 Mojz 1, 3.10.12), ‚bilo je prav dobro‘ (1 Mojz 1, 31). Démoni niso bili ustvarjeni slabi, ampak so taki postali po zlorabi svoje volje. Démoni tudi niso neustvarjena bitja, niso od vekomaj. »Kdor misli, da je zlo samo od sebe obstoječe in ne izhaja od Boga, zapušča miselnost sv. pisma«.⁵

Sv. pismo nič razločnega ne pove o hudičevem poreklu, ampak samo jasno uči, da je bilo v začetku vse stvarjenje dobro, tudi satan, ki sprva celo nastopa kot božji sel na Jahvejevem dvoru (prim. Job 1, 6 sl.). »Stara zaveza zelo redko govori o satanu in vedno tako, da izstopa transcendentnost edinega Boga, pri čemer se skrbno izogiblje vsega, kar bi moglo Izraeľce zavesti v dualizem, h kateremu so se vse preveč nagibali«.⁶ Prav zato, ker razodetje nič ne pove o hudičevem poreklu, se je o tem bujno razcvetela ljudska domišljija.

Apokrifna Henohova knjiga (II. stol. pred Kr.) fantastično razporeja trezno svetopisemsko pripoved o ženitvi božjih sinov s človeškimi hčera mi (1 Mojz 6, 2). »Dve sto božjih sinov, ki sta jih vodila Semiazas in Azazel, je hotelo priti v stik s človeškimi hčera mi. Spustili so se na goro Hermon in tam z ženskami, ki so jim prišle nasproti, utešili svoje strasti. Iz njihovih ljubezenskih objemov so se rodili velikani. Bilo jih je zelo veliko, ker so angeli kar naprej oplojevali žene. Končno so ženske poučili, kako naj zavajajo moške; moške pa so naučili izdelovati nože, sulice in meče. Ljudi so naučili čarati in izdelovati bronaste malike. Vse njihove delovanje je bilo usmerjeno v to, da bi razdejali božja dela in blokirali njegovo voljo. Odkar so se padli božji sinovi vmešali v svet, vladata na zemlji anarhija in sovraštvo. Vmes je moral poseči Bog. Poslal je nadangela Mihaela. Ta je velikane pobil, toda njihove duše niso zginile s sveta. Naprej zalezujejo

⁴ Prim. nepodpisan članek Un duello senza tregua, objavljen v italijanski reviji Jesus 7 (1975) 203, ki izhaja kot priloga revije »Famiglia Mese«.

⁵ Iz nagovora papeža Pavla VI. pri splošni avdienci, dne 15. 11. 1972. Misli povzema, A. Rebić, Razprava o hudiču, BS 4 (1973) 493—496.

⁶ X. Léon-Dufour, n. d., s. 1225.

ljudi, jim škodujejo in jih pohujšujejo. Ker imajo duhovno naravo, jih nihče ne more kaznovati, zato bodo do konca sveta nadlegovali ljudi«.7

Obstaja še več drugih razlag o postanku demonov. Med njimi so najbolj razširjene tiste, ki pripovedujejo o uporih v nebesih ali na zemlji. V nebesih se je Bogu uprl Satanael. Upor je bil strit in Satanael je bil s sokrivci vred pahnjen iz nebes nad brezno, kjer sedaj kroži v zraku in se Bogu še naprej upira. Druga različica pa pripoveduje o satanovem uporu na zemlji. Bog mu je ukazal, naj obožuje Adama, ker je krona stvarstva. Satan je božji ukaz zavrnil, ker je imel Adama za nižjega od sebe, kajti ustvarjen je bil pozneje. Bog se je razsrdil in satana zaradi nepokorščine izgnal; satan pa se je maščeval nad Adamom in Evo in ju zapeljal v greh. Judovski spis Mišne (II. stol. po Kr.) pa pravi, da demoni niso angelskega, ampak človeškega izvora. Demoni so nedokončane božje stvari. Bog jih je ustvaril na bedenji dan pred soboto, in ker jih ni imel več časa odeti v meso, so ostali izgubljeni duše.8

Naj se različice o poreklu demonov še tako razlikujejo, vendar vse izražajo prepričanje, da prihaja vse zlo na zemljo predvsem od demonov. Po prepričanju starih narodov žive v zraku in zalezujejo človeka. Pri tem vplivajo na njegov najbolj občutljivi del, na srce. Srce je sedež čustev in človek se po njem odloča. Kdor osvoji srce, osvoji človeka. Hudobni duh poskuša osvojiti človeško srce s tem, da udari človeka v njegovi svobodi. Njemu ne gre najprej zato, da bi človeka zavedel v greh, ampak da bi razdejal največjo umetnino božjega stvarjenja, človeka. S fizičnimi mukami in duševnimi blodnjami izvaja gospodstvo nad človekom in hkrati dosega, da se človek zaradi takšnega morečega stanja upira Bogu ali ga celo sovraži.

Število demonov je neskončno. Demon, ki je govoril iz obsedenca v Geraški deželi, je dejal: »Legija mi je ime, ker nas je mnogo« (Mr 5, 9). Vsak človek jih ima na tisoče na svoji desni in na deset tisoče na levi; če bi jih oko zaznalo, nihče ne bi preživel.9

Babilonci so bili prepričani, da demoni povzročajo sleherno bolezen. Tudi Hebrejci so bili istega mnenja. Vsaka bolezen je imela svojega povzročitelja. Če je kdo zbolel na očeh, pa četudi mu je nasprotnik izbil oko, so dejali, da ga je udaril demon. Posebno živčne (krč, histerija, epilepsija) in duševne bolezni (lunatičnost, shizofrenija) so pripisovali demonom in v bolnikovem vpitju skušali razpoznati, kateri demon ga je udaril. Tako so demone delili kar v skupine: **mazziqim** so tisti, ki udarijo, **lilin** so napadali samo ponoči, **šedin** so lažnivi bogovi, **seizim** so duhovi-kozli in se zadržujejo v puščavi; med vsemi pa v poznejšem izročilu posebno izstopa **satan** (herb. *hassatan*, aram. *satana* — nasprotnik, sovražnik), ki je osebno duhovno bitje in v bistvu pooseljeno zlo. Imenuje se tudi **»skušnjavec«** (skušnjavec) in **»obrekljivec«** ali **»klevetnik«**, v ljudskem izrazoslovju pa **»vladar tega sveta«** (Jan 12, 31; 16, 11), **»Beelzebul«** (Mt 12, 27), **»stara kača«** (Raz 12, 9), **»ubijalec od začetka«** (Jan 8, 44), **»bog tega sveta«** (2 Kor 4, 4) itd.

Čeprav so demoni duhovna bitja, so si jih stari narodi predstavljali v živalskem telesu, večinoma kot pošasti. Relievi na obeliskih v Egiptu, na

7 Prim. Jesus 7 (1975) 204.

8 Prim. Jesus 7 (1975) 205, 206.

9 Prim. Jesus 7 (1975) 198.

kraljevi palači v Perziji in babilonskih svetiščih jih upodablja kot pošast s pasjo glavo, kot rjovečega leva, zmaja s sedmimi glavami itd. Povečini pa imajo le živalsko telo in človeško glavo; vselej pa tudi peruti in roke. Vse to spričuje, kako so bili stari narodi ustrahovani pred demoni, posebno še, ker so po njihovem prepričanju imeli magično duhovno moč in so vplivali tudi na človekovo prihodnost. Človek je bil pred njimi brez moči. Edino sredstvo, s katerim se jih je bilo mogoče odkrižati, je bilo zarotovanje ali eksorcizem. V Kristusovem času je bilo v Palestini veliko slovitih zarotovalcev hudobnih duhov (prim. Apd 19, 13 sl.). Zarotovalec je moral najprej identificirati demona, nato je izbral ustrezno formulo in končno ukazal demonu, naj odide, sicer ga bo Bog pokončal. Seveda se poganska ali judovska zarotovanja ne dajo primerjati z Jezusovimi čudežnimi ozdravljenji obsedencev. Medtem ko so prvi uporabljali dolga berila in komplicirane obrede, je Jezus preprosto samo ukazal in demon se je umaknil. Jezus je izganjal demone s svojo lastno močjo. In ravno zaradi ozdravljenj obsedencev so se njegovi sodobniki najprej prepričali, da je Bog. »Ozdravljal je vse, ki so bili obsedeni po hudem duhu, zakaj Bog je bil z njim« (Apd 10, 38).

Če potrjujejo arheološke najdbe, obsežna apokrifna literatura in stara verstva, da so ljudje nekoč verovali v demone in mislili, da odločilno posegajo v dogajanja v svetu, potem se sprašujemo, če smo dolžni tudi mi z njimi deliti to prepričanje, čeprav se je močno spremenilo gledanje na svet. Današnje gledanje na svet ni plod kakšne samovolje, ampak znanstvenih spoznanj, ki nas močneje približujejo resnici kot stara verovanja. Če so ljudje zaradi nevednosti nekdanj mislili, da bogovi narejajo vreme in demoni povzročajo bolezni, potem je v dobi znanstvene revolucije takšno prepričanje prej smešno kot ceneno, zato:

»V znanstveni interpretaciji sveta ni več prostora za satana in demone.«

Naj bi bilo kakšno prepričanje še tako splošno, toda če se izkaže, da je bilo posledica neznanja ali bujne domišljije, ga moremo kvečjemu spoštovati kot zgodovinsko zanimivost, ne se pa po njem ravnati. Ko znanost dokaže, da dežja ne narejajo demoni, ampak nastaja po zakonitosti gibanja zračnih gmot, moramo demonično razlago o postanku dežja celo zavreči. Četudi znanost še danes ne pozna vzroka vsake bolezni, ni izključeno, da tega ne bo vedela jutri, zato nima smisla zatekati se k demonom. Pod vplivom znanstvene interpretacije sveta in dogajanj v njem razpredajo nekateri sodobni teologi tudi drugačno razlago zla v svetu. Zlo ni posledica satanovega vpliva, ampak človekove izprijene volje. »Biblijski satan je personifikacija greha in povsod, kjer se v novi zavezi nahaja beseda satan ali demon, moremo mirno reči ‚greh‘ ali ‚zlo‘. Človek se ne nahaja med Bogom in satanom, ampak med grehom in milostjo«.¹⁰ Biblično pripovedovanje o satanu je odsvit takratne predstave sveta, zato sodi med tiste dele sv. pisma, ki nas ne obvezuje. Vsak čas si po svoje predstavlja svet, in če je bil nekoč v modi geocentrični sistem, danes vsi zagovarjamo heliocentrični, čez čas pa bo lahko spet drugače, ker se je človekov prodor v

vesolje šele začel. Razlagati svet s pomočjo satana in demonov je samo določen segment v razvoju človeške miselnosti in ne razodetje, ki nas obvezuje. H. Haag brez obotavljanja uči, da temelji govorjenje o grehu angelov in njihovem padcu na mitu.¹¹ Drugi pa trdijo, da se na temelju sv. pisma sploh ni mogoče opredeliti niti za bivanje satana in demonov niti proti tej trditvi oziroma pravijo, »da nobena Kristusova beseda ne jamči za realnost sveta demonov«.¹² Satan in demoni so kvečjem simboli, s pomočjo katerih svetopisemski pisatelji razlagajo zlo v svetu, ne pa realna bitja in obdarjena z višjim znanjem in svobodno voljo.¹³

Trditve so tako smele, da jih je treba natančneje proučiti.

1. Stari narodi so naravoslovne pojave pripisovali bogovom. Naravne sile so poosebljali in jih imeli za bogove. Rimljani so dejali: Jupiter pluit, tonat... (Jupiter dežuje, grmi...); pozneje je osebek odpadel in glagole, ki označujejo vremenske pojave, še danes rabimo v brezosebni obliki. Vendar v sv. pismu ni sledu o poosebljanju naravnih sil. Sv. pismo pozna samo enega in transcendentnega Boga, Jahveja. Če pravi psalmist: »Iz njegovih nosnic se je dvignil dim in požirajoč ogenj iz njegovih ust; od njega so se vžigali živi oglji« (Ps 18 /17/, 9), ne pojasnjuje postanka vulkanov, ampak izpoveduje resnico, da je Bog absolutni gospodar vsega, tudi vulkanov. Sv. pismo res nima takšne predstave o svetu, kot jo ima današnja znanost, vendar to nič ne zmanjšuje njegove vrednosti. Sv. pismo je verska knjiga in nas usmerja k Bogu. Ze sv. Avgustin je dejal, »da Bog ni obljubil Sv. Duha zato, da bi nas poučil o teku Sonca in Lune, ampak, da bi nas naredil za kristjane«.¹⁴ Zato nas res biblična predstava sveta ne obvezuje, pač pa nas obvezujejo zveličavne resnice, ki jih s to predstavo sv. pismo izraža!

2. Judje v Kristusovem času so bili res prepričani, da demoni povzročajo bolezni, toda Jezus ni delil z njimi svojega mnenja. Evangelisti pogosto mešajo fizične bolezni z obsedenostjo (prim. Mt 17, 15.18) in zdaj pravijo, da Jezus ozdravlja obsedence (Lk 6, 18; 7, 21), zdaj, da izganja hude duhove (Mr 1, 34–39). Zamenjava diagnoze najbrž ni naključna, ampak sijajno kaže judovsko pojmovanje bolezni. Jezus se z njimi ni strinjal. Jasno je razlikoval med obsedenostjo in boleznimi, ko je dejal: »Jaz izganjam hude duhove in ozdravljam« (Lk 13, 32). Demonii niso povzročitelji slehernega zla in ne skupni imenovalci za tiste bolezni, katerih izvor še ni bil znan.

3. Satan ni isto kot greh in demoni ne isto kot zlo. Erich Zenger, mladi nemški ekseget, se čudi H. Haagu, kako more reči, da sta satan in greh preprosto sinonima.¹⁵ Sv. pismo res prideva satanu različna imena, toda Jezus v IV. evangeliju jasno razlikuje med grehom posameznikov in Grehom, ki prihaja kakor poosebljena moč nad svet in mu hoče gospodarovati: »Vladar tega sveta prihaja, meni sicer ne more nič; vendar naj svet spozna, da ljubim Očeta« (Jan 14, 30b, 31a). Enako ga označuje tudi apostol Pavel v 2 Kor. Imenuje ga »bog tega sveta«, ki ljudem slepi misli, da jim ne more

¹¹ Prim. H. Haag, n. d., navaja A. Rebić v navedeni razpravi BS.

¹² Krščanska vera in demonologija, BV 3 (1975) 310.

¹³ Christian Duquoc, Symbole ou réalité, navaja A. Rebić v navedeni razpravi BS.

¹⁴ ML 42, 525.

¹⁵ Prim. A. Rebić v navedeni razpravi BS.

zasijati luč evangelija (2 Kor 4,4). In Efežanom svétuje, naj si nadejo bojno opremo, »kajti ni se nam bojevati zoper kri in meso, ampak zoper vladarstva, zoper oblasti, zoper svetovne gospodovalce te teme, zoper hudobne duhove v podnebnju« (Ef 6, 11b. 12).

Takó jasnemu razodetju se ni mogoče upirati (prim. Jan 10, 35). Treba ga je sprejeti v veri in obenem jasno razlikovati Kristusov nauk od judovskih in poganskih demonologij. Satan ni stvor človeške domišljije, še manj simbol ali šifra za zlo v svetu, ampak realno bitje, »ki nasprotuje vsemu in se povzdiguje čez vse, kar se imenuje Bog ali se kot božje časti« (2 Tes 2, 4). Tudi moderni človek ne bo nič manj sodoben, če prizna njegov obstoj. Znani nemški ekseget R. Schnackenburg pravi: »Tudi po našem, sodobnem pojmovanju sveta se mi zdi, da je mogoče verovati v obstoj duhovnih stvarnih in osebnih ‚sil in moči‘, še več, obstoj teh bitij v marsičem pripomore k boljšemu razumevanju sveta in zgodovine«.16 Medtem ko je starozavežno ljudstvo z demoni razlagalo zlo v svetu, so pogani mislili, da je osebno ali skupno gorje stvar usode, pred katero je človek brez moči. Slepa usoda pa človeka lahko stre ali ga naredi brezvoljnega; vera v obstoj zlobnega bitja, nad katerim ima Bog absolutno oblast, pa opogumlja, četudi udari, zakaj »Bog je zvest in bo z vsako težavo, ki jo imate, dal tudi moč, da jo boste mogli premagati« (prim. 1 Kor 10, 13).

V kakšni postavi se je pojavil satan pred Jezusom, če sta govorila iz oči v oči? Lahko bi nastopil kot človek, angel, žival, pošast, šepetajoči duh..., vendar evangelisti o tem nič ne povedo, pač pa so natančno zabeležili, kaj je hudič govoril in kaj mu je Jezus odgovoril. Evangelisti stavijo ves poudarek na njun dialog. Jezus je satana slišal in se z njim pogovarjal, nihče pa ne pravi, da ga je tudi videl. Iz tega bi mogli sklepati, da se je vse dogajalo v Jezusovi notranjosti. Satan mu je v domišljiji pokazal tempeljsko obzidje, visoko goro in mu notranje prišepetoval kakor kača v raj, čeprav misli M. Lagrange, da se mu je prikazal kot človek, zato, ker je govoril.¹⁷ Tudi Adolf Schlatter meni v novejšem komentarju Matejevega evangelija, da je Jezus satana videl v človeški postavi. Samo če to menimo, ohrani pripoved tipični palestinski značaj. Matejevi sodobniki niso imeli nobenega pomisleka zoper to, da se duhovi ne bi mogli javljati v vidni postavi, in če so se prikazali človeku, so prevzeli človeško podobo.¹⁸

LITERARNA KRITIKA EVANGELJSKIH PRIPOVEDI HUDICEVIH SKUŠNJAV

Hudičeve skušnjave opisujejo vsi trije sinoptiki, vendar ne povsem enako. Ker je vsako razpravljanje o dogodku in njegovem pomenu prazno, če ni utemeljeno v besedilu, moramo najprej natančno poznati navdihnjeno besedilo in hkrati upoštevati ustrezne različice kritičnih izjav sv. pisma. Eksegeza nič ne domneva. Vsa spoznanja izvaja iz besedila in ga aktualizira.

¹⁶ Prim. A. Rebić v navedeni razpravi BS.

¹⁷ M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1927, 65.

¹⁸ Adolf Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1963, 101.

ra, upošteva vse okoliščine, ki so vplivale na njegov nastanek. V tem smislu je eksegeza pozitivna veda in odklanja apriorne ter z besedilom nezdržljive trditve.

Če o čem poročata dva evangelista, morda trije ali celo vsi, moramo upoštevati vsa ustrezna besedila. Samo takó si je mogoče ustvariti celotno podobo dogodka, kajti noben evangelist ne pove vsega. Hudičeve skušnjave so zapisali takole:

Mr 1, 12. 13

¹²Takoj nato ga je Duh odvedel v puščavo.

¹³Bil je v puščavi štirideset dni in satan ga je skušal. Živel je med zvermi in angeli so mu stregli.

Mt 4, 1—11

¹Tedaj je Duh odvedel Jezusa v puščavo, da ga je hudič skušal.

²In ko se je štirideset dni in štirideset noči postil, je bil potem lačen. ³In pristopil je skušnjavec ter mu rekel: »Ako si božji Sin, reci, naj bodo ti kamni kruh.« ⁴On je odgovoril: »Pisano je: ‚Naj človek ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki izhaja iz božjih ust‘.« ⁵Potem ga hudič vzame s seboj v sveto mesto in ga postavi vrh templja ⁶ter mu reče: »Če si božji Sin, vrzi se dol, zakaj pisano je: ‚Svojim angelom bo zate zapovedal, in na rokah te bodo nosili, da z nogo ne zadeneš ob kamen‘.« ⁷Jezus mu je rekel: »Pisano je tudi: ‚Ne skušaj Gospoda, svojega Boga!‘« ⁸Zopet ga hudič vzame s seboj na zelo visoko goro, mu pokaže vsa kraljestva sveta in njihovo slavo ⁹in mu reče: »Vse to ti dam, če (predme) padeš in se mi pokloniš.« ¹⁰Tedaj mu Jezus reče: »Poberi se, satan; zakaj pisano je: ‚Gospoda, svo-

Lk 4, 1—13

¹Jezus se je vrnil od Jordana poln Svetega Duha; in Duh ga je volil po puščavi ²štirideset dni, hudič ga je skušal. Tiste dni ni nič jedel; ko pa so minili, je bil lačen. ³Tedaj mu je hudič rekel: Če si božji Sin, reci temu kamnu, naj bo kruh.« ⁴In Jezus mu je odgovoril: »Pisano je: ‚Naj človek ne živi samo od kruha‘.« ⁵Nato ga je hudič popeljal na višavo in mu v trenutku pokazal vsa kraljestva sveta ⁶ter mu rekel: »Tebi bom dal vso to oblast in njih slavo, ⁷kajti izročena je meni in jo dam, komur hočem. Če torej padeš predme in se mi pokloniš, bo vse tvoje.« ⁸Jezus mu je odgovoril: »Pisano je: ‚Gospoda, svojega Boga, moli in njemu samemu služiti!‘« ⁹Potem ga je peljal v Jeruzalem in postavil vrh templja ter mu rekel: »Če si božji Sin, vrzi se od tukaj dol; ¹⁰zakaj pisano je: ‚Svojim angelom bo zate zapovedal, naj te obvarujejo; ¹¹in na rokah te bodo nosili, da z nogo

jega Boga, moli in nje-
mu samemu služi!«

¹¹Tedaj ga je hudič
pustil in, glej, angeli so
pristopili ter mu stregli.

ne zadeneš ob kamen'«.

¹²Jezus mu je odgovoril:

»Rečeno je: ‚Ne skušaj
Gospoda, svojega Bo-
ga'«. ¹³Ko je hudič kon-
čal z vsemi skušnjava-
mi, je do svojega časa
odstopil do njega.

Sinoptična zvrstitev besedil takoj pokaže podobnosti in razlike evangeljskih poročil. V bistvu razlikujemo dve izročili: Markovo po eni ter Matejevo in Lukovo po drugi strani. Ker se evangeljska poročila razlikujejo, nas zanima, katero je bližje resnici oziroma, kaj se je sploh zgodilo? Nekaj je lahko res, toda sprašujemo se: Ali so evangelisti resnico tudi natančno zapisali, ko pa ne poročajo enako. Gre za zgodovinsko verodostojnost evangeljskih poročil, in ker pri skušnjavah ni bil nihče navzoč, nas zanima, kako so zanje zvedeli, če se jih niso sami izmislili in niso nastale v najstarejših krščanskih srenjah?¹⁹

Kako so evangelisti zvedeli za skušnjave?

Ker pri skušnjavah ni bil nihče navzoč, so evangelisti mogli zvedeti zanje samo iz Jezusovega pripovedovanja. Ali je to mogoče sklepati iz njihovih poročil?

Hudič je Jezusa skušal takó, da ga je nagovarjal, naj spremeni kamenje v kruh, se vrže s tempeljskega obzidja in ga moli. Pri drugi skušnjavi je bil celo tako zvit, da je svoje prigovarjanje podkrepil s sv. pismom, češ, ne bo se ti nič hudega zgodilo, če skočiš s tempeljskega obzidja, »ker te bodo angeli nosili na rokah, da ne boš z nogo zadel ob kamen« (prim. Ps 91, 11, 12). Jezus je skušnjavca vselej zavrnil z besedami sv. pisma (prvič z 5 Mojz 8, 3b, prim. Mt 4, 4; drugič z 5 Mojz 6, 16, prim. Mt 4, 7; tretjič z 5 Mojz 6, 13, prim. Mt 4,10). Skušnjave so po pogovorni strani podobne učenim svetopisemskim razpravam judovskih rabinov. Edina beseda v Jezusovih ustih, ki ni povzeta po sv. pismu je »poberi se satan« pri tretji skušnjavi. To je nedvomno pristna Jezusova beseda. Podobno je Jezus zavrnil Petra pri Cezareji Filipovi, ko mu je branil, da bi šel v Jeruzalem in tam trpel (prim. Mt 16, 23). Malo je verjetno, da bi bila prva Cerkev Petru rekla ‚satan'. Izraz so morali slišati apostoli iz Jezusovih ust in sijajno ponazarja razpoloženje pri Cezareji Filipovi. Peter je takrat res nastopil kot skušnjavec. Nikakor ni mogel razumeti, da bo moral Jezus veliko trpeti in nasilno umreti. Kako naj Jezus, ki je bil mogočen v besedi in dejanju, trpi? Ne, njegova slava mora rasti in z močjo, ki jo je s čudeži izpričal, premagati sovražnika. Trpeči Jezus se ni skladal z njegovim pojmovanjem Mesija, zato mu je branil, da bi trpel. Kakor je satan na začetku javnega delova-

¹⁹ A. Fridrichsen misli, da so pripovedi nastale v prvih krščanskih srenjah zato, da ne bi kristjani preveč povelečevali Jezusove čudeže in mislili, da je bil samo čudodelec, ki je z magično močjo delal čudeže. R. Bultmann pa misli skupaj z A. Fridrichsenom, da so pripovedi nastale v prvih krščanskih občinah tudi zato, da bi ljudje imeli v Jezusu vzor, kako se je treba upirati skušnjavam. Prim. I. de la Potterie, Excerpta exegetica ex Evangelio sancti Lucae, PIB, Romae 1973/74, 120.

nja hotel premotiti Jezusa, da bi bil izrabil mesijansko moč v svoj prid in s tem potrdil ljudstvo v pričakovanju političnega Mesija, tako je sedaj uporabil Petra, da bi bil Jezusa odvrnil od trpljenja. Satan bi bil rad razdril večni božji sklep, da bo Mesija s trpljenjem odrešil svet, ali bolje rečeno, hotel je preprečiti zveličanje človeštva. Kristus se je tej nameri odločno uprl, »ker je hotel biti pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2, 8). Iz Jezusovih besed, kako je zavrnil Petra, sklepamo, da je moral sam apostolom pripovedovati o hudičevih skušnjavah.²⁰ Morda je bilo prav Petrovo nasprotovanje povod za to, čeprav nekateri mislijo, da jim je to razodel, ko je govoril o svoji dolžnosti »izganjati močnejšega« (prim. Mr 3, 27).²¹ Jezus je gotovo sam apostole seznanil o svojem spopadu s satanom, saj mu je bilo veliko do tega, da so bili o vsem bolje poučeni kot množice. Apostolov ni imel zaradi družbe, ampak za to, da bodo nadaljevali njegovo delo, zato jih je večkrat na samem poučeval, kar je prej govoril množicam ali doživel sam (prim. Mr 4, 10; Mt 13, 36; Lk 11, 1).

Nastanek in značilnosti evanġeljskih poročil

Seveda si nastanka napisanih poročil ne smemo predstavljati po naše. Apostoli niso stenografirali Jezusovih besedi in ne posneli na magnetofonski trak, ampak preprosto samo zapomnili. Spomin je imel glavno vlogo pri ohranjanju in posredovanju Jezusovega nauka. Zato ni čudno, če evanġeljske pripovedi niso vedno enake. To pa še daleč ne pomeni, da si nasprotujejo ali celo dogodek, ki ga različno opisujejo, zgodovinsko ni resničen. Še več. Apostoli in drugi Jezusovi poslušalci si njegovih besed niso zapomnili samo zaradi besed, ampak zato, ker so iz njih živeli. Jezusov nauk so tako posredovali dalje, da so z njim ljudi pridobivali zanj. Prvim blagovestnikom ni šlo samo za informiranje, ampak za formiranje poslušajočih. Ko so Kristusov nauk posredovali dalje, so ga hkrati tudi razlagali. Evanġelisti niso bili samo zbiralci Jezusovih izrekov in nasvetov, kot so nekdaj učili protestanti, ampak tudi njih razlagalci.²²

Markovo poročilo je najkrajše. Obsega samo dve vrstici in še od teh ima prva (v. 12) samo uvodni značaj. Jezusov spoprijem s satanom odpravi z enim stavkom, vendar pokaže primerjava Markovega poročila z Matejevim in Lukovim, da vsebuje kljub kračini, v bistvu isto kar njuni dve. Prvi dve vrstici Matejevega poročila praktično vsebujeta celotno Markovo poročilo, edino angele omenja Matej na koncu skušnjav. Potemtakem bi lahko imeli Markovo poročilo za naslov ali uvod Matejevemu pripovedovanju ali z drugimi besedami, Matejevo pripovedovanje je podrobna razčlenitev tega, kar pove Marko z enim stavkom.²³ Mt in Lk s popisovanjem skušnjav samo razčlenujeta Mr ugotovitev »in satan ga je skušal«. Njuni poročili sta enako zgrajeni. Obsegata pet krajših enot: pripovedni uvod in zaključek uokvirjata tri prizore skušnjav, ki jih karakterizira trojni dialog med Jezu-

²⁰ Prim. R. Leconte, *La Tentation*, BTS 127 (1971) 12.12; I. de la Potterie, n. d., 124.

²¹ Npr. J. Dupont, X. Léon-Dufour, J. Jeremias; navaja I. de la Potterie, n. d., 124.

²² Prim. G. Bornkamm, *Matthäus als Interpret der Herrenworte*, navaja A. Rebić, *Das Auftreten und die Predigt Johannes des Täufers*, povzetek iz doktorske disertacije, Rim 1969, 27.

²³ Prim. Pierre Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel 1963; M.-J. Lagrange pa trdi, da ni nobenega razloga, da bi bil Mt uvod narejen po Mr predlogi; razlike so med njima celo zelo vidne; n. d., 58.

som in satanom.²⁴ Le vrstni red skušnjav navajata drugače. Mt jih razvršča po načelu stopnjevanja, **geografsko**: puščava, tempelj, visoka gora; **kaj je skušnjavec zahteval**: naj spremeni kamenje v kruh, jamči življenjsko varnost kljub drznemu skoku, razodeva pohlep po svetovnem gospodarstvu; **način izsiljevanja**: satan samo predlaga, izsiljuje, navaja vabljev nagib; **javna razsežnost skušnjav**: Jezus in satan sta sama, v templju (sredi množice), vpričo vsega sveta.²⁵ Zaradi stopnjevanega satanovega nasilja nad Jezusom se zdi, da je Mt razvrstitev skušnjav izvirna. Satan ni nazadnje skušal Jezusa v svetem mestu, kakor je razvrstil skušnjave Lk: puščava — višava — Jeruzalem, ampak na visoki gori in mu obljubil oblast nad vsem svetom. Sicer pa ima tudi Lukova razvrstitev skušnjav globlji pomen. Ni naključje, da je satan nazadnje skušal Jezusa v Jeruzalemu. Skušnjave so po Lk prepričanju uvod v Jezusovo trpljenje. Jezus pa je trpel in umrl v Jeruzalemu. V trpljenju in smrti se je posebno uveljavila satanova moč. Uporabil je zaslepljene narodne voditelje, ki so Jezusa obsodili na smrt in izročili poganom. Trpljenje je predvsem posledica »moči teme« (Lk 22, 53).

Kljub različnemu pripovedovanju je v sinoptičnih poročilih toliko stičnih točk, da ni mogoče dvomiti o resničnosti skušnjav. Vsi trije sinoptiki pravijo,

— da je Duh odvedel Jezusa v puščavo. S tem povezujejo skušnjave s krstom, čeprav je vmes minilo nekaj časa. Lk sicer vpleta med krst in skušnjave Jezusov rodovnik (3, 23—38), vendar zato nič manj zavestno ne povezuje skušnjav s krstom kot Mt in Mr. Ko zaključi rodovnik, izrečno pravi, »da se je Jezus vrnil od Jordana poln Svetega Duha« (4, 1a), s čimer vidno sega nazaj h krstni teofaniji. Edino Lk označi Duha, ki je Jezusa odvedel v puščavo, s pristavkom ‚Sveti‘ (hagios), drugače se izražata Mt in Mr, s čimer razločno pove, da je tisti Duh, ki je prišel pri krstu nad Jezusa, vodil Jezusa satanu naproti.

— Vsi pravijo, da je hudič (Mr ‚satanas‘, Mt in Lk ‚diabolos‘) skušal Jezusa. Jezusa ni skušal človek ali Bog, »kakor je v Sinajski puščavi preskušal svoje ljudstvo, da je spoznal, kaj je v njihovem srcu, ali bodo spolnjevali zapovedi ali ne« (prim. 5 Mojz 8, 2).

— Vsi soglašajo, da je hudič v puščavi skušal Jezusa. Razlagalci si niso edini, ali je besedo treba razumeti v geografskem ali teološkem smislu. Zdi se, da ima beseda v Mr pripovedi teološki, v Mt in Lk pa geografski pomen, sicer težko razumemo spremembo kraja v drugi in tretji skušnjavi.

— Vsi zatrjujejo, da je Jezus bival štirideset dni (Mt še bolj določeno ‚štirideset dni in štirideset noči‘) v puščavi, s čimer vidno namigujejo na štiridesetletno bivanje Izraela v puščavi (Mr, Lk) oziroma (Mt) štiridesetdnevno Mojzesovo zadrževanje na gori Sinaj (prim. 2 Mojz 34, 28).

Ker vsi sinoptiki enako opisujejo tvorne elemente skušnjav, sklepamo, da je vse to že bilo v predsinoptičnem izročilu. Če se več pričevalcev v temeljnih prvinah strinja, mora biti resnično, čeprav je pozneje vsak po svoje to zapisal. Zato skušnjave niso resnične samo zaradi dejanske eksistence satana, ampak tudi zaradi zgodovinske verodostojnosti evangeljskih pripovedi.

²⁴ Prim. Ernst Lohmeyer-Werner Schmauch, Das Evangelium des Matthäus,⁴ Göttingen 1967, 53; Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium I. del, Leipzig 1971, 204, 205.

RAZLAGA SKUSNJAV

Razlagal bom Mt besedilo in se sproti oziral na Mr in Lk.

v.1 Tedaj je Duh odvedel Jezusa v puščavo, da ga je hudič skušal.

Vsi trije evangelisti povezujejo skušnjave z Jezusovim krstom, čeprav iz nedoločena časovnega prislova 'tedaj' (Mr 'takoj') ni mogoče ničesar reči, kdaj po krstu ga je hudič skušal. Lk vstavlja med krst in skušnjave Jezusov rodovnik. S tem je, najbrž pod vplivom Pavlove teologije, da je Jezus novi Adam (prim. Rimlj 5, 14), izpovedal resnico, da je Jezus Adamov potomec (3, 38), vendar skušnjavam ni podlegel kakor prvi Adam. Jezusa je postavil za vzor kristjanom, kako naj po krstu premagujejo skušnjave. S povezovanjem skušnjav s krstom evangelisti učijo, da je isti Duh, ki se je razodel pri krstu, Jezusa odvedel v puščavo.²⁶ Ker je bil to božji, Jahvejev Duh, naglašajo, da je Bog sam vodil Jezusa v boj s satanom. Edino Mt izrečno pove, »da ga je Duh zato odvedel v puščavo, da bi ga tam hudič skušal« (4, 1). S krstom je Jezus sprejel nase grehe vsega človeštva. On je Jagnje, ki odjemlje grehe sveta (prim. Jan 1, 29). Uresničil bo božji načrt o odrešenju človeštva. Temu načrtu se sedaj približuje. Spopasti se bo moral »z vladarjem tega sveta« (Jan 16, 11) in pobudnikom slehernega greha na zemlji (prim. Rimlj 5, 12). To bo prvi spopad Luči s temo in v to preizkušnjo ga je postavil Oče. Preizkušal ga bo satan. Čeprav bo samo orodje v božjih rokah, bo imel zraven tudi svoje namene. Dobro ve, da je Jezus njegov najnevarnejši tekmeč in se bo z Jezusovim nastopom začelo krhati njegovo kraljestvo na zemlji in upadati »oblast, ki mu je dana« (Lk 3, 7), zato bo na vse načine poskušal Jezusa odvrniti od nameravanega načrta. Nastopal bo kot angel luči, poln sočutja do Jezusove trenutne stiske, zvito in vsiljivo. Vsa sredstva bo strnil v en namen: takoj na začetku Jezusovega delovanja zavreti, če ne celo uničiti ustanovitev božjega kraljestva na zemlji.

In kje se je to dogajalo? Evangelisti pravijo 'v puščavi'. Ker ne povedo, ali je to judejska, arabska ali sinajska puščava, se sprašujemo, če ima beseda sploh geografski pomen, čeprav meni izročilo, ki seže v VII. stoletje nazaj, da se je Jezus zadrževal v pustem in hribovitem svetu med Jeruzalemom in Jordansko dolino in ga je hudič v tretje skušal na gori Djebel Qarantal (v srednjem veku se je imenovala Qarantania), ki se vzpenja približno 500 m nad Jordansko dolino in je oddaljena 2 km od kanaanske Jerihe oziroma 4 km od današnje **Er-Rihe** (Jerihe). Mt je gotovo mislil na puščavo v geografskem pomenu, čeprav njenega imena ne pove. A. Schlatter pravi, da Matejevi sodobniki še niso romali na kraje, ki so bili posvečeni po Jezusovem delovanju in jih zato ne označuje z imeni (prim. Mt 5, 1 »ko je videl množice, je šel na g o r o . . . in učil«).²⁷

²⁵ Prim. Paul Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck—Wien—München 1963, 109.

²⁶ Drugače mislijo E. Lohmeyer, A. Meyer in R. Bultmann. Lohmeyer trdi, da skušnjav ni mogoče povezovati s krstom že zato ne, ker je imel Duh pri krstu drugačno vlogo kot pri skušnjavah; pri krstu je njegovo razodetje naznanilo novo dobo, pri skušnjavah pa ima približno tisto vlogo kot so jo imeli angeli v stari zavezi, ki nastopajo kot izvrševalci božje volje. Duh izpolni božji ukaz in odvede Jezusa v puščavo. Razlike, pravi, so tudi v slogu. Skušnjave so ritmično oblikovane, značilni so kratki stavki in ponavljanje. R. Bultmann in A. Meyer pa menita, da so poročila o skušnjavah mitološkega porekla, zato jih ni mogoče povezovati z Jezusovim krstom. Prim. André Feuillet, *Les Recits de la Tentation*, Institut catholique de Paris, 79—82.

²⁷ Prim. A. Schlatter, n. d., 97.

Stari narodi, tudi Hebrejci, so mislili, da se v puščavi zadržujejo demoni. Takó mislijo še danes arabski beduini. Demone pa so si predstavljali kot pošasti ali zveri. Morda prav to misli Mr, ko pravi, »da je živel med zvermi« (1, 13b). S tem je bolj s sliko kot z govoricó povedal, v kakšni življenjski nevarnosti je živel Jezus. Vendar je to ljudsko pojmovanje puščave; kaj pa so evangelisti v resnici s tem mislili, pa zvemo, če upoštevamo svetopisemsko pojmovanje puščave.

V stari zavezi ima puščava dvojni pomen. Pomena si navidezno nasprotujeta, v resnici pa v globini ujemata. Najprej je to osamljena, pusta pokrajina — pustinja (prim. 5 Mojz 1, 19; 32, 10; Ezek 6, 14), kjer so se, po prepričanju starozaveznega človeka, zadrževali demoni in krvoločne zveri (prim. Iz 13, 21; 14, 23; Tob 8, 13; Hebr 11, 38). Zaradi osamljenosti in stalne življenjske nevarnosti pomeni puščava kraj, pa tudi čas preizkušnje. Človek je živel brez upa na pomoč in v stalnem spopadu z resničnimi in umišljenimi (strahovi) sovražnimi silami. Prav ta nevarnost pa ga je močno približala k Bogu, zato je puščava tudi kraj (ali čas), kjer je človek, daleč od svetnega hrupa in zapeljevanja, laže našel stik z Bogom. V puščavi se je izraelsko ljudstvo iz posvetnega naroda prerodilo v božje ljudstvo. Nikdar ni bila vera bolj čista in zvestoba večja kot ravno na poti skozi puščavo v Obljubljeno deželo. Kadar je Izrael v veri omahoval, so mu preroki prav to obdobje priklicali v spomin: »Spominjam se ljubezni tvoje mladosti, tvoje zaročne ljubezni, ko si mi sledil v puščavi, v deželi brez setve« (Jer 2, 2). Zato je puščava mnogo več kot geografski pojem.²⁸ Puščava ima tudi teološki pomen. Če pravi Mr, »da je Jezus živel med zvermi« v resnici trdi, da se je uresničila Izaijeva prerokba. Mesijanska doba bo nastopila, »ko bo volk prebival z jagnjetom, panter bo ležal s kozličem; tele, lev in ovca bodo skupaj; majhen deček jih bo gonil« (Iz 11, 6). Takó je bilo pred grehom v raj. Adam je živel v prijateljstvu z zvermi. Judovsko izročilo pravi, da so mu angeli pekli meso in natakali vino. Zveri so postale krvoločne šele po njegovem grehu.²⁹ Kristus je novi Adam. Obnovil bo tisto stanje v katerem je živel Adam pred grehom. Najhujši božji sovražniki bodo kakor jagnje, ker bo Jezus odvil njihove grehe. Z njimi bo živel v miru, kakor da bi živel sredi ukročenih zveri. Mr podoba naznanja mesijsko dobo.

Tudi Lk ne misli drugače, čeprav utegne slovenski prevod koga zavesti, češ, saj gre očitno za geografsko predstavo puščave, ker pravi: »Duh ga je vodil po puščavi« (4, 1b). Stavek je narejen dobesedno po Vg »ducebatur in Spiritu in desertum«; Vg pa je tako izrazila Lk misel pod Mt in Mr vplivom. V resnici pa pravi Lk: »Osamljeno je živel v Duhu (kai égeto en tō pneúmati en tē erémo³⁰), to se pravi: živel je sam (v samoti) in »bil poln Svetega Duha« (4, 1a), ki je njegovi notranjosti povzročal močno gibanje, to je trdno odločnost, da se spopade s satanom in ostane zvest Očetu. V moči Duha »si je nabiral moči« za nadčloveško delo, ki je bilo pred njim. Njegovo soočenje s satanom ni bil navadni človeški dvoboj, ampak boj med Bogom in satanom.

Kje se je Jezus pripravil na spopad s satanom, če puščave ni treba razumeti v krajevnem pomenu? Gotovo v samoti. Ali je bila ta samota pu-

²⁸ Prim. A. Feuillet, n. d., 84.

²⁹ Prim. Eduard Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, 47.

ščava, vrt ali soba, kajti »kadar moliš, pojdi v svojo sobo, zapri vrata in moli k svojemu Očetu na skrivnem«, (Mt 6, 6) velja tudi za Jezusovo pripravo na spopad s satanom. Puščava pomeni v jeziku evangelistov, da je bil Jezus zares preskušán, kakor je Bog preskušil Izrael v puščavi (5 Mojz 8, 2), da se je nanje pripravljál z intimnim pogovarjanjem z Očetom in da jih je uspešno zavrnil. Prav zato, ker skušnjavam ni podlegel, se je začela mesijanska doba, ki jo simbolično slika Mr.

v. 2 In ko se je štirideset dni in štirideset noči postil, je bil potem lačen.

Samo Mt pravi, da se je Jezus postil in samo on dostavljal k izrazu štirideset dni še »štirideset noči«. Nekateri mislijo, da je bila oznaka »štirideset noči« že v viru, iz katerega so črpali evangelisti, pa sta jo Mr in Lk kot odvišno črtala; drugi pa menijo, da oznake ni bilo v viru in jo je Mt samostojno dostavil in s tem prilagodil svoje poročilo Mojzesovemu bivanju na gori Sinaj, »ko je bil štirideset dni in štirideset noči pri Gospodu; kruha ni jedel in vode ni pil« (2 Mojz 34, 28).³¹ Morda pa je dostavek »štirideset noči« pridejal zato, da je krepkeje naglasil intenzivnost Jezusovega posta. Postiti se je bilo treba samo podnevi. Tako se postijo še danes muslimani na ramadán. Podnevi ne jedo, ne pijejo in kadijo; ponoči pa se lahko obilno nasitijo. Jezusov post je bil strožji. Postil se je tudi ponoči.

Vendar se Jezus ni postil zaradi askeze, še manj zaradi pokore. Post je imel v tistem času značaj priprave. S postom so se pripravljali na srečanje z Bogom, na odrešitveni dogodek. Tudi Jezus se je pripravljál na usodni trenutek. Njegov spopad s satanom je bil zveličavni dogodek. »Ta rod pa se ne dá izgnati drugače ko z molitvijo in postom« (Mt 17, 21). In kakor Mojzes zaradi videnj na gori ni čutil potrebe po hrani, tako tudi Jezus zaradi intenzivnega pogovarjanja z Očetom ni čutil lakote. Duhovna hrana je nadomestila telesno kot pravi apokrifna Abrahamova Apokalipsa za štiridesetdnevni Abrahamov post: »Nisem jedel kruha in ne pil vode. Moja hrana je bila takrat gledanje angela, ki je bil pri meni in njegova govorica je bila moja pijača« (21, 1).³² Tako je tudi Jezus zdržal brez jedi in pijače. Lk izrečno pravi: »tiste dni ni nič jedel« (4, 2). Seveda Mt pripovedovanja ne smemo razumeti tako, da se je pogovarjal toliko časa z Očetom, dokler ga lakota in žeja nista premagala, ampak je vnaprej določil trajanje razgovora z Očetom in zdržal do konca, kljub lakoti in žeji. Tudi lakota se ni pojavila šele po preteku štirideset dni, ampak je bil lačen že prej, vendar je, zaradi intenzivne molitve in odločne volje zdržati do konca, lakoto začutil šele na koncu. S tem je Mt svojevrstno povedal, da je bil Jezus tudi človek.

v. 3 In pristopil je skušnjavec ter mu rekel: »Ako si božji Sin, reci, naj bodo ti kamni kruh«.

Mt pravi, da je skušnjavec pristopil po izteku štiridesetdnevnega bivanja v puščavi; Mr in Lk pa, da ga je ves čas skušal. To izrazita z glagolsko obliko, ki izraža nepretrgano trajanje dejanja v preteklosti (Mr tessarákonta heméras pelradzómenos). Skušnjave niso bile »finale« Jezusovega bivanja

³⁰ Ignace de la Potterie prevaja: »Ducebatur in Spiritu in deserto«, prim. n. d., 116.

³¹ Prim. I. de la Potterie, n. d., 106.

³² Prim. E. Lohmeyer, n. d., 55.

v puščavi, ampak je satan stalno skušal Jezusa. Mt pripovedovanje uskladimo z Mr in Lk takó, da je hudič ves čas skušal Jezusa, vendar na koncu zelo izrazito, odločilno. Tudi med molitvijo in postom ga je skušal, saj tudi verni ljudje često tožijo, da se jim največ pomislekov zoper vero in Boga vsiljuje ravno med molitvijo ali sv. mašo! Hkrati pa pravi Mr, »da so mu angeli stregli« (1, 13 b). Tudi to izrazi z glagolsko obliko, ki izraža trajanje dejanja v preteklosti (impf. diǵkónun). Glagol diakonéō pomeni streči pri mizi. Ker angeli Jezusu niso stregli, kakor strežemo gostom pri mizi, zato pomeni diǵkónun, da so mu stregli z duhovno hrano. Jezus se je ves čas bivanja v puščavi krepil z duhovno, angelsko hrano. Duhovna hrana mu je nadomeščala telesno. Končno pa človek ne živi samo od kruha (Mt 4, 4). Človek je duhovno in telesno bitje, in če v nekaterih telesnost povsem prevpije duhovnost, zakaj ne bi mogla kdaj duhovnost telesnost. Spokorniki in asketi so dokazali, da je v veliki meri to mogoče. Pri somatologiji so nam vedeli povedati, da človek lahko zdrži brez hrane do petdeset dni, brez vode pet, brez kisika pa samo do pet minut. Če je naravno to mogoče, je bilo pri Jezusu toliko bolj, ker je bil Bog. Nadnaravnega vidika ne smemo nikdar prezreti, četudi gre za čisto človeške zmožnosti.

Hudičevo vprašanje, »če si božji Sin«, moremo izraziti tudi trdilno: »Ker si božji Sin, reci, naj bodo ti kamni kruh«. ³³ Vprašanje tesno povezuje skušnjave s krstom. Pri krstu se je začul glas iz nebes: »Ti si moj ljubljeni Sin« (Mr 1, 11). Tu je satan zvedel za Kristusovo božanstvo, zato vsi evangelisti povezujejo oba dogodka v nerazdružljivo enoto. Morda je satan vedel za Kristusov izvor že prej, ker pa je njegovo znanje omejeno, le ni doumel daljnosežnosti Jezusovega božanstva. S skušnjavami hoče priti na čisto, kdo je Jezus. Če se je satanov nagovor glasil: »Ker si božji Sin...«, pomeni, da je vedel za Jezusovo poslanstvo. Vedel je, da je Jezus od Boga prejel nalogo odrešiti svet. Prav takó je tudi vedel, da bo z močjo, ki jo ima, lahko to dosegel, zato ni imel namena Jezusa odvracati od posta in pregovoriti, naj naredi čudež, da bi sebe prepričal, da je res Mesija, ampak je hotel odvrniti Jezusa od njegovega poslanstva. Jezus naj bi izrabil božansko moč v svoj prid in s tem pokazal nezaupanje do Očeta. In ko ga je silil, naj skoči s tempeljskega obzidja, bi ga bil rad pripravil, da bi bil odrekel pokorščino Očetu, kajti Bog sam varuje pravičnega, Jezus pa naj bi varstvo izsilil. Ko bi bil odrekel pokorščino, bi bil zavrgel tudi mesijansko poslanstvo in satan bi bil uspel. In če bi bil padel predenj ter ga molil, bi bil pokazal, da ljubi njega bolj kot Očeta.

Vse tri skušnjave imajo isti namen: Jezusa odvrniti od Očeta. Če ne more spremeniti kamenja v kruh, ne bo mogel spreobračati kamnitih src k Očetu, če ne upa skočiti s tempeljskega obzidja, potem ne sme upati proti upanju, če ne pade predenj, ne bo osvojil vsa kraljestva sveta. Naloga, ki mu jo daje Oče, je pretežka. Nezaupanje naj bi izzvalo nepokorščino, oboje pa oledenelo sinovsko ljubezen do Očeta. S skušnjavami je

³³ εἰ pomeni: če, ako; včasih pa tudi ‚ker‘. Če εἰ prevedemo s ‚ker‘, potem se pripovedi o skušnjavah vsebinsko dobro ujemajo s krstom, kjer je glas iz nebes jasno dejal: »Ti si moj ljubljeni Sin!« (Mr 1, 11).

bilo treba pohiteti, kajti z Jezusovim nastopom v javnosti se je začelo ustanavljati božje kraljestvo na zemlji. Če krst res pomeni novo stvarjenje, potem je povsem naravno, da je satan prišel, kot nekoč pri stvarjenju v raju, s tem namenom, da bi uničil božje delo.

v. 4 On je odgovoril: »Pisano je: 'Naj človek ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki izhaja iz božjih ust'.«

Jezus je satanu odgovoril tako, kot je Mojzes govoril ljudstvu, ko je zahtevalo od njega hrano (prim. 5 Mojz 8, 3). Ljudje so jedli mano, ker jo jim je naklonila božja stvariteljna beseda. S tem je hotel v ljudeh prebuditi vero v božjo moč in jih utrditi v zaupanju v Boga.

Jezus je novi Mojzes (prim. 5 Mojz 18, 15). Kakor godrnjanje in upiranje Izraelcev v puščavi ni zlomilo Mojzesove vere in zaupanja v Boga, tako tudi skušnjave niso zlomile Kristusovega zaupanja v Očeta. Ob preizkušnjah v puščavi se je Mojzesova veličina še posebej pokazala. Njegovo vedenje je bilo duhovna hrana Izraelcem. Takó tudi sedaj. Če Jezus ne bi bil skušan, bi bila ostala krstna teofanija samo slovesen razglas, da je božji Sin. V čem pa je njegovo božje sinovstvo, pa se je prepričljivo razodelo v skušnjavah. Njegovo vedenje in odgovori satanu razodevajo naravo božjega sinovstva. Ta se kaže v neomajnem zaupanju, ljubezni in pokorščini Očetu. Jezus ni iskal svoje časti. Že pri skušnjavah je pokazal trdno odločenost, »da izpolni voljo tistega, ki ga je poslal in tako dovrši njegovo delo« (Jan 4, 34).

Tudi z nami je tako. Kaj je resnično velikega v človeku, se pokaže v skušnjavah in trpljenju.

v. 5 Potem ga hudič vzame s seboj v sveto mesto in ga postavi vrh templja ter mu reče: »Ako si božji Sin, vrzi se dol, zakaj pisano je: 'Svojim angelom bo zate zapovedal, in na rokah te bodo nosili, da z nogo ne zadeneš ob kamen'.«

Julius Schniewind naglaša, da že sprememba kraja spričuje, da se je vse res dogajalo v prostoru in času in zato zgolj z ekstazo ali videnjem nič ne razložimo.³⁴ Vendar Mt ne naglaša moč, s katero je satan 'vzel' Jezusa v sveto mesto, ampak po svoje izraža silno resnost notranje skušnjave. 'Sveto mesto' je že od devtero Izaija dalje ustaljen izraz za Jeruzalem (prim. Iz 48, 2; 52, 1). Lk pa naravnost pravi, »da ga je peljal v Jeruzalem« (4, 9). Po splošnem pričakovanju Judov naj bi se Mesija razodel na strehi svetišča (Pesiq rabba 36, 162 a).

Satan je sedaj postal že skoraj napadalen. Skušnjavi podtika verski pomen in jo utemeljuje z navedkom iz sv. pisma (Ps 91, 11.12). Psalmist opeva božjo (Jahvejevo) previdnost, ki je vernim kakor močna trdnjava. Splošni pomen psalma je satan popačil in Jezusu zagotavljal, da Bog le Mesiju objublja izjemno varstvo. Jezus naj bi Boga prisilil, da se na njem dobesedno uresniči psalmistovo zagotovilo. Če mu je v duhu približal vrh templja (pinna templi — pinnaculum), je bila skušnjava zares huda. Pinnaculum se je imenoval jugovzhodni rob tempeljskega obzidja, ki se je

dvigalo nad globoko strugo hudournika Cedrona. Pod robom je zijal nad 45 m globok prepad. Jožef Flavij pravi, da se je zaradi višine marsikomu zavrtele v glavi (Starožitnosti XV, 11, 5).

Jezus skušnjavca ni ubogal. Zavrnil ga je z besedami: »Pisano je tudi: 'Ne skušaj Gospoda, svojega Boga'« (v. 7). Psalmistovim besedam, ki jih je navajal satan, je dodal teološko razlago: prav je, da človek zaupa v Boga, vendar božje pomoči ne sme zlorabljeni za svojo osebno slavo. Skušnjava sama v sebi ni bila slaba, slab je bil njen namen, namreč prisiliti Boga, naj se po človeškem hotenju ravna. Človek naj bi ukazoval Bogu in ne Bog človeku.

v. 8 Zopet ga hudič vzame s seboj na zelo visoko goro, mu pokaže vsa kraljestva sveta in njihovo slavo in mu reče: »Vse to ti dam, če (predme) padeš in se mi pokloniš.«

Satan sedaj ne misli več religiozno, ampak izrazito posvetno. Jezusa hoče dokončno odvrniti, da bi služil Bogu, ampak njemu. V Lk inačici je njegovo dokazovanje še bolj prepričljivo, ko pravi: »Meni je izročena oblast in jo dam, komur hočem« (4, 6). Satanove besede niso laž. On je res »vladar svetega sveta« (prim. Jan 16, 11; 2 Kor 4, 4), toda njegova oblast ni absolutna, ampak relativna. Oblast je dobil po padcu prvega človeka. Satanova izjava ne pomeni, da bi bila sleherna oblast na svetu satanistična, ampak da je vzpostavil na tem svetu kraljestvo, nad katerim pa, odkar se je začelo širiti božje kraljestvo na zemlji, visi moreča negotovost.

Tudi tokrat skušnjave ni treba lokalizirati. Gore, s katere bi se videla vsa kraljestva sveta, praktično ni. Lk pa tako pravi, »da ga je popeljal na višavo« (4, 5), kar sploh ni mogoče razumeti v geografskem smislu. Tudi mu je »v trenutku (en stigmĕ hrónu — ‚in ictu temporis‘) pokazal vsa kraljestva. Mišljeno je notranje, imaginarno ali ekstatično videnje, ki ga je satan približal Kristusovi duši.³⁵

V skušnjavi se vidno kaže judovski politični mesijanizem. Pretežni del Judov v Kristusovem času je pričakoval takšnega Mesija, ki bo obnovil nekdanjo politično moč in slavo Izraela. Ne bo jih samo rešil tuje nadoblasti, ampak bo celo razširil moč Izraela prek njegovih mej. Jezus je prav zato razočaral posvetno orientirane rojake, ker ni maral postati kralj (prim. Jan 6, 15). On je za to prišel na svet, »da bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1, 21). Njegovo poslanstvo je izrazito duhovnega značaja. Človeštvo je rešil duhovnega suženjstva. Ker je duh srčika življenja, ni vseeno, kdo gospoduje človeškemu duhu, Bog ali satan. Jezus se je spopadel s satanom na področju, ki se ne vidi, to je v človekovem notranjem bojevanju za Boga ali proti njemu. Srečal se je z njim pri porajanju skušnjav in greha. Satan seje v človeka, ki omahuje v veri, dvom in nezaupanje v Boga. Notranje zbezanega človeka nato spelje od Boga. Treba se mu je takoj »ustaviti, trdno v veri« (1 Pet 5, 9). Kristus ga je odločno zavrnil: »Poberi se!« Svoj ukaz je podkrepil s svetopisemskim svarilom, naj človek ne časti »drugih bogov razen 'Gospoda, svojega Boga'« (5 Mojz 6, 13).

Značilno je, da je Jezus vse trikrat skušnjavca zavrnil z besedami sv. pisma. Božja beseda je »meč Duha« (Ef 6, 17), in ker je satan duhovno bitje, ga je mogoče premagati samo z duhovnim orožjem! Kristus je satana premagal, toda njegova moč ni popolnoma omejena. »Zmotno bi bilo misliti, da odrešenje doseglo že vse svoje učinke in da se ni treba postavljati v boj zoper tistega, o katerem govorijo skupaj z novo zavezo učitelji duhovnega življenja.«³⁶

Kakšne koristi pa imamo, če je Kristus satana premagal, pa on še vedno »hodi okrog kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pet 5, 8)? Zelo velike! Pred Kristusovo zmago je bil satan popoln gospodar, po njej pa se kristjan s Kristusovo milostjo lahko z njim bojuje in zmaga. Kristus je močnejši kot satan. Kdor se Kristusa tesno oklene, »pri njem satan ne more nič« (prim. Jan 14, 30). To pa je tudi najvažnejše novozavežno sporočilo o Kristusovi moči in satanovi nemoči!

Povzetek

HUDI DUH SKUŠA JEZUSA

Francè Rozman

Če izkustvena znanost ne more dokazati nadnaravnih danosti, jih tudi zanikati ne sme. Nadnaravne danosti poznamo samo iz razodetja, le učinke njihovega delovanja zaznavamo v svetu. Razprava pokaže, »da je mogoče tudi po sodobnem pojmovanju sveta verovati v obstoj duhovnih stvarnih ali osebnih moči; njihov obstoj celo veliko pripomore k boljšemu razumevanju sveta in zgodovine« (Rudolf Schnackenburg). Zla v svetu ni mogoče razložiti brez obstoja osebnega razumnega bitja, ki ima sicer omejeno moč, vendar z njo, prefinjeno ali nasilno, dosega svoj namen. Kakor je v Kristusu razodetje doseglo višek, takó je tudi Kristus najbolje razkril hotenja »boga tega sveta« (2 Kor 4, 4) in obenem pokazal, da ga je mogoče premagati samo v povezanosti z Bogom.

Raznolikost evangelijskih pripovedi ne zmanjšuje zgodovinske vrednosti dogodka. Kljub razlikam je v njih toliko skupnega, da je dogodek v jedru resničen, čeprav ga vsak evangelist izraža po svoje. Evangelisti niso bili le zbiralci in zapisovalci ustnega izročila, ampak so vse tako zapisali, da so z napisanim tudi učili in ljudi pridobivali za Kristusa. Prek evangelijskih pripovedi se je mogoče srečati z Bogom.

Čeprav so v zgodovini različno razlagali hudičeve skušnjave (apologetično, parenetično), smo danes prepričani, da imajo skušnjave izrazito mesijanski pomen. To niso skušnjave, s katerimi se mora spopadati vsak človek (prim. 1 Jan 2, 16), ampak so bile mogoče samo pri Mesiju. Evangelisti predstavijo Jezusa v dvoboju s satanom. Ta dvoboj se začel v puščavi in konča s smrtjo na križu. V puščavi se je Jezus, Adamov potomec (Lk 3, 38), srečal s skušnjavcem, ki ga je hotel odvrniti od božjega načrta zveličanja človeškega rodu. Jezus ga je odločno zavrnil, čeprav še ne dokončno premagal. Satan je poskušal dalje. Deloval je v farizejih in narodnih voditeljih (prim. Jan 13,2) in končno prek njih dosegel Jezusovo smrt, toda prav v tem trenutku ga je Jezus dokončno premagal, ker je s smrtjo »vse priregnul k sebi« (Jan 12, 32). Zato se je v povezanosti z Jezusom mogoče upreti in premagati »vladarja tega sveta« (Jan 16, 11).

Zusammenfassung

DIE VERSUCHUNGEN JESU

Francè Rozman

Wenn die Experimentalwissenschaft keine übernatürliche Gegebenheiten bezeugen kann, so darf sie diese auch nicht verneinen. Übernatürliche Gegebenheiten sind uns nur durch die Offenbarung zugänglich. Die Wirkungen ihrer Tätigkeit sind aber auch in der Welt vernehmbar. Der Aufsatz zeigt an, dass auch bei heutiger Weltanschauung der Glaube an das Bestehen der Geisteswesen möglich ist; deren Bestehen ermöglicht sogar ein besseres Verständnis der Welt und der Geschichte. Das Übel in der Welt ist ohne das Bestehen eines persönlichen geistigen Wesens unerklärlich; dieses Wesen besitzt zwar eine begrenzte Macht, mit welcher es doch auf raffinierte und tyrannische Weise seine Ziele erfolgt. Da in Christus die Offenbarung zum Höhepunkt gelangt ist, war von ihm auch am meisten der Plan des »gottes dieser Welt« (2 Cor 4, 4) entlarvt und zugleich gezeigt, dass er in Verbindung mit Gott besiegt ist.

Durch die Unterschiedlichkeit der evangelischen Erzählungen ist der geschichtliche Wert der Geschehnisse nicht vermindert. Trotz der Unterschiede gibt es soviel gemeinsames, dass die Geschichten im Wesentlichen wirklich und wahr sind, obgleich von jedem Evangelisten auf seine Weise erzählt werden. Die Evangelisten waren nicht nur Männer, die die mündliche Überlieferung sammelten und aufgeschrieben haben; sie haben alles auch so aufgeschrieben, dass sie damit die Leute belehrten und für Christus gewannen. Mittels der evangelischen Erzählungen kann man Gott begegnen.

Obgleich in der Geschichte die Teufelsversuchungen auf verschiedene Weisen erklärt waren (apologetisch, parenetisch), sind wir doch der Überzeugung, dass sie ausdrücklich messianische Bedeutung haben. Es geht nicht um Versuchungen, mit welchen jeder Mensch zu tun hat (cfr. j. Joh. 2, 14), sondern für solche, die nur bei Messias möglich waren. Die Evangelisten stellen uns Jesus im Zweikampf mit Satan vor. Dieser Zweikampf beginnt in der Wüste und endet am Kreuze. In der Wüste ist Jesus, Adams Nachkomme, mit dem Versucher begegnet, der ihn vom göttlichen Heilsplan für die Erlösung des Menschengeschlechtes abwenden wollte. Von Jesus war er energisch zurückgewiesen, obgleich noch nicht endgültig überwunden. Satan versuchte weiter. Er wirkte durch die Pharisäer und Führer des Volkes (cfr. Joh. 13, 2), durch welche er auch Jesu Tod erwirkte. Doch eben in diesem Augenblick war er von Jesus endgültig überwunden, weil er mit dem Tode alles an sich angezogen hat (Joh 12, 32). Darum ist es in Verbindung mit Jesus möglich »dem Herrscher dieser Welt« (Joh. 16, 11) Widerstand zu leisten und ihn zu besiegen.

Literatura

Cerkveni dokument KRŠČANSKA VERA IN DEMONOLOGIJA, BV 3 (1975) 309—326.

BONNARD P., L'Évangile selon Saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 41—46.

DUFOUR X. L., Rječnik biblijske teologije. Kršćanska sadašnjost. Zagreb 1969, Sotona, stolpci 1225—1228.

FEUILLET A., Les Recits de la Tentation, Saint Marc (1, 12. 13), Institut catholique de Paris (letnica ni označena), 79—96.

GAROFALO S., Gesu' Esorcista, JESUS 7 (1975) 208/209.

GAECHTER P., Das Matthäus Evangelium, Innsbruck-Wien-München 1963, 108—119.

HAAG H., Abschied vom Teufel. Benziger Verlag, Einsiedeln 1973.

- HUCK A., LIETZMANN H., Synopse der drei ersten Evangelien¹⁰, Tübingen 1950.
- LAGRANGE M. -J., Évangile selon Saint Matthieu³, Paris 1927, 58—66.
- LECONTE R., La Tentation, Bible et Terre Sainte 127 (1971), 10—17.
- LOHMEYER E., Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 26—28.
- LOHMEYER E., SCHMAUCH W., Das Evangelium des Matthäus⁴, Göttingen 1967, 52—62.
- de la POTTERIE I., Excerpta exegetica ex Evangelio sancti Lucae², PIB, Romae 1973/74, 103—124.
- REBIC A. Razprava o hudiču, BS 4 (1973) 493—498.
- SCHLATTER A., Der Evangelist Matthäus⁶, Stuttgart 1963, 95—112.
- SCHNACKENBURG R., Das Evangelium nach Markus I. del, Düsseldorf 1966, 27—31.
- SCHNACKENBURG R., Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern, Theol. Quartalschrift 132 (1952) 297—326.
- SCHNIEWIND J., Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt. Göttingen 1968, 28—33.
- SCHÜRMAN H., Das Lukasevangelium I. del, Leipzig 1971, 204—220.
- SCHWEIZER E., Il Vangelo secondo Marco, Brescia 1971, 46—48.
- TRILLING W., Das Evangelium nach Matthäus I. del⁴, Düsseldorf 1970, 66—72.
- Un duello senza tregua, JESUS 7 (1975) 198—207.

DOKUMENTI

POMEMBNOST NOVOZAVEZANIH NRAVNIH NORM ZA KRŠČANSKO ŽIVLJENJE

(Besedilo prof. H. Schürmanna. Uvod msgr Ph. Delhaye)

UVOD

1. Okvir raziskovanja

Danes neredko slišimo trditev, da imamo tri vrste morale. Čim bolj pa prehajamo od privajenega k obnovi iz virov in vse postavljamo pod vprašaj, tem bolj opazimo, kako vse morale nimajo veliko različne izbire, ko hočejo posamezniku pomagati do zdravega življenjskega načrta in družbi dati nekaj pravil za mirno sožitje ali sodelovanje. Človeka ima, da bi možne etične temelje povezal v tri besede: Bog, človek, družba.

Država ali družba bosta dala prednost skupini in bosta njej v korist zahtevali žrtev. Volja močnega voditelja, privilegirane oligarhije ali pa obratno, »tovariška republika«, bodo odločali, kaj mora človek delati in česa ne sme.

Človek je temelj in kriterij druge vrste morale, kot to vidimo pri Kantu in že pri Aristotelu ter stoikih. Temelj te etike predstavlja poznanje človeške narave. Človek namreč pride do svojega dostojanstva in doseže srečo, če dela v tistem smislu, ki ga zahteva narava (ki je seveda pri nekaterih Bog, pri drugih pa božja stvar).

Nravnost teološke vrste naglašja odnos (odvisnosti, ustvarjenosti, zveličanja) med človekom in Bogom v neki pogodbi ali zavezi, ki v svojem vrhu obsega razodetje in milost. V vseh verskih moralah imamo svete knjige. Te imajo vpliv na življenje; v njih je namreč prikazana zgodovina rešenja, ki se razodeva v dejstvih in besedah, od katerih nekatere zahtevajo razumsko vero v dogmo, druge pa življenje v skladu s to vero in s pravili, ki so v njej. V tem duhu se krščanska morala imenuje »postava vere« (Rimlj 3, 28).

MTK¹ je v svojem prvem petletju (1969—1974) očitno dajala prednost temu pogledu na moralo; zato se je lotila raziskovanja »o kriterijih krščanskega moralnega spoznanja«. To je zahtevalo hkrati raziskavo o metodologiji in kriteriologiji morale. Abstraktno gledano sta ti dve vprašanji različni. Vprašanje »kako se razlikuje nravno dobro od nravno slabega« namreč ni isto kot iskanje avtoritete, h kateri naj se zatečemo, da bi dobili te kriterije.

¹ Tu ne bomo ponavljali tistega, kar smo povedali o delu MTK, ko smo predstavili »Devet tez za krščansko moralo« g. H. Ursa v. Balthasarja. Naj dodamo le to, da lahko dobite nemško besedilo teh »Devet tez...« in Schürmanovega poročila, ki ga tukaj objavljamo, v brošuri, ki je pravkar izšla v Johannes-Verlag, Einsiedeln: J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral.

Dejansko je pa skoraj nemogoče ločiti ti dve vrsti raziskovanja, bodisi zaradi nepočakanosti nespecialistov, ki bi radi čimprej prišli do praktičnih zaključkov, bodisi zaradi skrupuloznosti specialistov, ki se boje, da ne bi delali sile svetopisemskim besedilom, če bi jih na silo hoteli zvesti na naše umske kategorije.

Podkomisija, ki je delala od 1969 do 1974, je imela srečo, da je štela med svoje člane dva vrhunski eksegeta: p. Feuilleta P. S. S., enega najodličnejših profesorjev pariške teološke fakultete, in profesorja M. Schürmanna, profesorja erfurtskega pokrajinskega semenišča (DRN). Oba sta zbrala obširno dokumentacijo; njeno pomembnost in vpliv je lahko videl učeni svet v raznih revijah.

Hkrati so skupine strokovnjakov razširile raziskovanje na druga področja in druge vidike vprašanja. Naj omenimo le skupino, ki jo je vodil p. Gilbert, ki nam bo v kratkem dal knjigo o vrednosti krščanske morale v stari zavezi, in drugo, ki jo je vodil Msgr Descamps, ki je že v petdesetih letih skušal izluščiti nravna pravila pri sinoptikih.²

2. Pomen Schürmannovega dokumenta

Drugo obdobje dela se začinja z drugim petletjem, poleti 1974. Zaradi slabega zdravstvenega stanja je p. Feuillet izrazil željo, da ne bi bil več imenovan v komisijo. G. Schürmann je ostal sam, toda s kakšno delovno silo in smislom za sintezo!³ Podal je močno opaženo poročilo na XII. kongresu poljskih biblicistov, ki so ga imeli septembra v Wrocławu.⁴ Z druge strani je g. Schürmann zelo od blizu spremljal razvoj idej o tem, kako bi zvedli svetopisemska nravna pravila v nadgradnjo določene dobe in določene okolja. Prav posebno dobro pozna pavlinske spise. Prav ti pavlinski spisi pa — kot so to izkusili vsi tisti, ki so se spustili na tvegano pot moralne teologije na podlagi svetopisemskih virov — imajo vse polno moralnih spodbud, zdaj splošnih in zdaj spet podrobnih smernic. Pavel rešuje primere vesti in podaja načela za tako reševanje primerov. Rad navaja seznam moralnih dejanj (sadovi Duha v Gal 5; praktična navodila o ljubezni v 1 Kor 13). Kdor hoče govoriti točno, se mora, sicer ne izključno, pač pa pred vsem drugim obrniti nanj. Njemu je treba predložiti vprašanja, ki o njih zdaj razpravljajo. Velika edinstvo novozavezne morale dopušča, da uporabimo tak poenostavljeni pedagoški postopek (n. 2 Schürmannovega poročila).

Če hočemo torej s koristjo razumeti Schürmannovo besedilo in biti do njega pravični, moramo upoštevati vpliv nekaterih »redukcijških« literarnih postopkov. Pri tem besedilu moramo imeti pred seboj popolnejše wrocław-

² Očetje dominikanci iz Sarthe so 1. 1950 pod vodstvom Jacquesa Leclercqa priredili razgovor, ki je bil 1. 1954 objavljen pri Castermanu: *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, coll. «Cahiers d'actualité religieuse». Mgr Albert Descamps, tedaj profesor louvainske univerze, tam obravnava »la Morale des synoptiques«, str. 27—46. Mgr Descamps je objavil tudi vrsto člankov o istem predmetu v *Revue diocésaine de Tournai*.

³ Prof. Heinz Schürmann je rojen v Bochumu (Nemčija) 18. 1. 1913. V duhovnika je bil posvečen 1. 1938. Njegove študije in raziskovanja so ga privedla do doktorata v teologiji v Münstru. Tam je 1. 1952 dosegel tudi habilitacijo v novozavezni eksegezi. Takoj naslednje leto je začel poučevati novozavezno eksegezo v erfurtskem pokrajinskem semenišču, DRN.

⁴ Popolno besedilo tega poročila je bilo objavljeno na Poljskem in v *Gregorianum* 1975, str. 237—271: *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit*.

sko besedilo; pozabiti tudi ne smemo del g. Feuilleta ali strokovnjakov, ki so jih upoštevali — seveda v različnem obsegu, kakor so pač tudi različno sodelovali pri tem delu — avtor, podkomisija za moralo in komisija sama. Drži, da je MTK enemu svojih zaupala nalogo, da dá obliko prvemu zaključku; z veliko večino ga je tudi potrdila in ga naprosila, naj svoje delo objavi.

Do »redukcije« je prišlo tudi pri predmetu raziskovanja. Stara zaveza vedno izziva pozornost moralista in krščanskega vernika. Postavlja pa čisto svoje probleme; zraven pa so njene bistvene vrednote povzete v novi zavezi (n. 2, 11 a). Med pisci krščanske biblije se je izkazal posebno pomembnega Pavel, kot smo za avtorjem že pravkar omenili (n. 3). Čeprav Pavel Kristusa ni poznal »po mesu«, je prejel naročilo, naj oznanja njegovo vero in moralo. Natančno razlikuje med Gospodovimi naročili in tistimi, ki jih sam daje (n. 3). Po njem se današnji bralec približa virom razodetja, ko sodeluje s Cerkvijo vseh časov, zlasti pa s tisto, ki je v svoji sredi imela še tiste, ki so ohranili v spominu Gospodove besede, ki so jih prejeli iz njegovih ust ali pa so se hitro izkristalizirale v prvotnih katehezah. Te apostole, te apostolske može (BR 18) je izbral Duh (n. 3).

Bodimo pozorni posebno na besedilo v n. 7 in 12. To zadnje, ki je zaključek, govori »o zahtevah in opominih... ki hočejo biti brezpogojno obvezni in presegajo zgodovinsko različnost«. N. 7 podaja v sintezi različne razloge, zakaj so te krščanske zahteve stalne: a) »Jezusova dejanja in besede«; b) »ravnanje in nauk apostolov ter drugih duhovnih oseb na izvoru krščanstva«; c) »način življenja prvih krščanskih občin in njih izročilo« v času, »ko je porajajoča se Cerkev nosila še prav posebno znak Duha resnice«; d) delovanje tega Duha, kot je napovedal Gospod Jezus: »Se mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12—13).

To pa ne pomeni, da sta krščansko razmišljanje in življenje zaprta samo v ponavljanje in nimata smisla za znamenja časa. Toda kot spet pravi Schürmann: »Samo če prisluhneta božji besedi (prim. BR 1), bosta mogla razlagati znamenja časa brez nevarnosti. To delo razločevanja je treba opraviti znotraj občestva božjega ljubstva v edinosti s sensus fidelium in z učiteljstvom s pomočjo teologije.«

V tem duhu poskuša avtor poročila razrešiti problem vpliva prvotnih krščanskih нравnih norm na življenje današnjega vernika. Kar se eksegeze tiče (n. 2), je vprašanje, kaj so sveti Pavel in pisatelji novozaveznih knjig sploh hoteli povedati, ko so podajali krščansko oznanilo. Kar se hermenevtike tiče (n. 2 in 12), se izogne temule vprašanju: ali so hagiografi in pred njimi Jezus sam podali življenjska pravila, ki presegajo zgodovino in zahtevajo stalno enako ravnanje, ali pa so izrekli in predložili le »vzorice« in »zglede«?

Ti izrazi se bodo morda zdeli čudni, zlasti še, ker so ta zadnja leta dobili v znanosti o človeku nov pomen. Ni mogoče iti mimo njih, ne da bi jih uporabili; saj so to dostikrat besede, s katerimi je izraženo vprašanje o stalnosti Jezusovih moralnih naukov in naukov apostolov. Važno je vedeti, da »zglede«, ki je o njem govor, ni kakor zgled slovničnega pravila, marveč zgled sklanjatve rosa, rosae, rosam..., ki res velja za en jezikovni tip,

uporabimo pa ga lahko za zelo različne besede. Prva sklanjatev velja tudi za regina ali za auriga. Zato pa je zgled element, ki se lahko spreminja, ne da bi se sintagma v svoji jezikovni strukturi spremenila. Če tak govor uporabimo v primeru novozavezne morale, bodo nekateri rekli, da se v različnih zgodovinskih okoliščinah vsebina norm lahko spremeni, vendar zahteva zvestoba Jezusu samo to, da ravnamo v skladu z radikalno pokorščino nekemu idealu (Bultmann) ali da iščemo osvobojenje človeka (J. B. Metz). »Vzorec«, ki o njem tu govorimo, ni zmanjšana maketa, ki naj jo po posnetem predmetu kar se da natančno posnamemo, pa tudi ne človek, ki ga hočemo posnemati. V besednjaku strukturalizma gre za »poenostavljajočo miselno podobo, ki je postavljena med resničnost in strukturo, opazovalca in njegov predmet opazovanja.«⁵

Če bi hoteli te misli drugače izraziti, bi morda lahko pomislili na razliko, ki jo današnji Američan dela med železni »should« in velelni »must«. Železnik je razlaga, ki se zanjo zavzemajo tisti, za katere so bili pavlinski vzorci in zgledi resnične vrednote za njegov čas, ki pa se jih ni moč kot takih držati tudi še danes. Te ideale je moč razložiti s časovnimi okoliščinami, niso pa primerni za našo situacijo. V tem smislu bodo nekateri govorili o prepovedi predzakonskih odnosov. V drugi razlagi, ki zagovarja stalnost norm, so ti predzakonski odnosi prepovedani tako danes kot včeraj; zakaj po stvariteljni in odrešenjski božji zamisli so zakonski odnosi hkratni s sprejemom obveznosti v zakonu in zakonom kot zakramentom. V velelni obliki imamo torej stalne obveznosti, čeprav mora seveda pri praktičnem uresničevanju teh obveznosti vedno imeti svojo besedo mladost. Kot vidimo, ostaja prvi odgovor na ravni razuma in skušnje, ki ju seveda osvetljuje Kristusov spomin. Drugi odgovor zastopa mišljenje, da nas vedno enako poziva in nam nalaga obveznosti Kristus; pri tem pa nas seveda ne oprosti dolžnosti, da mu damo odgovor, upošteva je okoliščine. Če mi dopustite nekoliko nenavadno zmes obeh obrazcev, katerih enega nam daje sv. Anzelm, drugega pa II. vaticanum, bi tole predlagal: *fides moribus applicanda at quaerens intellectum*.

Kot bomo videli, g. Schürmann modro razlikuje različne stopnje dolžnosti in obveznosti: dvoje njih na ravni načel, troje njih na ravni konkretnega uresničevanja. Prav gotovo njegovo besedilo močno osvetljuje to vprašanje, ki mora o njem danes razmišljati vsak teolog in vsak vernik.

Ph. Delhaye

generalni tajnik MTK, predsednik komisije za moralo

⁵ J. Giraud, P. Pamart, J. Riverain, *les Mots »dans le vent«*, Paris, Larousse, 1971, str. 154. *Le Dictionnaire général des sciences humaines* od G. Thinesa in A. Lempereurja, Paris, 1975 slika po terminologiji T. S. Kukna zgled (paradigmo) v filozofiji kot »začasno hipotezo v iskanju in ugotavljanju dejstev« (str. 696), v jezikoslovju pa kot »razred zamenljivih elementov v danem kontekstu« (str. 697). Kulturni model (str. 603–607) je opisan kot »celoten splet sociokulturnih potez, ki so značilne za kakšno družbo« . . . , »vidik zgodovinskosti«.

KAKŠNA JE OBVEZNOST VREDNOSTNIH SODB IN MORALNIH SMERNIC V NOVI ZAVEZI

I. Problem

N. 1. — II. vaticanum je poskrbel, da je »vernikom bolj bogato pripravljena miza božje besede« in jim je bolj »na široko odprt dostop k sv. pismu« (B 51; BR 24). Dosledno temu je koncil hotel, naj duhovniki v homilijah »na podlagi svetega besedila razlagajo verske skrivnosti in pravila krščanskega življenja« (B 52; BR 24). Vendar se javlja neka težava: ali ne srečujemo tu in tam v stari zavezi (prim. BR 15) in celo v novi zavezi moralne sodbe, za katere je pogoj in odločilna doba, v kateri so bile te knjige sestavljene? Ali nam daje to pravico do splošne trditve, kakor jo danes tako pogosto slišimo, da je treba postaviti pod vprašaj obvezen značaj vseh svetopisemskih vrednostnih sodb in smernic, češ da je dal zanje vse pogoje čas? Ali pa bi morda morali dopustiti vsaj to, da moralni nauki, ki se nanašajo na posamezna vprašanja, ne morejo zahtevati zase stalne veljavnosti prav zaradi tega, ker so odvisni od določenega časa? Ali naj bi bila po tem takem človeška pamet zadnji kriterij za ocenjevanje vrednostnih sodb in smernic v svetem pismu? Svetopisemske vrednostne sodbe in smernice naj si ne bi mogle same po sebi lastiti nobene stalne vrednosti, prav gotovo pa ne nobene normativne vrednosti? Ali so potem za kristjane neke druge dobe obvezne le kot »zglede« in »vzorci« ravnanja?

N. 2. — Čeprav imajo knjige stare zaveze kot »navdihnjene knjige trajno veljavo« (BR 14; prim. Rimlj 15, 4) in čeprav je Bog v svoji modrosti hotel, naj bo »nova zaveza skrita v stari in stara razložena v novi« (Aug., Quaest. in Hept., 2, 73, PL 34, 623), bomo vendar na naslednjih straneh omejili svoje raziskovanje na spise nove zaveze. »Knjige stare zaveze, ki so bile v celoti sprejete v evangeljsko oznanilo, dobijo (namreč) in pokažejo v novi zavezi svoj popolni pomen« (BR 16). Zato pa se vprašanje obvezne narave svetopisemskih vrednostnih sodb in smernic postavlja predvsem v zvezi z novozaveznimi spisi.

Vprašanje, kakšne narave je obveznost, ki jo imajo novozavezne vrednostne sodbe in predpisi, je odvisno od hermenevtike v moralni teologiji. V njem je vendar obseženo tudi eksegetsko vprašanje o vrsti in stopnji obveznosti, ki jo te novozavezne ocene in smernice zahtevajo same zase. Mi se bomo tega problema lotili prav posebno ob pavlinskih vrednostih, sodbah in smernicah; saj prihaja ta moralna problematika na prav poseben način do veljave v Corpus paulinum. Sicer pa kljub nenavadni različnosti (npr. pri Sv. Pavlu, Janezu, Mateju, Jakobu itd.) novozavezni spisi na področju morale podajajo izredno skladno sliko.

N.3 — Kar zadeva vrednostne sodbe in smernice na področju morale, si lahko novozavezni spisi laste posebno veljavo, ker se je v njih izkristalizirala moralna sodba začetne Cerkve. Kot »porajajoča se Cerkev« je namreč še navzoča pri virih razodetja; njej je dal prav izjemen pečat tudi Duh poveličanega Gospoda. Tako sta se Jezusovo ravnanje in njegova beseda kot zadnji kriterij moralne obveznosti posebno veljavno razodevala v vred-

nostnih sodbah in smernicah, ki so jim v Duhu in z oblastjo dali obliko apostoli kot tudi drugi »duhovni možje« začetne Cerkve, ter v paradosis in paratheke prvih krščanskih občin kot neposrednih kriterijih za ravnanje.

Naravo in način obvezne narave — brez dvoma v analognem smislu — teh dveh kriterijev, na katerih slone moralni predpisi nove zaveze (prim. 1 Kor 7, 10—25 in 7, 12—40) kakor tudi različne vrednostne sodbe in smernice, ki slone na teh dveh kriterijih (mislimo različne moralne predpise in pouke (pareneze), bomo na kratko formulirali v jedrnatih tezah v naslednjih poglavjih. Opozoriti moramo vendarle, da lahko novozavezne dokaze podamo tu le mimogrede in kratko ter da je neki shematizem v razporejanju neizogiben.

II. Jezusovo ravnanje in beseda kot najvišji kriterij za sodbe v moralnih zadevah

N.4 — Za pisatelje nove zaveze veljata Jezusovo ravnanje in beseda kot normativni kriterij za sodbe in kot najvišja moralna norma, ker je to »Kristusova postava« (énnomos), »zapisana v srce vernikov (Gal 6, 2; prim. 1 Kor 9, 21). Vrh tega imajo za svetopisemske pisatelje smernice, ki jih je Jezus dal v dobi pred veliko nočjo, odločilno veljavo in zahtevnost, ko gre za posnemanje zgleda, ki ga je dal zemeljski Jezus in še bolj preekzistentni božji Sin.

I. TEZA

Jezusovo ravnanje je zgled in kriterij za ljubezen, ki služi in se daje

N.5 — Že sinoptiki razumejo Jezusov »prihod«, njegovo življenje in delovanje kot služenje (Lk 22, 27 sl.), ki se dokončno uresniči s smrtjo (Mr 10, 25). V predpavlinškem in pavlinškem obdobju je ta ljubezen označena z besedo kenosis, kot ljubezen, ki se dopolni v učlovečenju in Sinovi smrti na križu (Flp 2, 6, 1.; 2 Kor 8, 9). V Janezovi perspektivi se ta ljubezen »dopolni« (Jan 19, 28—30) s prihodom Sina človekovega ob učlovečenju in s ponižanjem v smrti (Jan 6, 41 sl., 48—51 itd.), z očiščujočim darovanjem samega sebe na križu (Jan 13, 1—11); takó predstavlja najodličnejše Jezusovo »delo« (Jan 17, 4; prim. 4, 34). Jezusovo ravnanje je torej končno označeno kot ljubezen, ki služi in se daruje »za nas« ter vidno ponavzočuje božjo ljubezen (Rimlj 5, 8; 8, 31 sl.; Jan 3, 16; 1 Jan 4, 9). Moralno ravnanje vernikov je v bistvu povzeto s tem, da sprejmejo in posnemajo to božjo ljubezen; je torej življenje s Kristusom in v njem.

a) V novozaveznih spisih — zlasti pri Pavlu in Janezu — je zahteva ljubezni motivirana in dobiva hkrati svoj posebni značaj, svoj radikalizem, s katerim presega sama sebe, pa morda tudi svojo posebno vsebino, z ravnanjem, s katerim je Sin samega sebe »izničil« (Pavel), ali z drugimi besedami »prišel dol« (Janez). Ta ljubezen, ki sprejme nase človekovo podobo in smrt, predstavlja in osvetljuje božjo ljubezen. Ta poteza je za novozavezno moralo še značilnejša kot njena eshatološka usmerjenost.

b) »Hoja za Jezusom« in posnemanje Jezusa, »pridruženje učlovečenemu in križanemu Sinu ter življenje krščenege v Kristusu nadalje na poseben način določajo konkretno moralno stališče vernika v razmerju do sveta.

II. TEZA

Jezusova beseda je najvišja moralna norma

N.6 — Jezusove besede jasno izražajo ljubeče stališče, stališče njega, ki je prišel in bil križan. Razlagati jih je treba v odvisnosti od njegove osebe. Če jih gledamo v luči velikonočne skrivnosti in se jih »spominjamo« v Duhu (Jan 14, 26), te besede predstavljajo najvišjo normo za moralno ravnanje vernikov (prim. 1 Kor 7, 10—25).

a) Nekatere Jezusove besede že po svoji literarni vrsti pravzaprav nimajo podobe zakonov; razumeti jih je treba kot vzorce za ravnanje in gledati je treba nanje kot na zglede.

b) Za Pavla imajo Gospodove besede dokončno in stalno obvezno moč. Vendar na dveh mestih, kjer izrecno navaja Jezusove smernice (prim. Lk 17, 7 b in par.; Mr. 10, 11 in par.), lahko svetuje, naj jih verniki upoštevajo po njihovem globokem pomenu in naj se jim približajo, kolikor jim dopuščajo spremenjene in težje razmere (1 Kor 9, 14; 7, 12—16). Takó se oddalji od legalistične razlage, ki je bila običajna pri poznem judovstvu.

III. Sodbe in smernice apostolov ter prvotnega krščanstva imajo obvezno moč

N.7 — Obvezna narava teh smernic, ki so nam izročene v novi zavezi, ima več temeljev: Jezusovo ravnanje in besede, ravnanje in nauk apostolov in drugih »duhovnih mož« v prvem krščanstvu, način življenja in izročilo prvotnih krščanskih občin, kolikor je porajajoči se Cerkvi še dajal posebni pečat Duh vstalega Gospoda. V tem okviru ne smemo pozabiti, da bo Duh resnice, posebno kar zadeva moralno spoznanje, »vodil (učence) k popolni resnici« (Jan 16, 13, sl.).

N.8 — Tudi bomo opazili, kar se tiče vrednostnih sodb in smernic prvega krščanstva, bodisi da jih gledamo po njihovi obliki ali s stališča njihove vsebine, da je bila zahteva po njih obvezni moči v različnih primerih zelo različna in je bila za te smernice na zelo širokem področju značilna neka praktično-pastoralna finalnost (namembnost).

III. TEZA

Nekatere vrednostne sodbe in nekatere smernice so zaradi svojih teoloških in eshatoloških temeljev — stalne

N.9 — V novozaveznih spisih velja glavno parenetično zanimanje ter nujnosti in pogostnosti trditev ustrežajoča važnost vrednostnim sodbam in smernicam (v bistvu formalnim), ki v odgovor na božjo ljubezen v Kristusu zahtevajo, da se človek iz ljubezni brezpogojno preda Kristusu, se pravi Očetu, in da se ravna tako, kot ustreza resničnosti eshatološke ure, se pravi Kristusovemu zveličavnemu delovanju in tudi stanju kristjana.

N.10 — Tem tako določenim vrednostnim sodbam ter smernicam je treba pridajati značaj stalne obveznosti, ker so brezpogojno utemeljene na eshatološki resničnosti zveličanja in so zanje nagibi v evangeliju.

a) Osrednja zahteva novozaveznih spisov, ki — kot zapoved, ki »gre do kraja« — terja absolutno obvezno obliko, je podana s pozivom, naj sebe popolnoma darujemo Očetu v Kristusu.

b) Brezpogojno obvezno veljavo zahtevajo tudi številne eshatološke misli in zahteve novozaveznih spisov, ki večinoma ostajajo na ravni formalne morale. Te pozivajo z ene strani, naj se ravnamo v veri in ljubezni v soglasju z resničnostjo in položajem spričo prihoda eshatološkega rešenja, naj se aktivno postavimo v Kristusovo odrešenjsko delo, se pravi v stanje, ki je značilno krščanskemu. Z druge strani opozarjajo, da moramo videti pogoj za svoje upanje v bližini Kraljestva, se pravi paruzije, v stalni budnosti in pripravljenosti.

IV. TEZA

Vrednostne sodbe in posamezne smernice nalagajo raznovrstne obveznosti

N. 11 — Poleg že omenjenih vrednostnih sodb in smernic izrekajo novozavezni spisi tudi vrednostne sodbe in smernice, ki se nanašajo na posamezna bivanjska področja, se pravi na določeno ravnanje, in ki tudi imajo stalno obvezno moč, čeprav na različne načine.

a) Pogosto in posebno naglašene srečujemo v novozaveznih spisih smernice in dolžnosti v zvezi z bratsko ljubeznijo in ljubeznijo do bližnjega; pri tem se pogosto sklicujejo na ravnanje Sina božjega (npr. Flp 2, 6, sl.; 2 Kor 8, 2—9) ali pa spominjajo na Gospodove besede. Te zahteve — ker so splošne — imajo brezpogojno veljavo kot »Kristusova postava« in kot »nova zapoved« (Jan 13, 14; 15, 12 1 Jan 2, 7 sl.). V njej je »dopolnjena« starozavezna postava (Gal 5, 14; prim. Rimlj. 3, 8 sl.; tudi Mt 7, 12; 22, 40); to pomeni, da so te zahteve kot v svojem središču zbrane v zapovedi ljubezni in v njej osmišljene. Kjer pa je zapoved ljubezni, »utelešena« v posebnih konkretnih smernicah, je treba ugotoviti, če in kako sodbe, pogojene v dobi ali posebnih zgodovinskih okoliščinah, dajejo temeljni zahtevi svojo barvo, tako da bi smeli v spremenjenih razmerah zahtevati le analogno, približno, prilagojeno in namensko aplikacijo.

b) Poleg zapovedi ljubezni — vendar zelo pogosto v okviru zahteve ljubezni — novozavezni spisi podajajo še druge vrednostne sodbe in moralne smernice, ki se nanašajo na posebna bivanjska področja. »Izpolnitev« postave ljubezni (Gal 5, 14; prim. Rimlj 13, 8 sl.) se uresničuje predvsem na ravni namernosti; vendar ljubezen ne drugim krepostim in ne načinu vedenja ne jemlje njihove, njim lastne trdnosti (obstoynosti). Do veljave prihaja v različnih oblikah ravnanja in kreposti, ki niso popolnoma isto z njo. Glej na primer 1 Kor 13, 4—7; Rimlj 12, 9 sl., moralne nauke pastirskih pisem in list sv. Jakoba, zlasti sezname kreposti in pregreh ter sliko pravega družinskega življenja.

aa) Ne smemo pozabiti, da pomeni velik del teh posebnih vrednostnih sodb in teh posebnih smernic nekaj izrazito »duhovnega« in tako pod tem vidikom določa življenje občestva. Spodbude k veselju (Flp 3, 1; 12, 15), k nenehni molitvi (prim. 1 Tes 5, 17), k zahvaljevanju (1 Tes 5, 16; Kol 3,

17), k »nespameti pred Bogom« v nasprotju z razumnostjo tega sveta (1 Kor 3, 18 sl.), k ravnodušnosti (1 Kor 7, 29 sl.) so gotovo stalne krščanske zapovedi, ki veljajo do konca, so z drugimi besedami »sadovi Duha« (prim. Gal 5, 22). Drugo so »svéti« (1 Kor 7, 17—27 sl.). Dosti teh duhovnih smernic je izraženih v zelo konkretnih izrazih in jih v tej obliki danes sredi sodobnih občestvenih razmerij ni moč uresničiti (glej samo 1 Kor 11, 5—14; Kol 3, 16; Ef 5, 19). Kljub temu ohranijo nekaj svoje izvirne normativne veljave in zahtevajo prilagojeno in analogno »izpolnitev«.

bb) Kar zadeva posamezne vrednostne sodbe in pravila za moralno ravnanje — če razumemo konkretno v posebnem smislu — bomo ugotovili naravo njih obveznosti, če pomislimo, s kakšne vrste nagibi so podprti: s temeljnimi teološko-eschatološkimi zahtevami ali z vsesplošno obvezno moralno pomembnostjo, ali kakšen »Sitz im Leben« imajo v občestvih. To velja na primer za krstne spodbudne nauke (pareneze) (prim. Ef 4, 17—21), kjer so katehumeni soočeni z glavnimi pregrehami poganov npr. nečistostjo (1 Tes 4, 9 sl.) in nepoštenjem (1 Tes 4, 6). Takšne zahteve kot tudi opozorilo pred malikovanjem (Gal 6, 20 sl.) so že zaradi svoje narave izrazito naglašene.

Ni pa mogoče mimo tega, da so v več primerih konkretnih moralnih vrednostnih sodb, ki se nanašajo na posamezna življenjska področja, moralni vidiki lahko pogojeni ali relativizirani po vrednostnih sodbah in sodbah o stvarnosti, ki jih je zahtevala takratna doba. Če na primer pisatelji nove zaveze gledajo na ženo kot podrejeno možu (1 Kor 11, 2—16; 14, 33—36 sl.) — kar je za tisto dobo razumljivo — se nam vendar zdi, da je glede tega vprašanja privedel Sveti Duh sodobno krščanstvo skupaj z modernim svetom k boljšemu razumevanju moralnih zahtev v svetu oseb. Tudi če ne bi mogli razen tega v spisih nove zaveze pokazati nobenega drugega zgleда, bi že ta dokazoval, da pri vrednostnih sodbah in smernicah ni moč mimo vprašanja hermenevitične razlage, ko gre za posamezne (konkretné) zapovedi.

Sklep

N. 12 — Največ novozaveznih vrednostnih sodb in smernic poziva h konkretnemu razmerju do Očeta, ki se razodeva v Kristusu, in se tako končujejo na teološko-eschatološkem obzorju. To velja zlasti za Kristusove zahteve (I), pa tudi za večino apostolskih smernic (III, 3); zahteve in opomini te vrste hočejo vezati brezpogojno in so nad zgodovinskimi različnostmi. Celó vrednostne sodbe in smernice, ki se nanašajo na posamezna življenjska področja, so v velikem delu deležne iste perspektive; vsaj tam, kjer bolj splošno zahtevajo ljubezen do bližnjega, pojmovano v njeni povezavi z ljubeznijo do Boga in Kristusa (III, 4 a). Nadalje je obširno področje spodbudnih »duhovnih« naukov (parenez) nove zaveze (III, 4, b, aa) prežetih s tem teološko-eschatološkim obzorjem, ki je zanje odločilen. Samo na — razmeroma ozkem — področju konkretnih in posameznih smernic ter pravil za ravnanje (operativnih norm) (III, 3 b, bb) mora biti dopuščeno, da novozavezne moralne sodbe in spodbudne nauke (pareneze) lahko na novo premislimo.

Naša razprava torej nikakor ne daje podpore mišljenju, po katerem bi bile vse novozavezne vrednostne sodbe in smernice odvisne od časovnih razmer. Ta »relativizacija« v tej splošni obliki ne velja niti za posamezne sodbe, ki jih v veliki večini hermenevtično ne moremo razumeti samo kot »vzorke« ali »zglede« za ravnanje. Samo za majhen del lahko rečemo, da so odvisne od časovnih razmer in okolja. Nekaj jih je pa vendarle. To pomeni, da morajo spričo teh vrednostnih sodb in smernic imeti svojo vlogo človeška skušnja, razumska razsodnost in tudi teološko-moralna hermenevtika.

Če ta hermenevtika resno jemlje moralno pomembnost svetega pisma, se pri iskanju kriterijev za moralno teologijo, npr. pri ugotavljanju moralne oznake dejanj, ne more držati ne čisto ozkega »biblicističnega« postopka, ne čisto racionalističnega vidika. Pozitivne rezultate bo dosegla le v duhu »srečanja«, se pravi vedno novega soočenja današnjih kritičnih spoznanj s svetopisemskimi moralnimi podatki. Samo če smo pripravljeni poslušati božjo besedo — »ko pobožno posluša božjo besedo« (prim. B R 1) — bo mogla brez nevarnosti razlagati znamenja časa. To delo razločevanja bo treba opraviti znotraj občestva božjega ljudstva, v edinstvi s *sensus fidelium* in učiteljstvom s pomočjo teologije.

H. Schürmann,
prof. erfurtskega pokr. bogoslovja
član MTK

PREGLEDI

Hans Küng

»CHRISTSEIN«

Na naslednjih straneh objavljamo dve obširni študiji o knjigi Hansa Künga »Christsein«, ki je v teoloških krogih in sploh med ljudmi, ki se zanimajo za teološka vprašanja, povzročila strastne debate.

Na prvem mestu objavljamo študijo mgr. Jeana J. Webra, ki hoče biti do Küngovega dela dobrohoten, v resnici pa je do njega skrajno zadržan. Da bi si bralec mogel ustvariti kolikor toliko nepristransko mnenje o tej zadevi pa objavljamo še študijo Münchenskega profesorja Heinricha Friesa, ki bolj naglašava vrednost Küngove knjige in skuša dati tudi trditvam, ki so pri drugih naletele na ostro kritiko, čim dobrohotnejšo razlago. Tako ostaja Bogoslovni vestnik trezno v sredini.

ŠTUDIJA NEKDANJEGA ŠKOFA V STRASBOURGU MGR. J. J. WEBRA

Knjiga in njen pisatelj

Pod tem naslovom je dobro znani profesor katoliške teološke fakultete v Tübingenu (Zah. Nemčija), švicarski teolog Hans Küng objavil zajetno knjigo 676 strani, od tega približno 600 strani besedila, v formatu 14 × 22 cm. Knjiga je izšla v založbi Piper, München-Zürich. To je knjiga, ki je duhove že razgibala in jih bo v prihodnosti še bolj. Takó je v Nemčiji revija »Spiegel«, ki lovi senzacije, podala o knjigi tendenciozno poročilo; nanj je Hans Küng odgovoril v intervjuju za Frankfurter Zeitung. Ta njegov odgovor je bil objavljen tudi v Svici.

Dejansko je to po pisateljevih zamislih pomembna in ambiciozna knjiga: namenjena je vsem, vernim in nevernim, ki bi radi prišli do razsvetljene in utemeljene vere. Namenjena je celo nekristjanom, članom velikih svetovnih verstev, ki so več ali manj tudi v krizi. Pokazati hoče, da daje krščanstvo s svojo »golo« resnico odgovor na sodobne zahteve. Pisatelj se brani očitka, da išče novosti; pravi, da hoče preprosto razložiti vedno isti evangelij, vendar pod novim vidikom. »Kein anderes Evangelium, doch dasselbe alte Evangelium für heute neu entdeckt« (str. 14: Nikakršen nov evangelij, pač pa isti stari evangelij na novo odkrit za danes). Samo to, pa tudi vse to.

Jasno je, da je ob takih izhodiščih postala knjiga prava »majhna suma« krščanskega nauka, čeprav naj bi delo ne bilo drugega kot uvod v vero, ki mora biti osebna zadeva. Pri tej obsežnosti knjige moramo obžalovati, da na koncu opomb ni podano stvarno kazalo: saj so nekateri problemi omenjeni v raznih delih knjige.

Naj takoj naglasimo pisateljevo obveščenost: saj obilno navaja dela nemške in angleške teološke literature; malo je pa francoskih navedb. V delu stalno navaja različna krščanska stališča do načetih problemov kakor tudi stične točke z drugimi verstvi. Küng, ki je še veliko bolj zgodovinar kot teolog ali ekseget, pozna zgodovino razvoja krščanstva v njegovem verovanju v stoletjih.

Dodajmo še to, da je knjiga razen v enem, obžalovanja vrednem primeru, ki ga bo treba omeniti, skladna in je njeno podajanje logično.

IZ vseh teh razlogov je nekoliko predrzno, če hoče kdo podati poročilo o tej knjigi, jo tam, kjer se zdi nujno, kritično obdelati, ali ji zastaviti vprašanja, ki se zde nerešena. Vendar je zaradi nepravilnega razumevanja, ki bi ga knjiga lahko povzročila, to nujno; upajmo, da, žal, le prenegel prikaz ne bo zgrešil misli človeka, ki ga poznamo in o čigar iskrenosti kakor tudi ne o volji služiti stvari Jezusa Kristusa in Cerkve ne dvomimo.

ANALIZA KNJIGE

Začnimo s tem, da podamo razvoj pisateljevih misli na teh 600 straneh knjige.

Izhaja iz **sedanjega stanja**: sekularizacija, odprtost Cerkvá, dejstvo, da je človeštvo navidez izgubilo dušo. Za to krizo so podali **različne rešitve**: s tehničnega ali politično socialnega stališča. Nezaostne rešitve; pisatelj to jasno pokaže. Potrebna je **transcendentna rešitev**, ki vodi k veri v Boga, ki se z njim srečujemo v vseh verstvih. Še danes imamo določeno število verstev, ki poskušajo odgovoriti na vprašanja, ki si jih človek zastavlja. Nujno je soočenje med temi verstvi in krščanstvom: od tega imajo lahko korist tako one kot mi (prim. str. 106 sl.). Resnična razlika med temi verskimi oblikami in nami je v **osebi Jezusa Kristusa**. Vera v Jezusa Kristusa nas ločuje tudi od modernega humanizma. Zato je važno ugotoviti, kaj je bil Kristus, Jezus iz Nazareta, v resnici, **kakšna je njegova resnična osebnost**. Vsa ta razlaga zajema **prvi del knjige**, ki nosi naslov »Der Horizont«, **obzorje**, ali drugače rečeno »**problem**« (str. 15—108).

2. in 3. del knjige nosita naslov »**Die Unterscheidung**« in »**Das Programm**«: po čem se krščanstvo razlikuje od drugega in njegov program. Oba dela sestavljata zelo zbito celoto (str. 109—166 in 167—500).

Küng izhaja iz Kristusovega problema. Govorimo pa lahko o Kristusu pobožnosti, Kristusu dogme, fantazije, literature. V resnici je pa le en sam Kristus, ki ni mit, marveč ga nam predstavljajo resni dokumenti. Ti puščajajo neko področje sence, ki vanjo nikoli ne bomo popolnoma prodrli. Vendar si je mogoče pridobiti neko spoznanje o Kristusu. Prava vera, ki se rodi najgloblje v našem bitju, postaja jasna ob luči, ki nam jo po-

sredujejo objektivne raziskave. Ta objektivni študij je možen, če se ga lotimo brez predsodkov.

Küng postavi Jezusa najprej v njegovo judovsko okolje in preiskuje, kaj nam lahko pove to prvo soočenje. Nato skuša podati **pravi Jezusov obraz**.

Jezus nastopa kot znanilec neposrednega prihoda božjega kraljstva in bližnjega konca sedanjega sveta. Še za Jezusovega življenja mora brez-pogojno nastati sprememba (str. 173 in 207 sl.). Jezus ni član nobene takratne kaste in nobene stranke, pač pa stoji pod navdihom Janeza Krstnika. Ni ne duhovnik in ne »rabbi«. Nobenega naslova si ne prisvaja. Ni ga moč uvrstiti med revolucionarje, kot so bili zeloti; ni ne socialni revolucionar ne politični mesija ne zemeljski rešitelj; nasproten je nasilju. Ni konservativec, kot so bili saduceji; ni se ločil od sveta, kot so se eseni; ni nameraval kot oni ustanoviti verskega reda, ni pridigal ascetizma. Ni mu šlo za to, da bi sestavil kakšno elito, kot so bili farizeji. Ni bil »verniki postave« ne kazuist, ki skuša uiti zahtevam postave. Pri njem ni sledu prizadevanja za opravičevanje samega sebe ali za kopičenje zaslug.

V vsem tem se Jezus oddaljuje od judovske legalnosti, od Budovega institucionaliziranega ascetizma, od Mohamedove propagande z orožjem ter od moralne obnove z elitno moralo kot pri Konfuciju. Kakšno je bilo potem Jezusovo pozitivno stališče? Kaj je pravzaprav branil in kaj je pravzaprav hotel?

Kristusova stvar je božja stvar v svetu, je božje kraljestvo, ki se z Jezusom začne, ki pa se mora z božjim delovanjem nemudoma popolnoma uresničiti. — Ali je k temu oznanilu Jezus dodal tudi čudeže? Kolikor moremo to vedeti in pri pripovedih nismo prisiljeni biti previdni, gre za dejanja, ki so »znamenja« tega božjega kraljstva, »Hinweise, nicht Beweise«, in ne dokazi (str. 216 sl.). Za Jezusa niso važni ne naravni zakoni ne zakoni iz razodetja, marveč samo božja volja. »Govor na gori« je v tistem delu, ki izhaja od Jezusa, le izraz te volje; pozneje so nekatere postavke zrahljali, da so jih tako prilagodili možnostim.

Kaj hoče Kristus, če se obrnemo k človeku? Kot Jezus sam mora tudi človek spolniti božjo voljo. Ta pa zahteva vsestransko ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega; ljubezen do vsakega bližnjega kot do samega sebe. Jezus nam daje zgled: ljubil je »uboge« v vsakem smislu, manj srečne in grešnike, ki jim je odpuščal — kar je bilo pridržano samo Bogu. Od tod Jezusov prezir legalizma, odtod izvori sporov, to je privedlo tudi do konca njegovega življenja. Jezus je s tem, kar je bil, kakor se je vedel in kakor je govoril, iz različnih razlogov zadel ob poglavarje svojega ljudstva in ob različne stranke.

Kako je predstavljen **spor** s tedanjimi strankami? Ali je ubogo ljudstvo za Kristusa in kako dolgo je zanj? Ali so zanj njegovi učenci, tisti, ki so se zbrali okoli njega in jih je celo uporabil, da je razširil svoje delovanje. Med njimi ni nič hierarhičnega: določeni so za služenje.

Ali je mogoče v zvezi s tem reči, da je Jezus hotel ustanoviti Cerkev? Prav gotovo ne! Saj je bil prepričan, da je konec sveta pred vrati. »Dvanajsteri«, ki jih je posebej uvajal, naj bi bili prihodni voditelji Izraela ob koncu časov (str. 273 sl.).

Jezus si ni dal nobenega naslova. Naslovi, ki mu jih dajejo pisani dokumenti, izhajajo vsi iz povelikonočnega občestva (str. 278 sl.). Nastopal je le kot človek, ki mora pripomoči do veljave božji in človekovi stvari, kot človek, ki mora spolniti božjo voljo. Bil je »Sachwalter Gottes und des Menschen« (str. 281 sl.). Zaradi tega je prišel v nasprotje z vsemi, zato je prišlo do njegove obsodbe, kot bomo še videli.

Kaj je bil pravzaprav **Jezusov Bog**? To je Izraelov Bog, ki je skupen kristjanom, Judom in muslimanom. To je Bog, ki se je razodeval v zgodovini svojega ljudstva: okleniti se ga je treba kljub oviram, kot se ga je oklenil Job. To je Bog prerokov, teh mož, ki jim je Jezus tako zelo podoben. To je osebni Bog, v nasprotju z božanstvi verstev iz Daljnega vzhoda. To je živi Bog, ki je blizu ljudem in se po tem loči od Boga filozofov: to je Bog, ki z njim človek lahko pride v stik, ki se z njim lahko pogovarja. Ta Bog je Oče, je ljubezen, ljubezen do vseh prek vseh mejá, ki se posebej zanima za tiste, ki žive zunaj običajnih mejá. To pojmovanje pomeni pravo revolucijo. To ni Bog postave, marveč Bog milosti.

Če je Bog Oče, je Oče posebno Jezusa, ki se obrača nanj z domačim naslovom abba. Ta posebnost odpira vidike, ki bodo vodili povelikonočni razvoj nauka in bodo Jezusa razglasili za »božjega Sina« (str. 308). To posebno božje očetovstvo za Jezusa navdihuje Jezusovo pobožnost, ki pride do svoje veljave v »Očenašu«, ki ga je Rešenik izročil svojim učencem, čeprav se v tej stvari ni nikoli postavil na isto raven s svojimi učenci. Za tega Boga se Jezus prav gotovo da obsoditi na smrt. Božji poslanec postane **molčeči trpin**. Takó je obrnjena ena stran Kristusovega problema. Zastavlja se vprašanje: Kaj je za Jezusa pomenila njegova smrt? Küng gleda na Jezusove napovedi smrti, ki jih evangeliji pripisujejo njemu, kot na napovedi »post eventum« (po dogodku). Toda vse da misliti, da je Jezus slutil svoj tragični konec: sprejme ga; dosti evangeljskih potez se nanj nanaša; to pa daje njegovim napovedim neko osnovo (str. 309 sl.).

Te Jezusove slutnje najdemo vsekakor v pripovedi o »**Zadnji večerji**«, ki na Jezusovi življenjski poti ni osamljen obed. Povezana je z obedi, ki o njih govore evangeliji, ter na prizore o pomnožitvi kruha: to je svečan obed, krona vseh drugih.

Za Künga sta naročilo, naj se zadnja večerja obnavlja, in njen spravni pomen za grehe mnogih, kar naj bi bilo dodano iz Iz 53, 28 (trpeči Jahvejev služabnik), v pripovedovanju naših virov nekaj, kar je zgodovinski podlagi dodanega. Naglaša »lomljenje kruha«, ki je podoba lomljenja Kristusovega telesa, nad čašo rdečega vina, ki je simbol in znamenje prelitja krvi. S tem da Jezus daje učencem ta kruh in to vino, se ustvarja med njimi in njim nova zaveza (str. 312—315).

Potem se začno razne slike **Trpljenja**, »Stationen« (str. 315). Te pripovedi, ki so strani vere, obsegajo deloma zgodovinska dejstva in njim dodana dopolnila. Jezusa so voditelji njegovega ljudstva obsodili, ker je preziral legalnost, Rimljani pa kot nevarnega politika. Umre na križu, zapuščen od vseh, ob navideznem polomu svojega poslanstva. Bil je pokopan in njegov grob ni bil središče kakšnega češčenja. Vse bi se bilo moralo končati, a glej, vse se spet začne; še bolje: vse se šele začneja.

Tako smo obrnili še eno stran Kristusovega problema.

Po tem Jezusovem neuspehu se je v apostolih vera nedvomno obnovila; stojimo pred novim začetkom krščanske skupine. Te revolucije ni moč razložiti drugače kot z **vero v vstajenje križanega** (str. 352). To vstajenje je tudi poveličanje tistega, ki je bil mrtev. Čudež, če hočete, pa tudi skrivnost za nas, ki naj bi nekoč vstali in nastopili novo življenje. Küng gleda na poročila o praznem grobu in na pripovedi o raznih evangeljskih prikazanjih kot na odlomke legendarnega značaja (str. 352). Vendar mora po raznih izmikanjih priznati, da le gre za doživetja vstalega, za srečanje med njim ter apostoli ali učenci (str. 364).

Kakšne so posledice te vere v vstajenje? Za Jezusa je ta vera opravičilo: to, kar je in kar je govoril, Bog sprejema za svoje (str. 371 sl.). — Da bi to izrazili, bodo poslej Jezusu vzdevali naslove, ki so povezani z njegovim poslanstvom: Mesija, Sin človekov, božji Sin, Gospod, vesoljni sodnik ob koncu časov (str. 374 sl.). — Pride tudi do prevrednotenja križa, saj se iz znamenja sramote spremeni v znamenje zveličanja. Krščanski nauk je nauk križa ali še bolje: križanega (str. 386 sl.). — Vsa osebnost in temeljni nauk Pavla iz Tarza izvirata iz nauka o vstajenju. Isto bi lahko rekli za Janeza in njegov evangelij. To je za nas znamenje (str. 400).

Tako prestopamo še en prag: Kako naj spričo te edinstvene krščanske danosti pojmujejo **različne krščanske dogme**, »die verschiedenen christlichen Wahrheiten... so schwer verstehbar und assimilierbar?« Razlagati jih je treba v smislu te temeljne danosti: »Diese Wahrheiten sind zu verstehen als Deutungsversuche der einen Wahrheit« (str. 401).

Nova zaveza je polna mitov (str. 402). Kako jih uporabljati pri pridigovanju in katehezi? Moramo jih znati uporabljati, ne da bi zahtevali vero vanje: »Erzählende Darbietung und kritische Reflexion sind... in der christlichen Theologie und Verkündigung zu verbinden« (str. 408). Slede različne razlage dogem.

Prva dogma, ki o njej razglablja, je **odrešenje**. Küng kritizira različne teološke razlage te dogme: osvobojenje, odkup, zamenjava... V bistvu je tu zastavljeno vprašanje bolečine. Rešiti se ne da drugače kot ob upoštevanju Kristusove smrti, smrti, ki se konča z vstajenjem. Bog je Bog, ki človeka nikoli ne zapusti. Zgled za to imamo v tem Bogu, ki je postal človek (str. 422 sl.).

Pridemo do **učlovečenja**. — Küng vidi v besedilih, ki govorijo o Kristusovi preeksistenci, tako rekoč odklon od temeljne dogme o mrtvem in vstalem Kristusu; pobudo za ta odklon naj bi dalo helenistično pojmovanje. To razsežnost ugotavlja celo v pavlinskih spisih (str. 429 sl.). Pozneje je v tej zvezi prišlo do dogmatičnih razvojov o Kristusu, pravem Bogu in pravem človeku. Konec tega razvoja so bili veliki koncili z različnimi težnji vzhoda, ki meri v poboženje človeka, in zahoda, ki ostane bolj človeški. Naša naloga je, da najdemo obrazce, ki so bližje evangeliju kot helenizmu (str. 407).

Tako pridemo do **Kristusovega deviškega spočetja**: to sloni na izmišljenih evangeljskih pripovedih, čeprav imajo te za vero v Kristusa, ki je še vedno njih predmet, svoj pomen (str. 441 in sl.). Priče smo hipotetične razlage razvoja, ki je privedel do tega verovanja v Jezusovo deviško spočetje: Küng iz tega izvaja, da tega verovanja ni moč naložiti vernikom kot

poseben člen vere (str. 447). — To verovanje je pa gotovo podlaga za razvoj mariologije in za češčenje Device, ki razdvajata krščanske Cerkve. Pisatelj daje protestantom in katoličanom nasvete, kako lahko pridejo do nekega, v evangelijskih utemeljenega soglasja.

Ko smo prišli do te točke razlage, gremo naprej po poti krščanskega izročila v dve smeri. Kako se je krščansko skoraj dva tisoč let ohranilo? Kako je ostalo živo v nešteti dušah? S pomočjo različnih organizmov. — Na prvem mestu z **navdihnjenim svetim pismom**. Kūng se ne strinja s klasičnim naukom o svetem pismu in njegovi nezmotnosti; nima rad izraza: »sveto pismo — božja beseda«. Sveto pismo nedvomno vsebuje resnico. Božja beseda pa postane samo za tistega, ki po njem pride v stik z Bogom: »Sie wird Gottes Wort für jeden, der sich vertrauens, glaubend auf ihr Zeugnis und damit auf den in ihr bekundeten Gott und Jesus Christus einlässt« (str. 458). Toda pojdemo naprej! Sveto pismo je navdihnili **Sveti Duh**. Toda kaj je ta Duh (str. 461)? Očetov, Sinov Duh, po apostolskih delih podlaga za delovanje milosti; Duh, ki v njem Sin deluje vprav kot Duh. Nicejsko-carigrajska **veroizpoved**, ki jo sprejemajo vse Cerkve, njegovo osebnost izrecno opredeljuje kot Boga.

Ta nauk nas vodi naravnost k resnici o **trojstvu** oseb v Bogu, k temu težkemu nauku (str. 463 sl.), ki niha med triboštvom in modalizmom. Tri osebe se razlikujejo predvsem po različnosti svojega delovanja. Kūng skuša izpoved te skrivnosti vključiti v resnico o enem Bogu, da ne bi bili predalet od muslimanov, ki tako nepopustljivo zatrjujejo božjo enotnost. Drži se obrazca naših molitev: Oče, po Sinu v Svetem Duhu. Duh snovatelj Cerkve (str. 468).

Tudi **Cerkev** je skrivnost: v svojem celotnem obsegu in tudi v svojih krajevnih navzočnostih je zbor tistih, ki verujejo v Kristusa. V vsaki taki skupnosti morajo vladati notranja svoboda, enakost članov v milosti in bratstvo (str. 468 sl.). To pa ne pomeni, da znotraj teh skupin darovi Duha (karizme) niso različni; da niso vloge različne. Vendar morajo vse težiti k edinosti v služenju (diakonia). — Kūng tu ponavlja, kar je trdil že v prenekaterih svojih delih: priznava obstoj čisto karizmatičnih Cerkva brez posebne službe poučevanja, posvečevanja in oblasti. Dopušča, da lahko vsak kristjan, ki je po krstu duhovnik, brez posebnega pooblastila opravlja evharistično daritev (str. 478, 483). Ne zanika ideje apostolskega nasledstva v veri in služenju, ne pa nujno tudi v smislu nosilcev karizme vodstva (str. 481). — Do hierarhije je prišlo po zgodovinskem razvoju: škofje, duhovniki, karizme podeljene s polaganjem rok. Vprašanje zakramentalnosti svetega reda je slovsko vprašanje. Trdi, da je možno začasno duhovništvo (str. 484).

Ali je v tej Cerkvi ali v teh Cerkvah nujen kak **primat**? Papeštvo je dejansko opravljal to vlogo z zaslugami in pomanjkljivostmi. Njegova služba je zaželena, vendar v Kristusovem duhu: »Primatus servitii, primatus ministerialis, primatus pastoralis« v službi skupnosti za Kristusovo stvar (str. 491).

Naj v pričakovanju, da se uresniči edinstvo vernikov pod to službo, katoličani in evangeličani skušajo živeti v strpnem soglasju. Naj Cerkev nikoli ne pozabi, da je nekaj prehodnega, v času pričakovanja Kraljestva,

da je služba Bogu in človeštvu; naj bo Cerkev, ki zna priznavati svoje napake in se popravljati; naj ne pusti, da bi bili ljudje strti pod neznoznimi bremenami, pa naj bodo kakršnakoli že (str. 493). Kako?

Tako pridemo do **zadnjega dela knjige**, ki nosi naslov »Praxis«, praktično življenje. Obsega tri med seboj povezana, čeprav zelo različna poglavja. Prvo nosi naslov »Praxis der Kirche«; obsega pravi proces proti Cerkvi (str. 509 sl.). Njegov cilj je uresničevanje tistega, kar bi imenovali »skupen program oporekovalcev v Cerkvi«: neposredno zedinjenje z drugimi Cerkvami, uresničuje želja, kot npr. ukinitve duhovniškega celibata, uvedba žena v duhovniško službo, naglašena vloga laikov... (str. 516 sl.). Küng nanovo navaja razloge, zakaj hoče ostati v Cerkvi; te razloge je že prej podal v ločeni izjavi: ostati hoče zvest Kristusovi stvari.

Potem našteva, kako se bo dalo z nenehnimi pritiski doseči, da se uresniči reformatorski načrt: vsa ta razlaga povzema manifest 33 teologov, ki je pred nekaj leti povzročil toliko hrupa. Ta vrinek, ki deli delo, je zahajal v pozabo: Küng je brez dvoma hotel spet opozoriti nanj. To poglavje je v sorodu s tem in onim odlomkom knjige, kjer pisatelj bolj ali manj na dolgo udarja po Rimu. Najdaljši tak odlomek je v prvem delu (str. 80): to je napad na rimske instance, ki pa, kolikor nam je znano, tübinškemu teologu kljub njegovim pritožbam niso povzročile preveč trpljenja (str. 501–519).

Zadnji dve poglavji sta odlični. Küng povzema misel z začetka svoje knjige in pokaže, kako človek ne more živeti brez trdno določene norme; njegova avtonomija mora biti vodena. Nanašati se mora na neko transcendenco, ki je Bog, Bog vere: takó se najdemo pri Kristusu. Kristus je vzorec, ki ga moramo posnemati, oseba, za katero moramo iti. »Kot za skupnost, takó mora biti Jezus Kristus s svojo besedo, svojim dejanjem, svojo usodo za vsakega posameznika povabilo (moreš), poziv (moraš) in zahteva (lahko to storiš). On je torej temeljni vzorec za novo življenjsko pot, za nov življenjski slog, za nov smisel življenja« (str. 544).

Zadnje poglavje nosi naslov »Christ sein als reales Mensch sein«, **krščanstvo je pravi humanizem**. Veliko stvari bi bilo treba spremeniti, da bi svet postal bolj človeški. Toda nič ne bomo dosegli, če se ne bo spremenilo človekovo srce, če ne bo prišlo do tistega spreobrnjenja, ki ga je oznanjal Kristus. Kaj storiti? Kristus ni poznal nobene politike: tudi mi se ne smemo zapisati nobeni politični stranki, ne na desni, ne na levi. Nimamo pravice, da bi se vrnili v svoj duhovni geto: po zgledu njegovega ravnanja, se moramo soočiti z obstoječimi problemi in jih obravnavati v Kristusovem duhu, pravično, ne da bi civilna družba izgubila svojo neodvisnost. Kristjan mora čutiti potrebo, da sodeluje pri osvobajanju ljudi, ki so oropani svojih temeljnih pravic; Cerkve morajo ravnati prav tako. Socializem ni neizogibna posledica, da se do tega pride: tveganje je preveliko.

Kristusov križ ne sme biti pretveza, da se izognemo svoji dolžnosti: biti nam mora v oporo v življenju, v bolečini in v smrti. — Toda proti bolečini in revščini se je treba tudi boriti: socialna pravičnost je sad križa. — Naša dobičkarska in produkcijska družba je nečloveška: z vero se je

treba dvigniti nadnjo, ne da bi kdor koli kdaj obupal (gl. str. 581 ganljive zglede).

Mednarodni mir je odvisen od kristjana. Vsaka oblast, naj bo kakršna koli, mora imeti skrb za skupno blaginjo. — Kristjan ne sme dopustiti, da bi ga strla današnja potrošniška družba: dvignil se bo nad njo; saj ne prinaša sreče. Zanimal se bo za vse, kar dela naše življenje bolj človeško: za boj proti hrupu in proti onesnaženju okolja... Tudi vprašanja vzgoje so odvisna od duha služenja in medsebojnega zaupanja bolj kot oporekovane oblasti.

Za vse te stvari krščanstvo ne nudi kakšnega dokončnega izdelanega recepta, pač pa podaja smernice ter plodnega in aktivnega duha, če jih kdo zna uporabiti. Sklepno vprašanje: »Zakaj biti kristjan?« dobi za odgovor: »da bi bili resnično človeški«. Krščanstvo mora res bolj kot kaj drugega dvigati človeštvo, kakor je bila v Kristusu povzdignjena človeška narava. Na Jezusa uprti pogled nam mora pomagati živeti, delati, trpeti in umreti. Knjiga končuje takole: »Ob posnemanju Jezusa Kristusa človek v sedanjem svetu lahko zares živi, dela, trpi in umre, ker ga v sreči in nesreči, v življenju in smrti podpira Bog in je pripravljen pomagati ljudem.« In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben; in Glück und Unglück, Leben und Tod, gehalten von Gott und hilfreich den Menschen (str. 594).

Tu imamo čudovit program, ki ga mora podpisati vsak kristjan, čeprav je le ideal in čeprav je v življenju treba računati na dosti neizogibnih prilagoditev in — usodnih nedoslednosti. Meriti je treba vedno više, kot je človeška resničnost (str. 520—594).

KRITIKA KNJIGE

S tem končujemo ta dolgi, čeprav nujno še prekratki in preveč shematični prikaz knjige, pred katero ne smemo skrivati kakor noj glave v pesku. To je monolitna in včasih težka knjiga; človek se včasih sprašuje, ali je razumel vse njene obrise in krivulje. To je lep spomenik, lep, skladno sestavljen kip. Ali je pod vsemi svojimi vidiki in v vseh svojih delih tudi trden? To se človek včasih vprašuje. Če uporabim svetopisemsko primer: ali ni nevarno, da ima kakor kip, ki ga je kralj Nabuhodonozor videl v sanjah, poleg trdnih delov druge, ki so slabše vrednosti, kar kipu zmanjšuje vrednost in pomen (Dan 2, 11—13)? V vsej ponižnosti in v polni luči vere bi rad nakazal to razločevanje in označil tisto, kar kdo v delu lahko narobe razume, kar se mi zdi nezadostno in kar se mi zdi nezdržljivo s krščansko vero. Lotili se bomo vprašanja za vprašanjem in skušali uganiti, kdo je po pisateljevi misli odgovoren za tisto, v čemer mi vidimo odklon (od prave vere).

1. Biti kristjan

Krščanstvo je nedvomno odvisno od Jezusa Kristusa. Biti kristjan se torej pravi nanašati se na Kristusa. Toda ali smemo izključiti iz zahtev,

ki so s to lastnostjo nujno v zvezi, vse, kar je zunaj evangelijev rečenega, npr. pri sv. Pavlu, ki je prvi Kristusov razlagalec in ga je Jezus izbral, da ponese njegovo ime med pogane? Apostolovi nravni predpisi so vendar pravila krščanskega življenja, ki jim je treba iskreno priznati obveznost, tudi če so jih navdihnile ideje filozofov takratnega časa. To naj naglasim proti namigovanjem v knjigi na str. 534.

2. Božja beseda

Ali to, kar Küng pove o svetem pismu, o božji besedi, zadostuje? Upal bi si reči, da ne, če povprašamo za enodušno pričevanje izročila ter izjave tridentinskega in vatikanskega zbora. II. vatikanum je povzel ta nauk z naslednjimi besedami: »Božje razodetje, ki ga vsebuje in posreduje sv. pismo, je napisano po navdihnjenju Svetega Duha. Sveta mati Cerkev ima namreč v skladu z apostolskim verovanjem za svete in kanonične vse knjige, tako stare kakor nove zaveze, z vsemi njihovimi deli, ker imajo zato, ker so napisane po navdihnjenju Svetega Duha (prim. Jan 20, 31; 2 Tim 3, 16; 2 Pet 1, 19—21; 3, 15—16), Boga za avtorja in so kot takšne izročene Cerkvi« (R 11). V vsakem primeru je seveda treba videti, kaj nam Bog hoče podedati za naše zveličanje: to je ves problem eksegeze.

3. Dokazi za božje bivanje

Nemška revija »Spiegel« je Küngu očitala, da ne priznava dokaza za božje bivanje in da bi ta resnica slonela na neutemeljeni trditvi. Küng je v svojem intervjuju za »Frankfurter Zeitung« upravičeno protestiral. Trdi, da je vera v Boga »nadracionalna«, da presega razum: sloni na razumnem tveganju, ki našemu pristanku daje gotovost. Zdi se mi, da gre Küng v svoji knjigi v razvijanju svojih misli dalj. Kar piše na strani 62 in naslednjih, je pravi dokaz za božje bivanje: za vsakega duha, ki ne more dopustiti, da svet in življenje ne bi imela nobenega smisla, je božje bivanje nujna resnica. Dokaz take vrste nima seveda nič skupnega s kakšnim matematičnim dokazovanjem; toda možna je še drugačna gotovost, kot je gotovost pri materialnih znanostih.

4. Razlaga verskih dogem

Knjiga Hansa Künga ima med drugimi tudi ta namen, da bi dogme naredila razumljive; moderni miselnosti je namreč njih dosedanje izražanje težko dostopno. Ta namen je upravičen. Da bi knjiga razrešila ta problem, išče v evangelijih pristope k resnici, ki ni v njih ničesar, kar je v naših dogmatičnih formulah preveč ostrega ter je izraz teološke govornice, ki je izšla iz helenizma. Vprašamo se seveda lahko, če ta poskus ne gre včasih prek mej vere. Nauk o učlovečeni Besedi je podan v taki obliki, da se približuje arijanskemu stališču; odrešenje ne gre dalj od misli, da je Kristusovo trpljenje za nas zgled. Ali nauk o Svetem Duhu ne žrtvuje preveč osebnosti Svetega Duha, ki je takó jasno izražana v 15. in 16. poglavju četrtega evangelija in v izročilu grških očetov? Ali izpoved dogme o Presv. Trojici, ki jo podaja Küng, dovolj zavaruje resnice te skrivnosti: da so tri osebe in eno božanstvo, kot je rečeno pri Mateju 28, 19 in v tolikih pavlin-

skih obrazcih (2 Kor 13, 13; 1 Kor 6, 11; 12, 4—6; Ef 4, 4—6)? — Naši koncilski obrazci in celo naše dogmatske izpovedi praktično le bolj precizno in sistematično podajajo nauk svetega pisma. Vedno je nevarno, če hoče kdo te izraze zamenjati s formulami, ki so bližje našemu načinu mišljenja in govorjenja. Ali so predlogi, ki jih daje Küngova knjiga, zadovoljivi? Naj o tem povedo svoje teologi!

5. Cerkev

Nauk o Cerkvi, ki nam ga podaja Hans Küng in je že znan po njegovi knjigi »Kaj je Cerkev«, ki je povzetek njegovih dveh zvezkov »Cerkev«, obsega zanimive stvari. Je pa tu v temelju zgrešen, ker Küng ne priznava, da bi bil Cerkev ustanovil Kristus, medtem ko je v tem vsa njena zakonita moč. Zanj je nemogoče, da bi bil Kristus ustanovil Cerkev, ker je učil neposreden konec tega sveta. Dvanajsteri, ki jih navadno navajajo za dokaz te ustanovitve, pravi, so le vodje eshatološkega Izraela po koncu sveta (str. 274 sl.). To stališče je nesprejemljivo; sloni namreč na zgrešenem pojmovanju Jezusove človeške življenjske poti in poslanstva, ki bomo o njima spregovorili pozneje. To, da se je po veliki noči krščansko gibanje spet začelo, je dokaz, da je dvanajstere, ki jim je do tega, da jih je dvanajst (Apd 1, 21—28) z njihovim voditeljem Petrom postavil Jezus iz Nazareta, kot to zatrjujejo evangeliji, zato, da bi bili na čelu novega božjega ljudstva, ki bo zamenjalo staro, da bi utrjevali novo zavezo in nadaljevali Jezusovo poslanstvo. Iz te povelikonočne Cerkve se Cerkev kot taka razvije s svojimi organizmi, pod vodstvom Svetega Duha in ob pomoči svojega Gospoda. To je naravno upravičen razvoj, tudi če so bile zanj pogoj zgodovinske razmere. Ta razvoj Küng priznava, čeprav preveč pozablja, da je Cerkev nekaj drugega kot kakršna koli skupina: ona je »Kristusovo telo«, ona je »stebler in temelj resnice« (1 Tim 3, 15). Ker je za sedaj na to pozabil, je bil nekoč deležen razočaranja v zvezi s svojo knjigo o nezmotnosti Cerkve.

Službeni nauk o Cerkvi je dovolj znan; deloma sta ga definirala tridentinski in I. vatikanski koncil. Zadnji koncil je utrdil nauk o skrivnosti Cerkve in njeni organizaciji.

6. Jezus Kristus

Küng je postavil vse svoje delo na Jezusa. To stališče je zelo utemeljeno. Vedeti je seveda treba, za katerega Kristusa gre: ali za Kristusa naših evangelijev, in torej za Kristusa Cerkve? Ali gre za Kristusa, ki nam ga predstavlja Hans Küng? Saj tukaj podaja svoje misli bolj brezobzirno kot v svojih prejšnjih knjigah.

Že res, da za svojo razlago krščanstva izhaja iz evangelijev, zlasti v dveh poglavjih tretjega dela, ki nosita naslov: »Die Sache Gottes« in »Die Sache des Menschen«. Toda pri ugotavljanju pristnega evangeljskega pričevanja o Jezusu se je oklenil najbolj radikalne kritike krščanskih virov. Skupaj z nekaterimi našimi sodobniki je pokazal zares skrajšen odpor do vsega čudežnega, do ustanove, do dogme od zunaj dane, in torej do razodetja v smislu pisma Hebrejcem (1, 1—4).

Kar od Jezusa in njegovega nauka še ostane, je sicer res zanimivo in podaja deloma pravilne poglede na Odrešenikovo poslanstvo; toda zaradi

obsežnih brisanj (redukcij) je Küngov Kristus podoben drevesu, s katerega niso odstranili le bršljan, ki ga je ovijal, ne samo listje, marveč tudi žive veje. Pogrešamo namreč prav vsako izjavo Jezusa o samem sebi in njegovem resničnem poslanstvu, vsako besedo, ki je podlaga za poznejši razvoj krščanstva, vse, kar se nanaša na ustanovitev Cerkve, apostolom dana pooblastila, čudeže, ki predstavljajo dovršen del poročila, celo pri Marku, in so nujne za uspeh Učiteljevih govorov pri množicah. Tudi sama Jezusova osebnost je popolnoma »zmanjšana« in krivo prikazana. V resnici, kaj je za Künga Kristus? Oznanjevalec božjega kraljestva, ki je bil prepričan, da je konec sveta pred vrati, ki ni ničesar izpovedal samo sebi in ni ničesar hotel ustanoviti. Stojimo tako rekoč pred ničem in nerazumljivo je, kako se je po Kristusovi smrti moglo spet kaj začeti. Iz nič ne more priti drugega kot nič. Dodajmo, da so masivna brisanja (redukcije) radikalne kritike nedopustna. Že res, da so evangeliji pričevanja, toda pričevanja, ki so hotela biti iskrena in so bila obveščena. Krščanska skupnost, ki se ji pripisuje razvoj Kristusovega nauka ali njegove dejavnosti, je skupnost, ki vse prej ohranja kot izmišlja. Božje kraljestvo je vse širše in vse kompleksnejše, kot bi radi naredili iz njega, veliko več kot čisto navadna napoved neposrednega konca sveta. Študije p. Lagrangea, ki so še vedno veljavne in sem jih povzel v svoji knjigi (*Croyez à l'Evangile*, Paris 1971), so podlaga za te trditve.

S tem seveda ni rečeno, da smo mišljenja, da je Jezus ustanovil npr. redove; toda podal je temelje z naukom o odpovedi in o nujnih pogojih, če hočemo iti brezpogojno za njim, iz njih se je pozneje razvilo redovno življenje.

Upravičen razvoj na podlagi Jezusovega nauka in poslanstva, kot nam ga podaja nepristranski, pošten pa vendar odprt študij evangeljskih virov, ima zase razlago v teh virih samih. Ni se treba zatekati po pomoč k poganskim vplivom, ki so za Künga podlaga nekaterih dejstev, kot je razvoj kristologije in dogme o učlovečenju (prim. str. 429 sl., 444 sl.). Ko bereš to knjigo, se ti včasih zazdi, da si se povrnil k teorijam iz let 1920—1925, ki so hotele krščansko skrivnost zvesti na poganske misterije.

Zaradi vsega tega je potrebno, da si nekatere trditve ali eksegetične razlage o važnih točkah naše vere ogledamo od bliže.

7. Kristusovo deviško rojstvo

Po Küngu so evangeljska poročila o Kristusovem rojstvu legende. Vera v devištvo Jezusove matere izhaja iz poganskih ali morda judovsko poganskih mitov, ki jih je spet skopal na dan (str. 444 sl.). Zato tega verovanja ni moči predpisati vernikom kot člen vere. V njem kvečjemu lahko skušamo videti duhovni pomen zanjo, ki je rodila Jezusa. Iz številnih razlogov ne moremo pristati na to stališče.

Matejevo in Lukovo poročilo, ki se nanašata na Kristusov človeški začetek, ni mit. To je prvo. Njuna literarna vrsta je brez dvoma nekaj posebnega: v njuni priredbi vidimo vpliv stila starozaveznih poročil; toda jedro izhaja iz starih izročil, ki imajo svoj izvor brez dvoma pri Odršenikovem sorodstvu. Zlasti Lukovo poročilo je v zvezi z Devico Marijo, ki

je v svojem srcu ohranila in premišljevala dogodke iz otroštva svojega sina (Lk 2, 19—51). Neki sodobni ekseget, ki je specialist za Janezove spise, je skušal pokazati, da Janezu ti podatki (prim. A. Feuillet, *Jesus et sa mère*, Paris 1974), prav gotovo niso bili neznani.

Večkrat je bilo naglašeno (prim. la *Synopse des quatre Evangiles*, t. II, Paris, 1972, *Enfance de Jésus*), da je sicer Matejevo in Lukovo poročilo težko spraviti v soglasje in da sta izšli iz različnega okolja, vendar pa se strinjata v soglasni trditvi, da je Marija devica: v tretjem evangeliju gleda evangelist na to resnico s stališča Marije, v prvem pa s stališča Jožefa; obe besedili pa se trinjata in skladata v bistveni stvari.

Na teh evangeljskih poročilih je izročilo gradilo svojo vero v devištvo Jezusove matere Marije, in ta vera se je ohranila skozi stoletja; patristična besedila, veroizpovedi in liturgije se strinjajo v trditvi, da je bil božji Sin spočet od Svetega Duha in rojen iz Marije Device. Moremo in moramo se torej sklicevati v tej stvari, ki zadeva krščanski nauk, na nezmotnost Cerkve. Prazna je Küngova beseda, da to verovanje spada med manj važne verske dogme, ki o njih govori koncilski odlok o ekumenizmu (»hierarhija resnic« 11). Od evangelijev, Ignacija Antiohijskega in očetov dalje vse do naših dni je bila vedno člen naše vere. Zanikanje Jezusovega deviškega spočetja spada med trditve, ki smo jih vedno imenovali herezije.

Pri tem stvari prav nič ne spremeni dejstvo, da nekateri današnji katoliški ali protestantski teologi nočejo več priznavati te verske resnice. To lahko le zaseje nemir v vrste vernikov in celo pri duhovnikih kali vero v Cerkvi.

8. Zadnja večerja

Küngu je treba šteti v dobro njegov zdrav čut, da ne taji dejstva zadnje večerje, zadnjega obeda Jezusa in njegovih učencev, ki je tako značilen in svečan; obeda, ki od njega izhaja »lomljenje kruha« in naša evharistična daritev. Vendar pa okrne poročilo o njej: ne priznava namreč zgodovinsko-sti naročilu, naj se to Kristusovo dejanje obnavlja, ter daritveno naravo tega spominskega obeda.

Za to, da se iz poročila briše naročilo, naj se zadnja večerja v Jezusov spomin obnavlja, ni nobene podlage: to naročilo imamo pri Luku, ki je skušal podati stvarno okolje zadnje večerje, in pri sv. Pavlu, čigar poročilo (1 Kor 11, 23—26) zajema iz čisto prvotnega izročila, ki je zanj brez dvoma zvedel takoj po svojem spreobrnjenju. Če Matej in Marko ne govorita o tej Jezusovi besedi, je to dokaz le za dejstvo, da sta za svojo pripoved ohranila le tisto, kar se je v bistvu delalo v njunem času pri večerji, ki so jo obhajali v skupnosti.

Zanikanje daritvene narave zadnje večerje je samovoljno; saj je ta narava pri vseh štirih poročilih o zadnji večerji v ospredju. Kar zadeva resnično navzočnost Kristusovega telesa in njegove krvi pod podobama kruha in vina, moramo naglasiti, da to ni posledica simboličnega dejanja lomljenja kruha in omenitve prelitega vina kot simbola Kristusove krvi, temveč realizma prav Jezusovih besed: »To je moje telo. To je kelih moje krvi.« Ta duhovni realizem (naj ne prihaja kdo na dan z barbarskim izrazom, ki nič ne pomeni? »chosisme«) je izpričan z odlomki sv. Pavla in

sv. Janeza, ki predstavljajo pravi okvir naših poročil (1 Kor 10, 16—17; 11, 26—29; Jan 6, 53—56). V času, ko kristjani skušajo poenotiti svoje verovanje v resničnost evharističnega obhajila, je važno, da ne okrnemo besedil in ne popačimo njih smisla.

9. Gospodovo vstajenje

To je ena tistih stvari, ki jo je sodobna radikalna kritika skušala najbolj omalovaževati. Z njo Küng praktično izjavlja, da so poročila o prikazanjih in o praznem grobu legende (str. 352). In vendar so to poročila vseh naših evangeljskih virov, ki je časovno pred njimi nedvomno pričevanje sv. Pavla v prvem pismu Korinčanom (15, 1—8). Apostol razlaga verovanje v vstajenje Križanega in Pokopanega kot temelj vsega svojega oznanjevanja in kot temelj vere vernikov. Naj bodo evangeljska poročila kakršna koli že — tudi ona imajo namreč lahko literarne stike z nekaterimi poročili stare zaveze — vendarle podajajo v bistvu zgodovinsko poročilo o prikazanjih Jezusa, ki je bil v svojem telesu križan in poveličan. Če se ne bi bilo nič zgodilo, ne bi bilo moglo priti do obnove krščanskega gibanja, do vere apostolov takoj po soboti, ki je prišla za golgotskim prizorom. Apostoli so verovali, ker so svojega Učitelja, ki se jim je prikazal v različnih okoliščinah, videli. V tem je deloma skrivnost, je pa deloma tudi resničnost, pred katero ni moči zapreti oči. O tej stvari lahko pogledate najnovejše knjige zadevnih strokovnjakov: Pierre Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1966; Xavier Léon-Dufour, *Résurrection du Seigneur et Message pascal*, Paris 1971; Beda Rigaux, *Dieu l'a réssuscité*, Gembloux, 1973. Ne poskušajmo z ne vem kakšnimi sofizmi spraviti sveta nekaj, kar se zdravi pameti, ki išče resnico, samo razodeva: Kristus je vstal, zares je vstal.

Kar zadeva duhovništvo v Cerkvi, gl. *Documentation Catholique*, 1972, str. 91—93.

Tu bi končal s svojimi zaključki in pripombami.

Sklep

Priznati moramo, da z nekakšno žalostjo končujem oceno knjige, ki ima svoj pomen, ki pa bi imela neskončno večjo vrednost, če bi bila ostala v mejah umerjene, pa vendar znanstveno poštene eksegeze. Knjiga Hansa Künga, kot je sestavljena, je prava drznost: nemogoče je postaviti na temelje kar se da radikalnih postavk stavbo, ki naj bi dajala smernice za pristen »Christ sein«: ne gradiš na nič. To je, žal, stališče mnogih kritik, ki skušajo skoraj dvatisočletno krščanstvo zamenjati z nekim majavim krščanstvom, ki ima samo negativno podlago. To je prazen trud poleg mnogo drugih praznih trudov, ki so si dve stoletji sledili eden za drugim, da bi spodkopali nadnaravni značaj vere. Kako hočejo vzgajati miselnost ljudi in sveta in kristjanov, da bi se popolnoma darovali Kristusu, viru in temelju vse človečnosti, če začno s tem, da naredijo njega in njegovo delo nerazumljivo, če ga zvedejo na prazno masko? Potek Küngove misli je dober in tako v njegovem prvem kot zadnjem delu lahko silno veliko pridono-

bimo. Poglavji pod naslovoma »Die Sache Gottes« in »Die Sache des Menschen«, ki vsebujeta odlične stvari, bi samo pridobili, če bi sloneli na neokrnjenem Kristusu, na Kristusu evangelijev. Brez dvoma zahtevajo ti evangeliji eksegetsko delo. Vendar so to dokumenti, ki so blizu dogodkom, ki hočejo biti obveščeni in iskreni (prim. Lk 1, 1—4; Jan 20, 20—31). Če bi jih poslušali, bi imeli namesto brezkrvnega Kristusa živega Kristusa, kakor so ga srečavali na palestinskih potih; poveličanega Kristusa, vir življenja, kot so ga prvi učenci videli po njegovem vstajenju v dvorani zadnje večerje in v Galileji. Ta Kristus predstavlja razliko med krščanstvom in drugimi verami; po njem je krščanstvo nekaj presegaajočega in obenem za vse zaželenega, ker se dviga nad vse, kar lahko najdemo drugod.

Ta Kristus je po besedi svetega pisma vedno isti in njegov evangelij se ne menja:

»Jezus Kristus včeraj in danes, isti tudi na veke« (Hebr 13, 8).

(Iz Documentation Catholique, n. 1670)

KAJ JE PO HANSU KÜNGU POSEBNOST KRŠČANSKEGA

HEINRICH FRIES

Nova knjiga H. Künga CHRISTSEIN je v časopisih zbudila pozornost, preden je izšla. Küng je upravičeno videl najhujše pačenje namena in vsebine knjige v naslovih člankov: »Vnebohod — kam? Tübinški profesor teologije je v svoji najnovejši knjigi radikalneje kot kdajkoli prej zavrgel tradicionalne katoliške dogme« — »Pospraviti ropotijo pomeni zavreči nevzdržne dogme.« Pisec članka (v Spieglu 38/1974, 141—143) namiguje, pravi Küng, »da pisatelj ne le ni nikakršen Cerkev zvest kristjan, temveč v resnici sploh ni kristjan.« »Pre-cenzent« izpušča ali po svoje zavija vse, kar bi mu prav prišlo, da bi bralca že pred izidom knjige prepričal, da je njen pisatelj zavrgel staro vero v Jezusa Kristusa.«

(Sledi kratek ekskurz o vprašanju, ali je pametno, da dobe novinarji v roke prve odtise pred izidom knjige, ker lahko pri bralcih že vnaprej zasejejo predsodke.)

Namen

Po teh uvodnih pripombah spregovorimo besedo o knjigi, ki je medtem izšla, in njenem namenu. O njem govori z vso jasnostjo predgovor. Kdor ga je pazljivo prebral, ne more priti na dan s takimi senzacionalnimi stavki, kot pravkar krožijo. »Orientierung« (št. 18, z dne 30. sept., str. 200) je že prinesla izvlečke, ponovimo značilen pasus:

Knjiga »hoče sredi epohalne presnove cerkvenega nauka, morale in discipline poiskati, kar je stalnega: kar jo loči od svetovnih verstev in modernih humanizmov in ji je obenem skupno z ločenimi krščanskimi Cerkvami. Bralec ima pravico, da mu zgodovinsko natančno, vendar hkrati aktualno, na podlagi najnovejših ugotovitev, vendar razumljivo podamo tisto,

kaj je v krščanskem programu za krščansko prakso glavno in značilno: kaj je ta program pomenil prvotno, ko ga še nista prekrila prah in naplavine dveh tisočletij, in kaj lahko ta program, znova osvetljen, lahko vsakomur pomeni za smiselno in polno življenje. Noben drug evangelij, pač pa isti stari evangelij, na novo odkrit za danes!« (14).

K temu Küng še izrecno dodaja, da namerava dati s to knjigo »pozitiven pendant h knjigi o nezmotljivosti«, kot obširnejši prikaz svojih prejšnjih razmišljanj: »Kaj v Cerkvu mora ostati« (»Was in der Kirche bleiben muss«, 1973) in »Zakaj sem še v Cerkvu?« (Warum bleibe ich in der Kirche?). Ta prispevek je končal z besedami, ki jih tukaj ponavljamo: »Ne ostajam v Cerkvu, čeprav sem kristjan. Nimam se za bolj krščanskega, kot je Cerkev. Temveč ostajam v Cerkvu zato, ker sem kristjan« (515).

Prav tako zamišljena in razumljena knjiga naj bi vodila do učinka — kot zanj trdijo senzacionalni stavki: »Švicarski teolog bo gotovo obsojen.« Skoraj se zdi, kot da bi bilo kritikom do tega, da bi se v imenu katoliške Cerkvu in katoliškega nauka moralo zgoditi, »da Künga ni moč več trpeti«. Gre za iste glasove, ki so prej Cerkvu očitali ozkost in nestrpnost, češ da takemu teologu, kot je Küng, ne pušča dovolj svobode.

Kljub vsemu temu bi se lahko zgodilo, da je Küng sicer imel namen, ki o njem v predgovoru govori nedvomno jasno in živo: da namreč hoče utemeljiti in opravičiti krščansko vero — da pa je ta namen v svoji knjigi zgrešil. Zato je nujno, da spregovorimo besedo o tem, se pravi o vsebini knjige.

Horizont

V tem obsežnem odstavku je podana obsežna in razčlenjena analiza: **opisano je stanje**, pred katerim danes stojita krščanstvo in kristjan in pomeni to zanju izziv: To so moderni **humanizmi** kot mnogovrstne težnje k človeku in njegovemu — sekularnemu — svetu; to je človečnost, ki sta jo oblikovali tehnična in znanstvena evolucija ter družbena in politična revolucija. Küng opisuje kritično vse te pojave in ideologije, ki oznanjajo napredek — in to kritiko izraža v obilici vprašanj, ki so zastavljena nazorno in živo. Ta analiza se pa vendar ne spremeni v kakšno pesimistično tožbo, marveč v pobudo, naj vidimo v tem »kairosu« pravo priložnost za krščanstvo. Z odprtostjo za moderno nikakor ni treba evangelija izdati. Nasprotno: »Diamanta ne smemo vreči, marveč ga je treba izbrusiti in, če je moč, doseči, da se bo zasvetil« (28).

Pri tem vidi Küng danes drugo razsežnost: zapuščanje enodimenzionalnosti, **prebujenje vprašanja po smislu**, izkustvo transcendence, vračanje religioznega, da, »pristop k Bogu«. V tej zvezi obravnava Küng vprašanje o spoznanju Boga in premišljuje — pri tem nehote mislimo na znano Pascalovo »stavo« —: Kaj je, če Bog je? »Če Bog je, je Bog odgovor na radikalno vprašljivost resničnosti« (65). Čeprav je možno in resnično Boga zanikati, to še ne pomeni, da je vseeno, ali na to vprašanje odgovorimo z DA ali NE. Zanikanje Boga končno pomeni neutemeljeno temeljno zaupanje v resničnost (če ne že kar temeljno nezaupanje). Priznavanje Boga pa pomeni končno utemeljeno temeljno zaupanje v resničnost. Kdor Boga priznava, ve, zakaj zaupa v resničnost.

»O patu torej ne more biti govor.« »Vera v Boga živi iz končno utemeljenega temeljnega zaupanja: če človek prizna Boga, se odloči za končni

temelj, oporo in smisel resničnosti. Z vero v Boga se priznanje resničnosti izkaže za končno utemeljeno in dosledno: gre za temeljno zaupanje, ki je zasidrano v zadnji globini, v temelju vseh temeljev. Vera v Boga lahko torej kot radikalno temeljno zaupanje daje vprašljivi resničnosti pogoj možnosti. V tem smislu razodeva radikalno racionalnost, ki je seveda ne smemo kar tako zamenjati z racionalizmom» (67).

Koliko bi mogle biti te misli v nasprotju s katoliškim naukom, ostane skrivnost kritika v Spieglu (op. pr.: ki je trdil, da H. Küng niti Boga več ne priznava).

V zvezi s to tematiko pravi Küng: **Besede Bog** kljub mnogovrstni zlorabi in kljub mnogoznačnosti pojma o Bogu ne moremo pogrešati. Namesto da ne bi več govorili o Bogu oz. namesto da bi enako govorili o njem, bi bilo danes važno samo to, da se naučimo govoriti o Bogu previdno na novo! Če pa teologija ne bi bila več beseda (logos) o Bogu, marveč bi govorila samo o človeku in razmerju do bližnjega, bi jo — kot pri Ludwigu Feuerbachu — morali pošteno imenovati antropologijo (71).

Tretje izzivanje človeku, ki hoče biti kristjan, pomenijo **svetovna verstva**. Küng podaja značilnosti konfucionizma, hinduizma, budizma in islama. Ko določa razmerje krščanstva do njih, odklanja zamisel »anonimnega krščanstva« — po mojih mislih ne čisto prepričljivo — in v tej zvezi meni: Konservativci »v Cerkvi nimajo vedno prav v svojih odgovorih, pogosto pa v svojih vprašanjih« (90). Nadalje razlikuje — in to je zelo važno — vprašanje zveličanja od vprašanja resnice: »ni mogoče biti kristjan in prav tako budist« (96) ter se obrača proti danes že kar običajni spremljavi teh verstev s trditvijo, da jih čakajo isti procesi, ki jih je krščanstvo pri razpravi z znanostjo že prestalo. V krščanstvu vidi »kritičen katalizator« (102) v razmerju do verstev in tudi njim nasproti razčleni specifičnost, da **edinstvenost krščanskega** — tej oznaki daje Küng upravičeno prednost pred pojmom »izključnost«, ki ga lahko narobe razumemo. To ne izključuje možnosti, da prav razumljeno japonsko ali afriško krščanstvo daje pobudo za krščanstvo prihodnosti, marveč jo vključuje (106).

Ločilo — kateri Kristus?

To vprašanje obsega glavni del knjige; obenem je tudi napisano z največjo zavzetostjo. Odgovor se glasi — in ta gre skozi vso knjigo ter ji daje izrazito kristološko, kristocentrično noto —: Ločilo v krščanstvu ni kakšna ideja, kakšno načelo, kakšna teorija, marveč oseba: **Jezus Kristus**. Krščanstvo je končno le tako pomembno, da kot končno odločilno tako v teoriji kot praksi aktivira spomin na Jezusa: na Jezusa Kristusa in ne na kakšne vplivne ljudi« (116) — tu se oglašajo govorica, ki jo je uvedel Jaspers.

To temo zdaj razvija z bogato instrumentacijo. Med vprašanji: **Kateri Kristus?** govori Küng o Kristusu pobožnosti, o Kristusu zanesenjakov in literatov, o Kristusu dogme. Pri tem obravnava Küng kristološke izpovedi zgodnjih koncilov in pravi o njih, da so v grškem jeziku in z grškimi pojmi z naukom o isti naravi Sina in Očeta in z izpovedjo o dveh naravah v eni osebi za svoj čas izrazili, kaj pomeni Jezus Kristus. Z Rahnerjem vidi Küng v kalcedonskem koncilu prej začetek kot konec in meni, da je danes »potrebna zgodovinska kristologija od spodaj navzgor, začenši s konkretnim

zgodovinskim Jezusom, ne da bi oporekal legitimnost stare kristologije« (125). In prav to poskuša Küng pod naslovom: »**Resnični Kristus**« (137 do 151). Pri tem z izredno intenzivnostjo ustvarjalne sprejemljivosti predeluje dosežke sodobne eksezeze in biblične teologije. Čeprav niso evangeliji — odločilni viri in dokumenti za to vprašanje — nikakršni stenografski protokoli Jezusovega življenja in zgodovine, marveč so zavzeta in zavzetost prebujajoča pričevanja o Jezusu Kristusu, pričevanja vere torej, oznanjevanja in poslanstva, vendar nedvomno vsebujejo zgodovinske podatke: na njih podlagi je možno vprašanje nazaj: kdo je zgodovinski Jezus, kaj se je »resnično zgodilo«.

Ta prenos vprašanja od pričevanj vere na **zgodovinskega Jezusa** je možen, ker je med Jezusovo pridigo in pridigo oznanjevalcev in sploh med zgodovinskim Jezusom in praktičnim oznanilom o Kristusu pri vsej diskontinuiteti podana neka kontinuiteta. Prenos vprašanja je upravičen, »ker je praktično oznanilo o Kristusu moglo nastati le na podlagi Jezusove zgodovine in ga samo tako moremo razumeti.« Prenos vprašanja je nujen, »ker le tako lahko praktično in s tem tudi današnje oznanilo o Kristusu zavarujemo pred sumom, da ni utemeljeno na zgodovinskem dejstvu, temveč le na neki trditvi, na neki projekciji vere ter da je čisti mit in apoteoza« (151). Dodali bi lahko: prav to je bil namen svetopisemskih spisov.

Jezus Kristus je sam v svoji osebi **program krščanstva**. Pod naslovom: »**Družabni okvir**« (169—204) je z mnogovrstnimi različicami povedano, **kdo Kristus ni bil**:

Jezus ni bil »nikakršen človek ustanove«, »nikakršen duhovnik, nikakršen teolog, nikakršen tempeljski liturgik, nikakršen redovnik«, nikakršen revolucionar razen revolucionar brez nasilja, nikakršen gorečnik postave. Jezus pa tudi ni šifra za kakšno svetovno verstvo (204).

Prav ta tematika daje Küngu priložnost, da se lahko spusti v igro svoje besedne in izrazne umetnosti. Pri tem včasih ne gre brez nepotrebnih »zadetkov«: Kaj naj npr. pomeni beseda: »Jezus ni bil nikakršen škofovski mož poravnave«, »nikakršen priden cerkveni Kristus«? Kaj naj pomeni beseda o »javnem pripovedniku zgodbe« (171) ali o hipijevskih potezah v njegovem načinu življenja (184)? Take izzivajoče besede prav lahko zapeljejo k tistim pozornost zbujujočim montažam mnogih novinarjev, ki se nad njimi Küng pritožuje; tako namreč pride do napačnega razumevanja, zlasti še, ker ni zraven pojasnilnega razločilnega okvira in ostane gledalcu pred očmi samo plakat. In sploh: Odkod vemo vse to tako zanesljivo?

Negativna razmejitev vodi k nadaljnjemu vprašanju: »**Kdo je bil pravzaprav Jezus?**« To vprašanje gleda v odgovoru na drugo vprašanje: »Kaj je za Jezusa pravzaprav odločilno? Kaj je njegova srčika?« Odgovor se glasi: »**Jezusa stvar je božja stvar v svetu.**« Temu dodaja: Samo zato je Jezusu vseskozi za človeka, ker mu je najprej vseskozi za Boga (205).

Jezus ne oznanja sam sebe, temveč **božje kraljestvo**. To dela z apokaliptičnim pogledom svojega časa, ki je pričakoval božje kraljestvo v najbližji prihodnosti (207 sl.). S tem v zvezi pojasnjuje Küng mnogo obravnavana besedila o **bližnjem pričakovanju** in zastavlja vprašanje: Ali se je Jezus motil? Odgovor:

»Motiti se je človeško. In če je bil Jezus resnično človek, se je lahko tudi motil« (208), ni zadovoljiv — tudi grešiti je človeško. Boljše kot to je drugo pojasnilo: da kategorija zmota v tej zvezi ni čisto adekvatna: »Pri

pričakovanju bližnjega konca gre manj za zmoto kot za časovno pogojeno in vezano gledanje na svet« (210). To je treba tako razlagati in dejansko pomeni — zato je tudi upravičeno — da se je z Jezusovo osebo in njegovim delom absolutna božja prihodnost, božje kraljestvo že začelo. Tako se »ŠE NE« in »VENDAR ŽE« navzočnosti božjega kraljestva ujemata. Oboje mora postati dejavno v vsakokratni sedanosti. Dejavno postane z opominom k spreobrnjenju v mišljenju in ravnanju, saj je povezan s sporočilom o božji oblasti in kraljestvu, ter v veri, ki se popolnoma preda Bogu in ima ob pogledu v prihodnost podobo upanja (216).

Znamenje navzočnosti Božje oblasti so Jezusova dejanja. S tem se dotakne **problema čudežev**. Küng, ki se tukaj kot tudi drugod ne izogne težavam, imenuje te težave z imenom. Ne omenja samo težav, ki jih občuti spričo čudežev današnji človek, ki že zdavnaj ni več »najljubši otrok vere«; obravnava svetopisemski pojem znamenja, ki mu je novodobno pojmovanje čudeža kot »posega proti naravnim zakonom« popolnoma tuje, ki mu res ne more biti za to takrat čisto neznano gledišče, marveč mu je za pomembnost, za tisto, kar pri kakšnem dogajanju zbuja občudovanje in začudenje.

Ne zahtevamo vere, »da čudeži so ali da je ta ali oni dogodek res čudežen. Pač pa pričakujemo vero v Boga, ki je na delu v človeku, ki take stvari dela in za čigar delovanje so čudežna dejanja znamenja« (219). Pravilen način, kako naj se soočimo s tem problemom, nam podaja sodobna eksegeza, ki nudi in zahteva **diferenciran način opazovanja**. Ta nas varuje pred stališčem »vse ali nič« in preiskuje posamezna poročila o čudežih: po njihovi slovstveni posebnosti, po njihovih možnih vzorcih in motivacijah, po njihovi povezanosti z razlagajočo besedo oznanila o božji oblasti, kot možen »preudjem« na prikazanje Vstalega, zlasti pa kot povezavo s Kristusovo osebo samo, ki ni le »oznanjevalec in svetovalec« marveč tudi zdravnik in pomočnik. Čudeži, zlasti zanesljiva Jezusova ozdravljenja, so znamenja za to, da je z njim že prišlo božje kraljestvo. Poleg tega je v smislu NZ treba nakazati še to, da čudeži in znamenja sama še nič ne dokazujejo — so mnogoznačna, zlasti niso, kot sodi J. H. Newman, nikakršno sredstvo proti neveri. Tudi to razmišljanje daje vprašanju o čudežih in znamenjih tisto mesto, ki mu gre.

Stvar človeka je nadaljnja programska točka, s pomočjo katere odgovarja na vprašanje, kdo je Jezus. Povezava z »božjo stvarjo« je podana s tem, da je božja stvar, božja volja usmerjena v blagor človeka (241) (bolje bi bilo govoriti o rešenju človeka).

V tej zvezi reči: »Človek je merilo božje službe« — »Božja stvar ni kult, marveč človek« (243) vodi lahko do napačnega razumevanja, če kdo iztrga iz okvira, čeprav Küng izrecno in ponovno izjavlja — in to je dobra formulacija —: Boga »Jezus ne razlaga s skrbjo za bližnjega in ga ne reducira na skrb za bližnjega. Z malikovanjem samega sebe človek ni nič manj razčlovečen kot z zaslužjenostjo. Toda človeško naklonjenost do ljudi utemeljujemo z božjo naklonjenostjo človeku. Zato mora biti povsod zadnje merilo: Bog hoče človekov blagor« (242). Povezanost ljubezni do Boga in do bližnjega, ki nista eno in isto, ker Bog in človek nista isto, pojasnjuje lepi stavek: Na podlagi brezpogojne božje ljubezni lahko prav radikalno ljubimo tudi človeka takega, kot je, z vsemi njegovimi omejitvami in slabostmi« (245). To je še enkrat konkretizirano in radikalizirano v zapovedi ljubezni do sovražnikov, ki specifično določa posebnost Jezusovega programa: »Jezusova vzvišenost se ne razodeva v posameznih stavkih, ki jih dostikrat čisto lahko primerjamo z izjavami drugih, marveč v edinstveni celoti« (249).

Konflikt — novo življenje

Pod tem naslovom obravnava Küng Jezusovo **smrt in vstajenje**. V razmišljanjih o tem še enkrat in ne poredko s ponavljanjem opisuje Jezusovo posebnost, med tem pa tudi dosti drugih vprašanj, tako npr. vprašanje o ustanovitvi Cerkve (273 sl.), ki je — pri tem nikakor ni sam — po Küngu povelikonočni dogodek. To lahko Küng tem bolj brez pomislekov trdi, ker prav sam stalno naglaša neločljivo povezanost zgodovinskega Jezusa in Kristusa vere in s tem opisuje notranjo skladnost med implicitno in eksplicitno kristologijo. Naravnost vsiljivo govori o Bogu kot stalni temi v Jezusovem življenju in oznanjevanju (285 sl.). To spet nudi priložnost, da razlikuje tega Boga, Izraelovega Boga in Boga Jezusa Kristusa od drugačnih predstav o Bogu pri ustanoviteljih ver in filozofih in da opisuje božje osebno bivanje, njegova razmerja, »Boga z lastnostmi«, »Boga s človeškim obrazom, Boga Očeta — in kar je in ni s tem mišljeno.

Izčrpno riše Küng Jezusov proces, trpljenje in smrt. Z njimi primerja smrt drugih ustanoviteljev ver, Bude in Mohameda, ter Sokratovo smrt, da bi tudi v tej tako pomembni točki zelo osvetlil različnost krščanskega (324—331).

S pomembno ugotovitvijo, da ni prišlo do nikakega kulta ob grobu Jezusa iz Nazareta, čeprav je bilo takrat živo zanimanje za grobove judovskih mučencev in prerokov, preide Küng k vprašanju: Kako je prišlo do tega, da se je **Križani spremenil v Kristusa in Mesijo**, »da se je oznanjevalec spremenil v oznanjevanega in sporočilo o božjem kraljestvu v sporočilo o Jezusu kot božjem Maziljencu (Kristusu)?« Kako je prišlo do »skupnosti, ki se sklicuje prav na ime Križanega, kako je prišlo do nastanka krščanske občine?« Odgovor se glasi: Skrivnost nastanka krščanstva je treba rešiti s tem, da sta poleg zgodbe o trpljenju obstajala tudi **velikonočno sporočilo in velikonočna zgodba**: Obujenje (vstajenje) Jezusa od mrtvih. Te prav tako odločilne kot težke teme se Küng loti, in to ne tako na splošno, temveč ob upoštevanju raznovrstnih s tem združenih problemov, ki izhajajo iz danega besedila in iz stvari same.

V posamezne analize, ki jih opravi Küng z obsežnim znanjem današnjega teološkega dela, se ne moremo spuščati. Samo tole bi naglasili: v kritikah je rečeno: »Največji vseh čudežev se po Küngu zgodovinsko ni zgodil. Jezusovo vstajenje ni nikakršen zgodovinski dogodek —« in s tem (tako je treba trditev dopolniti) stoji Küng v jasnem nasprotju z naukom Cerkve — in to v tej tako osrednji točki. Toda Küng misli: Obujenje ni nikakršen dogodek, ki bi bilo moč priti do njega z zgodovinskimi metodami. Toda tega ne pravi samo Küng. Zgodovinsko je moč ugotoviti »Jezusovo smrt in potem spet velikonočno vero in sporočilo učencev.«

Toda kdor besedila knjige ni bral naprej, marveč je obstal pri izzivalnem izrazu »nikakršen zgodovinski dogodek«, je kriv, ker se ne meni za dolžno natančnost. Nedvomno jasno je rečeno:

»Prav zato, ker gre po novozavezni veri pri obujenju za božje delovanje, gre v najglobljem smislu za resnično dogajanje, ne pa le fiktivno in umišljeno: Ne moremo reči, da se ni nič zgodilo. Toda kar se je zgodilo, razganja in presega zgodovinske meje. Gre za transcendentno dogajanje iz

človeške smrti v obsegajočo jo božjo razsežnost. Obujenje se nanaša na popolnoma novo bivanje v čisto drugačnem božjem bivanju; opisano je v podobi, ki jo je treba razložiti. Da Bog poseže vmes tam, kjer je, človeško gledano, vsega konec, to je — pri vsej nedotaknjenosti naravnih zakonov — pravi čudež vstajenja: čudež začetka novega življenja iz smrti. Ne predmet zgodovinskega spoznanja, pač pa poziv in ponudba veri, ki se edina lahko približa resničnosti Obujenega« (339). Nadalje je izrecno rečeno: Velika noč ni nikak proizvod refleksije, marveč preprosto novi začetek. Obujenje Jezusa po Küngu ni ne izraz za pomembnost križa (Bultmann) ne razlaga za to, da »Jezusova stvar« gre naprej (Marxsen). Velika noč je namreč dogajanje za Jezusa samega. Jezusa oznanjajo, ker živi. Pri tem gre za »osebo živega Jezusa in zato za Jezusovo stvar: To življenje ni samo »življenje naprej«, temveč je dokončni prehod v božjo slavo.

Jezusov vnebohod je treba gledati v tem obzorju: kot poseben vidik velikonočnega dogajanja po modelu »vzetosti«. Da bi Küng to ponazoril, zavrača napačno predstavo: »Razume se, da Jezus ni nastopil vesoljskega poleta: Vnebohod kam, kako hitro in kako dolgo pravzaprav? (343). Prav to vprašanje je »Spiegel« izbral za udaren naslov, očitno zato, da bi dal s tem vedeti, kako zelo je Küng zavrgel tradicionalne cerkvene dogme, konec koncev pa pač zato, da bi nazorno pokazal, kako nemogočo vsebino nalaga ljudem cerkveni nauk.

Iz tega obsežnega in v svoji izpovedi nedvomno jasnega horizonta pride potem do obravnave vrste posameznih vprašanj: vprašanje različnih velikonočnih poročil, vprašanje praznega groba, vprašanje prikazovanj, vprašanje novih doživetij kot srečanj z vstalim, ki jih Küng razume kot poklice in poslanstva. Pri tem lahko glede posameznosti ostane cela vrsta odprtih in še ne pojasnjenih vprašanj, ki nikakor ni treba nanje odgovarjati v Küngovem smislu; toda pri kritiki Künga ne smejo postati glavna stvar. Glavno stvar glede čbujenja in vstajenja je sam enoznačno in jasno določil.

V luči obujenja Jezusa je še enkrat govor o njegovih kristoloških naslovih (371 sl.): ti hočejo kot »mnoge kristologije ene vere v Kristusa« opisati pomen, odločilnost in nezamenljivo edinstvenost Kristusovo. Pri tem velja za Künga načelo: Jezus Kristus je odločilen za naslove in ne naslovi zanj. Zakaj naslovi: Gospod, Mesija, Sin človekov so bili takrat in so še bolj danes mnogoznačni in dobe šele po Jezusu samem svoj enoznačen pomen. Tudi tukaj ne gre za vprašanje nekakšnega »rušenja naslovov in podob«, marveč za vprašanje prevodov ter za možnost novih poimenovanj.

S tem je odgovorjeno tudi kritiki, ki očita, da je po Küngu Jezus le »zadnji in odločilni božji poslanec«. Proti temu izjavlja Küng: Ves pomen dogajanja v Jezusu iz Nazareta in z njim je v tem, da je bil v Jezusu — ki se je pred ljudmi javljal kot božji upravnik in namestnik, predstavnik in zastopnik in ga je Bog kot Križanega obudil v življenje in s tem potrdil — vernikom ljudomili Bog sam blizu, na delu, da je govoril, delal in se končno razodel.« Prav s temi zadnjimi besedami sta prvi in drugi vaticanum opisala vrhunec razodetja v Kristusu.

Küng povzema ta razmišljanja glede na vprašanje, kaj ima krščanstvo posebnega, in vidi to koncentrirano v križu in vstajenju Jezusa Kristusa; pri tem prav posebno naglaša »theologiam crucis«: Brez vere v križ manjka veri v Obujenega tisto, kar jo razločuje in je zanj odločilno. Brez vere v obujenje manjka veri v Križanega potrdilo in pooblastilo« (400).

Razlage

V tem poglavju vprašuje Küng, kako se je potem v zgodovini ena konkretna resnica, ki je Jezus Kristus sam, razvijala v resnice, dogme in verske stavke. Pri tem spet opozarja, da **resnice ne smemo kar tako enačiti s stvarnostjo**, temveč — kot resničnost samo — jo srečuje v mnogih oblikah. Tako imamo resnico simbola, slike, pesnitve, legende, mita — pojavi, ki jih srečujemo v svetopisemskem prostoru samem in so potem pomembni za razlago in jih je treba upoštevati v poskusih razlag, ki jih srečujemo v zgodovini.

Iz teh izhodišč razmišlja Küng o **razlagah Jezusove smrti** v zgodovini vere: kot odkupnini, zadoščenju, žrtvi, pokori; potem skuša tako izraženo legitimno stvar prevesti tako, da stvar ostane, ne da bi bilo treba obdržati zgodovinske predstave in modele. Kar so npr. nekoč izrazili s podobo žrtve, bi morda danes bolje s pojmom vdanosti, zamene, nečesa »za nas« storjenega.

V tej zvezi najdemo v Küngovi knjigi izrazite besede ob temi Bog in trpljenje (418 sl.); ta tema danes »po Auschwitzu« človeka več ne zapusti in je postala vedno ponavljajoči se ugovor proti krščanski veri.

Vprašanje »Zakaj trpim?« je po Georgu Büchnerju skala ateizma. Trpljenje je — pravi Küng — preizkušnja »zaupanja v Boga in temeljnega zaupanja«. Proti tezi: »Spričo neskončnega gorja na svetu ni moč verovati, da Bog je« postavlja Küng nasprotno tezo: »Samo če je Bog, je sploh možno obrniti pogled na to neskončno gorje na svetu« (421). Za vero ni poti mimo križa, marveč je le pot skozi trpljenje — ob spoznanju, ki nam je s križem Jezusa Kristusa darovano in odprto in se ga moramo stalno spominjati, da nam bo vedno navzoče: Tudi trpljenje in smrt objema Bog, sta mesto njegove bližine in navzočnosti. Tu nam je podan smisel trpljenja in smrti, ki je filozofsko in verskozgodovinsko enkratno; tu se spet jasno pokaže ločilni znak krščanskega: Noben križ sveta ne more ovreči ponudbe osmišljenja, ki je do nje prišlo v križu k življenju Obujenega (424).

V enaki perspektivi se Küng loteva tudi »**razlag izvora**« (426 sl.): vprašanja preeksistence, učlovečenja, spočetja od Sv. Duha in rojstva iz Device Marije. K besedilu in stvari pravi Küng: Od križa in vstajenja »gledajo prve priče nazaj na začetek Jezusovega življenja« (427). V zvezi s tem podane izpovedi imajo prvotno teološko, **kristološko** vrednost: po svoje hočejo izraziti edinstveni pomen Jezusa Kristusa; v teologiji učlovečenja, v izpovedi o preeksistenci, v stavku: »spočet od Sv. Duha, rojen iz Marije Device«. Njihov namen je tako opisati, da »razmerje med Bogom in Jezusom ni nastalo šele naknadno in po naključju, temveč da je vnaprej dano in v Bogu samem utemeljeno« (437). Ta misel »Zadnji je tudi prvi« — tako Küng — ne sme iti v izgubo, tudi če jo mi danes drugače izrazimo.

V novozaveznih **zgodbah o rojstvu in otroštvu** Küng ne vidi zgodovinskih poročil, temveč oznanjevalne in izpovedne zgodbe, ki »ne razodevajo prvenstveno zgodovinske resnice, temveč zveličavno resnico: sporočilo o rešenju ljudi v Jezusu« (442). In to »se v božičnem sporočilu o detetu v betlehemskih jaslicah, ki je v podrobnosti legenda, lahko zgodi bolj slikovito in zato tudi bolj učinkovito kot z ne vem kako neoporečno datiranim in lokaliziranim rojstnim listom«. Toda, tako je rečeno naprej, zgodbe o rojstvu so vse kaj drugega kot »spodbudne zgodbe o detetu Jezusu. To so

teološko globoko premišljene zgodbe o Kristusu v službi zelo smotrnega oznanjevanja, ki hočejo pravi pomen Jezusa kot Mesije za rešenje vseh ljudstev podati nad vse umetno, plastično in kar se da kritično nazorno» (443).

K temi **deviško rojstvo** pravi Küng dosledno s pravkar rečenim: Deviško rojstvo je treba razlagati s stališča božjega sinovstva in ne obratno (445). S tem se pač strinjajo vsi katoliški teologi. Saj izrecno trdijo, da je deviško rojstvo primarno **kristološka izpoved** in da bi dostojanstvo Jezusa kot pravega Boga in pravega človeka ob naravnem rojstvu ne bilo nič manjše. Küng opozarja na to, da je v svetem pismu od Boga dani novi začetek z Jezusom prišel do veljave tudi drugače, ne samo z izpovedjo o deviškem rojstvu: med drugim s predstavo o preeksistenci, o novem Adamu. S tem v zvezi je opozorilo ne le na to, da npr. pričevanje o Kristusu pri Pavlu in Janezu ne govori o deviškem rojstvu, temveč tudi, **da prav tam, kjer je v novi zavezi govor o preeksistenci, manjka beseda o deviškem rojstvu.**

Če sedaj v kritiki Küngu očitajo, da oporeka stavku »rojen iz Device Marije«, ker tega ne razume kot »zgodovinsko biološki dogodek« (447), potem to v tej pavšalni in nediferencirani obliki ni točno. Kar Küng podaja, ni tajitev, temveč **poskus razlage** tega stavka.

Pri tem ne ravna samovoljno, marveč se sklicuje na upoštevanje **literarne vrste** bibličnega besedila, ki jo je današnja eksegeza spoznala, cerkveni nauk (prim. BR) pa priznal, ter vprašuje, ali sta npr. Matej in Luka hotela podati zgodovinsko poročilo ali **poučno pripoved** — ta pojem je vsekakor boljši in manj »obremenjen« kot »legenda« — ki je lahko po svoje nosilec in posredovalec resnice, tudi če ta resnica ni nikakršna zgodovinska resnica.

Razume se seveda, da bo Küngova razlaga ostala sporna in bo pustila za seboj celo vrsto vprašanj, npr.: Ali teološki in kristološki pomen, ki ga izrecno priznava, ter močna simbolika izpovedi o deviškem rojstvu ne menita, da je njegova podlaga resničen dogodek? Ali ni brez njega precej problematično? Ali ne bi mogel »novi začetek«, ki ga Küng s takim naglasom opisuje in naj bi se z njim srečali v Jezusu — Karl Barth ga je imenoval »božični čudež« — priti do veljave v »rojen iz Marije Device« in ali deviško rojstvo po naravi dogodka ne zahteva podobnega gledanja in razlage kot obujenje Jezusa?

Tej misli se bližajo že izvajanja Künga samega, ko v tej zvezi pravi, »da je z Jezusom, ki staro zavezo zaključuje in presega, Bog naredil nov začetek in da je izvor in pomen njegove osebe in njegove usode končno treba razumeti iz božjega delovanja v njem, ne pa iz tostranskega zgodovinskega poteka« (447).

Skupnost vere

V tem poglavju (454—500) govori Küng o Cerkvi kot skupnosti v Jezusu Kristusa verujočih, ki je v njej in po njej Jezus v zgodovini ostal živ. Tukaj povzema Küng svoja številna ekleziološka dela in podaja njihove zaključke zlasti k danes aktualnim in spornim točkam: kakšno mesto gre krajevni in vesoljni Cerkvi, kakšno mesto ima Cerkev kot prostor svobode, bratstva in enakosti, vprašanje mnogovrstnosti in enotnosti v Cerkvi, vprašanje

službe in karizme, kakšno mesto imata položaj in služba, pojem apostolskega nasledstva ter stvar Petrove službe. Da so pri tem npr. ekumenske perspektive k vprašanju službe posebno naglašene v tistem smislu, ki se je Küng zanj teoretično in z mnogimi »praktičnimi impulzi«² že pogosto zavzemal, tega ni mogoče in ni treba ponavljati; prav tako ni možna beseda, ki bi z njo zavzeli podrobnejše stališče. Tega je bilo že dovolj. Tukaj moramo svariti le pred kritikami, ki se sklicujejo na osamljene stavke, ki so iztrgani iz celotnega okvira in zveze. Situacij npr., ki jih Küng izrecno označuje kot primere v sili, kot je recimo vprašanje ordinacije ali evharističnega slavja v skrajnih okoliščinah, ne smemo stilizirati v redne primere in jih prikazati kot rešitev stvari kot take.

Praksa

Küng končuje svojo knjigo z odstavkom »Praksa«³ (501—514). Najprej govori o odločitvi za verovanje, ki zanj ne vodi k ločitvi od Cerkve, temveč ga nagiblje, da v njej ostane. Kritični odlomki tega odstavka (507—511) so namenjeni odporu proti »resignaciji v Cerkvi«⁴ (517—519). Razumeti jih nikakor ne smemo v smislu nasprotovanja ali nedoslednosti, kot to Küngu očita kritika, marveč hočejo v smislu jasne konsekvence podati razloge, zakaj ostaja v Cerkvi in je do nje lojalen:

»Skok iz čolna — ali bi ne bil konec konca dejanje obupa, nemoči in kapitulacije? Če si bil v njem v boljših časih, ali boš v viharju čoln zapustil in drugim prepustil borbo proti vetru, črpanje vode in morda borbo za obstoj, medtem ko si doslej z njimi jadral? Preveč si vendar v tej verski skupnosti prejel, da bi jo zdaj lahko kar tako zapustil. Preveč zavzeto si delal sam za spremembe v njej in obnovo, da bi zdaj lahko razočaral tiste, ki so se zavzemali za isto stvar s teboj. Tega veselja ne smemo narediti nasprotnikom obnove, te bridkosti ne povzročiti prijateljem. Uspešnosti v Cerkvi se ne smemo odreči (513).

Izvajanja o praksi v obliki etične prakse ob doslednem nadaljevanju kristocentrične zamisli poskušajo prikazati Jezusa Kristusa kot osebo, veljavnost Jezusa kot temeljni vzorec in temeljno usmeritev za etično ravnanje; sredi današnje situacije in njenih vprašanj ga skuša uresničiti in s tem — še enkrat — živeti krščansko kot radikalno človeško. Ta zanimiva misel bo verjetno dala pobudo moralnim teologom in jih — kritično — izzvala. Zakaj — tako bodo vprašali — ali je možno s tem »programom«⁵ zadostno in adekvatno poskrbeti za raznovrstne etične probleme?

Povzetek in izpoved

Ta — dolgi — pregled je večinoma poročilo o namenu, vsebini in zgradbi knjige. Pa je bilo prav to potrebno, ker je krožilo in kroži toliko takega, kar je mogoče označiti le z besedo zgrešen prikaz. Tudi pri tem podajanju vsebine je bilo treba spričo obsežnosti dela mnogo tega izpustiti; saj to delo — čeprav je po zamisli in izvedbi jasno in enotno — obravnava toliko tem, zadeva ob toliko vprašanj in izziva v odgovor prav toliko vprašanj — pa tudi in prav to spada k odlikam tega dela.

Knjiga je vsega spoštovanja vredna storitev; priča je nenavadne ustvarjalne moči — 80 strani obsegajoče pripombe so za to živo in prepriče-

valno ponazorilo — knjiga je poskus teološke bilance, da, široko zamišljene teološke sume. Zamišljena in izdelana je v temelju po stari razdelitvi: Bog — Kristus — Cerkev. Knjiga je napisana v živem, močnem, nazornem, neposrednem jeziku, ki dostikrat uporablja retorična in vsa stilistična sredstva ter je do kraja angažirana izpoved katoliškega teologa k stvari. Stoji v službi krščanskega verovanja in v službi verodostojnosti tega verovanja, stoji v službi evangelizacije. Ta knjiga je apologija krščanskega bivanja, če apologijo razumemo v smislu klasične besede: Bodite »vedno pripravljene, da boste vsakemu, kdor hoče vedeti razlog za vaše upanje, dali odgovor« (1 Petr 3, 15). Tudi odprta in kritična vprašanja, ki si o njih lahko še enkrat zastavimo vprašanje, so v tej službi. Toda posameznih vprašanj ne bi smeli izolirati in jim dati vloge »pars pro toto«. Isto velja za prenekatere »zoprne« in »napadalne« formulacije, ki bi jih prav ta knjiga lahko opustila. Toda ta dokument ne poziva k slovesu od vere od krščanstva in Cerkve, temveč od prve do zadnje strani poskuša ob jasni in prenikavi opisani usmeritvi k središču krščanskega verovanja, k »hierarhiji resnic« povedati: »Zakaj sem še kristjan«, zakaj je kdo tudi in prav danes, ne da bi mu primanjkovalo razumnosti ali poštenosti lahko kristjan in to ostane. Knjiga je spodbudna in v tej smeri lahko deluje: »et extra et intra«.

(Objavljeno v »Orientierung« 1974, Nr. 21 in 22)

TUDI TEOLOGIJA MORA ITI V ŠOLO KRŠČANSKE ASKEZE

L. Bouyer, znani francoski teolog, konvertit iz protestantizma, je v temperamentnem, večkrat kar srditem slogu napisal kratko delo, ki ga je prvotno zamislil kot uvod v obširnejšo študijo glede vprašanja o Bogu danes. Analizirati je hotel nezavestne nagibe za pojav teologije t.i. »smrti Boga« in za pojav zavzemanja neredkih redovnikov in duhovnikov (ne izvzemši teologe) za »areligiozno krščanstvo«, »sekularizirano« in oskubeno sleherne sakralnosti in znamenj, ki bi kazala na transcendentnega Boga. Že naslov Bouyerove knjige je ironičen: »Redovniki in kler zoper Boga«.¹ Tisti, ki naj bi bili prav posebno zavzeti za religioznost in njene vrednote, so danes — pravi Bouyer — dejansko v veliki meri začeli boj zoper religijo, čeprav to delajo pod — zelo zgrešeno — pretvezo, da bo to v prid »veri« in »čistejšemu« krščanstvu.

Seveda misli Bouyer predvsem na francoske razmere in na tamkajšnje pojave v teologiji, pastoračiji in podobno — in še tu noče posploševati. Z druge strani pa tudi niti malo ne priporoča nojevske »politike«, ki v vseh »gibanjih«, pa naj bi bila še tako rušilna, vidi le pojave »nove pomladi« in »dinamičnega krščanstva«. Bouyer ugotavlja, da se je pojav izrazitega zavzemanja za sekularizacijo krščanstva in za »areligiozno« krščanstvo v Franciji

zajedel v krščansko misel predvsem od l. 1968 naprej, ko je v francoskem prevodu izšla knjiga ameriškega teologa H. Coxa »The secular City«. »Nova« miselnost se je naglo razširila skoraj povsod in okužila mnoge duhove ter v marsičem globoko zastrupila krščansko misel in življenje — čeprav se je za trezne ljudi kmalu za tem začel val »areligioznega krščanstva« izkazovati za nekaj epizodnega, zelo kratkovidnega, obenem pa globoko razkrajalnega.

Za kaj v celotni knjigi gre, moremo videti iz naslovov njenih 4 poglavij: 1. Prava postavitev problema o Bogu (str. 17—43); 2. Od sekularizacije do smrti Boga (47—67); 3. Kritika religije (71—103); 4. Kritika svetega (105—115). Vsebina knjige je zelo bogata. Iz nje naj v treh točkah zajamemo tisto, na kar je pač tudi za slovenske razmere kar koristno obrniti pozornost, da ne bomo brez potrebe zahajali v smeri, ki vodijo v slepo ulico.

1. »Areligiozno krščanstvo« in sekularizem

Najprej L. Bouyer podaja oris, kako je prišlo do današnjega stanja, v katerem je nastopilo razkrajanje religioznosti tam, kjer tega še prav posebej ne bi smelo biti. »Katolicizem 20. stoletja... se ustaljuje v udobnem konformizmu, napravljenem iz teološkega papagajstva in iz duhovnosti, ki je le čustvena. Poskus koncila, kako odkriti bistvo vere, v takih okoliščinah ni mogel dospeti do česa drugega kakor le do zrušenja fasade iz ponarejene veličastnosti, ki je... zakrivala naraščajoče slabljenje religioznega življenja in religiozne misli. Odtod od klera nora likvidacija religije — na dan, ko so se ti ljudje te slabitve zavedeli« (40). Premalo mislimo na »najbližje sorodstvo in neizbežno solidarnost, ki razvoj teologije zedinja s krščansko kulturo v splošnem, pa tudi na skupno odvisnost krščanske kulture in hkrati teologije od asketičnega in mističnega življenja. Odtod njun neizbežen razkroj, kadar nastopi zvođenitev asketičnega in mističnega življenja« (40). Če naj se katoliška teologija znova popravi, bo nujno potrebna »okrepitev kulturnega okolja, kjer se nežnočutna objektivnost, ki je najboljša prvina moderne človeške zavesti, povezuje z umetnostjo in poezijo... Toda ne eno ne drugo ne bo možno zunaj prenovljenega izročila življenja v veri. In vedimo, da tega življenja iz vere ne bo mogoče znova posredovati naprej, kakor le pod enim pogojem: da gremo spet v šolo krščanske askeze, kakršno zahteva hrepenenje po Kristusovem prihodu v slavi, in sicer v podobno šolo, kakršno je staro meništvo iz prvotnega krščanstva sprejelo in prilagodilo prvokrat tedaj sodobnim potrebam sveta v neprenehnem preobrazanju« (42).

Kakšno zvezo z vprašanjem o Bogu pa imajo pravkar navedeni in podobni premisleki? L. Bouyer odgovarja: »Ti premisleki nam kažejo edino pot, po kateri je mogoče kdaj dati take odgovore, ki ne bodo le tiste abstrakcije, o katerih današnji filozofi slutijo — in to mnogokrat zavestno — da so brez sleherne stvarne vsebine. Če naj damo problemu o Bogu odgovor, ki ne bo sam nereligiozen, to se pravi, ki ne bo popačil pojma, kakršnega si o Bogu napravljamo, in še več, če naj damo na ta problem krščanski odgovor, potem napora teološke misli ne smemo izolirati od napora za široko in globoko humano kulturo. Potrebna je marveč humanost, ki je v svojem temelju navdihnjena biblično, to pa je seveda nekaj čisto drugega

kakor le načičkani biblicizem. Ta napor se ne more roditi in ne se nadaljevati, ne da bi zablodili, če ne bo temeljil na trdno zgrajeni askezi, to se pravi na kritičnem razvijanju celotnega človeškega življenja. Toda takšno askezo more prebuditi le v polnosti resnična mistika, to je iskanje resničnega Boga, ki ga po Pascalovi besedi človek ne prepozna drugače kakor le tedaj, kadar razume, da bi ga sploh ne iskal, če bi ga ne bil že našel... To navsezadnje pomeni, da nam je treba odkriti, da je Bog sam iskal človeka in ga je našel, kakor obstaja tudi dejstvo, da nas je on prvi poznal in nas ljubil« (42—43).

Z jedkostjo spodbija Bouyer upravičenost sekularizacije, kakršno so skoraj po »papagajsko« začeli zagovarjati in vneto širiti po Franciji, ko so se seznanili s Coxom. Vplival je pri tem tudi Nietzsche, čeprav je zoper njega izrekla kritiko že Heideggerjeva knjiga, ki je v francoščini že z naslovom označila Nietzschejevo misel kot »Pot, ki nikamor ne vodi« (50). »Francoski strukturalisti imajo vsaj to zaslugo, da kratko malo priznavajo in so nas prisilili k razvidnosti da ta ‚smrt Boga‘ ni nič drugega kakor smrt človeka« (55), ki je v svoji globini bistveno religiozen, a je v naših časih celo od strani nekakšne »teologije« prejel bacile razkrajanja.

Ali bo človek brez Boga res popolnejši, bogatejši in močnejši. To je sila neskromno mišljenje. Feuerbach je »nameraval producirati svoj dokaz z omejitvijo samega sebe na to, da je v dialektični obliki sestavil umsko otročarijo. Treba jo je le jasno izreči, pa se sesuje sama vase. Tisto, kar moremo spoznati od tega, kar nas nadkriljuje in nas presega, ne more imeti svoje realnosti od nikoder drugod kakod od nas. To je sklepanje dobre žene, o kateri pripoveduje Bayle, da je govorila: ‚Vsakokrat, kadar le stopim k oknu, se pojavi na Ulici sv. Honoréja kočija. Torej s svojim prihajanjem k oknu pritegujem kočije na ulico...‘« (60).

Kako pa je prišlo do takšnih naziranj? Bouyer meni, da je v veliki meri vzrok v tem, da se je krščanstvo neredkim, ki so bili prav poklicani, da bi širili krščansko religioznost, začelo zdeti kakor nekaj sovražnik človeka, kakor da je »v srečni svet antičnega humanizma uvedlo trpljenje in smrt... Zdelo se jim je krščanstvo kakor nekaj, kar jim prepoveduje najrazličnejše stvari. Dejansko pa je to začetek najbolj primitivne modernosti, ki ‚odkriva‘, da celo v primeru, da nam je vse dovoljeno, nikakor ni vse tisto, kar bi si mogli želeli, zaradi tega res tudi vredno želja. In antični humanizem je imel svoj višek v stoiški trditvi, da sta trpljenje in smrt neizbežni danosti eksistence, danosti, s katerima se moramo spraviti. Nasprotno pa je nastajajoče krščanstvo človeka prepričalo, da je zaradi tega, ker je Kristus vstal od mrtvih, s svojo smrtjo premagal smrt in podaril življenje tistim, ki so v grobovih« (61).

Na kratko se Bouyer ustavlja pri Marxovi trditvi, da je »religioznost le stopnja v dialektiki ekonomike«, in pri Freudovem zatrjevanju, da gre pri religioznosti le za »sublimacijo nezadoščene seksualnosti«. L. Bouyer odgovarja: »Ti ljudje ne vedo, kaj govorijo.« Ali trdijo nekaj, za kar ne morejo podati niti najmanjše overovitve (da namreč dialektika ali pa sublimacija zastirata nepriznani identičnost) ali pa je njihovo »dokazovanje« le jasen zglede sofistike »post hoc, ergo propter hoc«, nekako tako kakor pri tisti ženi, ki je mislila, da s svojim prihajanjem k oknu priteguje kočije na

Ulico sv. Honoreja (62). — Ko Bouyer oriše teologijo »božje smrti«, končuje: »V vsem tem imamo pred seboj le izbruh bolezní krščanske religije, in to najprej katoliške, izbruh bolezní, ki so jo najprej nosili v sebi kleriki. Polagoma so okužili 'intelektualce', nato množice, a te dejansko bolj navidezno kakor pa v resnici. Potem pa je po pravični povrnitvi bič udaril nazaj tiste, ki so z njim zamahnili...« (64—65).

Zavzemati se za »areligiozno krščanstvo« in za »sekularizacijo«, za odpravo zunanjih znamenj in izrazov krščanske vernosti ter prezirati npr. izrečno molitev in prejemanje zakramentov, pa tudi vse, kar je »sakralnega«, npr. posebne prostore za krščansko bogoslužje ali posebna mašna oblačila, češ da je to nekaj »poganskega« — vse to sloni na globokih nesporazumih, če ne na nečem neprimerno slabšem. »Sakralno« je »neločljivo od religioznega... Če kdo hoče obdržati religioznost, pri tem pa zameta sakralno (sacré), dela isto, kakor če bi oropal religioznost njenega telesa oziroma — če to komu več pove — oropal vsega tistega, po čemer se religiozno sploh more za nas konkretizirati« (73). Res pa je, da so tisti, ki se religioznemu približajo intelektualno — in torej v prvi vrsti teologi — neizbežno v skušnjavi, da bi religioznost oskubili sakralnega in zunanjih izraznih sredstev, k čemur je že od vsega začetka nagnjena predvsem protestantska reforma. (73—74).

2. Kaj je s klicevanjem na Bonhoefferja?

V našem času se je zavzemanje za »areligiozno krščanstvo« in za sekularizacijo tudi v vrstah katoličanov naslonilo še posebej na *D. Bonhoefferja*, ki se je v svojem odnosu do nacizma izkazal za resničnega velikana. Ob Bonhoefferju se L. Bouyer zadržuje dalj časa in natančneje pojasnjuje, kako daleč je Bonhoeffer od tega, »da bi hotel tisto, česar njegovi najhрупnejši učenci ne nehajo hvaliti... Kadar berejo izmed Bonhoefferjevih spisov še kaj drugega kakor pa le tisto, kar je spisal v zaporu, se jim pripeti mučno presenečenje podobne vrste, kakor ga je bila deležna kraljica Viktorija. Ko je ta plemenita dama s silnim navdušenjem prebrala roman 'Alice v deželi čudes', je ukazala naročiti vsa dela istega pisatelja... In videla je, kako ji je njena knjigarna priskrbela grmado matematičnih razprav. Kajti celota Bonhoefferjevih del nam podaja kar se le da religiozno krščanstvo, kjer je izpovedovanje izrečne vere v transcendentnega Boga na izvoru vsega; in to krščanstvo je celó presenetljivo sakralno, posebno če upoštevamo, da gre tu za protestantsko teologijo; saj ima vidna Cerkev, ki ne le izraža svoje življenje, marveč ga utemeljuje na obhajanju zakramentov, pri Bonhoefferju središčno vlogo« (74). To zadnje privrženci »areligioznega« in »asakralnega« krščanstva pri svojem sklicevanju na *D. Bonhoefferja* popolnoma obidejo; zaprejo si oči pred vsem drugim, kar je Bonhoeffer napisal ali praktično izvrševal in govoril, ter se zapičijo samo v nekatera njegova pisma iz zapora.

Bouyer nadaljuje glede Bonhoefferja: »Samo zaradi nepredvidenih okoliščin je mogel — veliko zaradi nesporazumevanja glede njegovih lastnih namenov — postati domnevni oče nereligioznega krščanstva. Toda v teh skrajnih okoliščinah je ta mejna situacija tedaj spravila na površje strašno dvoumje, kakršno je Bonhoefferjeva teologija podedovala od Bartha, točneje

povedano, od Bartha njegove prve dobe, ko je bil še slabo oproščen »liberalnega« protestantizma, zoper katerega je vendarle reagiral s skrajno silovitostjo. — Dejstvo, da se je v Bonhoefferjevo misel v »Pismih iz zapora« zajedla ideja nereligioznega krščanstva — to dejstvo je rezultat pranja možganov, ki so ga prakticirali nacisti nad svojimi žrtvami. Kdor ni bil nikoli v takšnih okoliščinah, kakor so bile Bonhoefferjeve, bi imel malo pravice metati nanj kamenje; in treba je dostaviti, da ta neznosni psihološki pritisk ni mogel popačiti Bonhoefferjeve vere, marveč je mogel napraviti samo to, da je iz sklopa njegovega običajnega izražanja prišlo na površje tisto, kar je to izražanje moglo skrivati v sebi dvoumnega, in sicer ravno v trenutku, ko se je Bonhoefferjeva izpoved vere — njegov »martirij« — izkazala kot nekaj neutajljivo heroičnega« (74—75).

Če kdo reče: »Bonhoeffer vendar ni klonil niti za en sam trenutek pred nacistično tiranijo!«, lahko temu kar pritrldimo. Le da moramo dostaviti: Res, ni klonil. Vendar pa je v tistih strašnih trenutkih mislil: nacisti so dobili že tolikšno moč, in to za dolgo časa, da v takih okoliščinah v Nemčiji in še marsikje kristjani sploh ne bodo mogli izražati svoje vernosti, vsaj ne vidno, javno. Zadovoljiti se bodo morali z golo vero, z upanjem proti upanju; takó bo vera kristjanov, kjer sploh bo, postala posebno čista, brez raznih vidnih, človeških opor in pomočkov. — Toda koliko časa in pri kolikerih ljudeh je takšna »izčiščena« vera resnično možna, je drugo vprašanje.

L. Bouyer nadaljuje: »Če naj vse povzamemo v eno besedo: edini vtis, ki ga je mogla nacistična propaganda napraviti na Bonhoefferja v trenutku, ko mu ni preostalo nič drugega kakor čakati na bližnjo smrt v zaporu — edini vtis je bil dejansko ta, da imajo nacisti vso možnost za to, da vsilijo svojo ideologijo za tisočletja. Še enkrat: Kdo bi se mogel ponašati, da bi se bil na Bonhoefferjevem mestu izmaknil takšni kapitulaciji, potem ko je svoje življenje postavil v nevarnost ravno zato, da bi takšno kapitulacijo preprečil, in to v trenutku, ko so dejstva po vsem svojem videzu prepričljivo napovedovala poraz nasprotnikov nacizma? Ta zmota v presojanju položaja nam razloži, zakaj je mogel Bonhoeffer tukaj priti do prepričanja, kakršnega je izrazil: v prihodnosti ne le da ne bo možnosti, da bi se krščanska vera inkarnirala vidno v Cerkvi, marveč tudi ne bo mogoče izrečno izražati kakršnokoli veroizpoved« (75).

Prav v tej »določni točki je Bonhoefferjeva vera, ki ni hotela umreti, mislila, da se more kot edinega dosegljivega sredstva okleniti Barthove trditve. Barth je — naj to še enkrat povemo — v svojih prvih spisih izrazil svojo misel skrajno brutalno. Svojemu paradoksalnemu izražanju se je imel zahvaliti za svoje prve uspehe. Pozneje je Barth — kakor je to sploh pogosto pri njegovih izzivajočih paradoksih — po vsem sodeč sprevidel pogubno nevarnost, kakršno vsebuje lahkotna formula o veri brez religije. Ne da bi bil sicer kdaj to formulo izrečno zanikal, je vendarle prišel do tega, da jo je praktično opustil; še več, brez pomisleka ji je nasprotoval v svojih drugih trditvah, ki so vse nezdržljivo s pravkar navedeno formulo. Bonhoeffer pa je v skrajnem primeru nasprotno mislil, da je tukaj za krščanstvo v njegovem brezupnem položaju našel edino možno rešilno desko v najbolj dobesednem pomenu« (76).

Barth se je v mladosti uprl protestantskemu liberalizmu, ki je po sledeh Fr. Schleiermacherja religijo in religioznost sploh razglašal za stvar golega doživetja in čustev, brez razumskih temeljev in seveda brez dogem ter vidno organizirane Cerkve, ki bi temeljila v kakem božjem razodetju; tudi krščanstvo je po gledanju tega »liberalnega« naziranja (ki je pa dejansko vse premalo liberalno, ker do vratu tiči v predsodkih) le stvar religioznega čustvovanja, samo da gre tu za (doslej) »najpopolnejšo« religijo. Barth se je z vso močjo dvignil zoper takšno gledanje in zatrdil, da je krščanstvo živo nasprotje »religije«. Religijo je namreč Barth med tem svojim skoraj divjim odporom zoper protidogmatični liberalizem opisoval kot (po)svetni človekov napor, da bi se dvignil do Boga s svojimi lastnimi močmi in se ga nekako polastil. Krščanstvo evangelija pa je — pravi Barth — na črti pre-roške besede zgolj milost, zgolj velikodušni božji dar. »Namesto človeka, ki se hoče povzpeti v nebesa z močjo svojih pesti, kakor da bi se mogel samovoljno polastiti Boga, nam krščanstvo razodeva Boga, ki se sklanja k nam, ki se nam izroča; ne kakor da bi nas Bog sploh kaj potreboval, marveč edinole iz svoje ustvarjalne in odrešujoče dobrote« (76).

Če gledamo na »religijo« in na »religioznost« tako, potem seveda moramo tudi mi reči, da krščanstvo po svojem bistvu nikakor ni »religija« in ni nekaj »religioznega«, marveč je celo nekaj, kar se upira »religiji«, ker se upira težnjam, da bi se človek sam s svojimi silami polastil Boga. Celó če bi kdo ob takšnem gledanju na »religijo« vendarle priznaval, da more krščanstvo uporabljati tudi kake obrazce in človeške obrede in znamenja, bi imeli opraviti le z nekakšnim kompromisom, neko nedosledno koncesijo.

Seveda pa je takó pojmovana »religija« le ponaredek resnične religije ali celo njeno nasprotje. To je nekakšna magija ali vsaj praznoverje. Dejansko je tudi pri nerazodeti, »naravni« religiji — ki se tako rekoč dviga od človeka navzgor, ne od Boga navzdol, kakor je to pri razodeti religiji oziroma veri — tako, da »religiozni« človek priznava Boga za svojega Gospoda, ne pa sebe za gospodovalca nad Bogom (kar bi bila magija, ponaredek religioznosti).

Bonhoeffer je ob pogledu na skrajno stisko, v katero so zašli kristjani ob gospostvu nacizma, spravil na dan Barthov zoženi pojem religije in je postavil trditev: »Če okoliščine krščanstvo prisilijo k temu, bo prav dobro izhajalo brez obrazcev in obredov, ki mu niso bistveni in so mu prvotno celo tuji; in ko bo prisiljeno k takó radikalnemu očiščenju, bo celo postalo vse bolj intenzivno. Ko se bo takó krščanstvo moralo do kraja upodobiti po Kristusu na križu, bo takšno stanje vero kar nosilo k njeni razplamenitvi« (76—77). Bonhoeffer je menil: Če se bo uresničila nacistična napoved — in v tistih točno določenih okoliščinah je vse govorilo, da se bo — potem krščanska vera (»Glaube«, ne »Religion«!) »ne bo imela nikakršnega drugega izraza več, morda niti ne kake druge hrane kakor le tisto preoblikovanje, ki ga bo prinašala celotni kristjanovi eksistenci pod križem; in dajala bo križanemu Kristusu, učlovečeni Besedi, najsijajnejše pričevanje, kar ga je mogoče najti kjerkoli. Ko bo prisiljena ugasniti tista religija, za katero ljudje menijo, da je krščanska, tedaj bo evangeljska vera končno zasijala v vsem svojem čistem žaru« (77).

Takšna ideja o veri je v primeri z »religijo« neutajljivo vzvišena, veličastna; in v tisti podobi, ki jo ji daje Bonhoeffer, »brez dvoma dosega herojsko veličino«. A L. Bouyer dostavlja vprašanje: »Toda ali je takšna zamisel resnična?« Nato odgovarja: »Radi priznamo, da vsebuje ta zamisel globoko, razsvetljuječo intuicijo glede edinstvenosti krščanstva, glede absolutne transcendentnosti božje besede, glede evangelija, če ga gledamo v odnosu do vseh drugih religioznih oblik, kar jih je poznalo človeštvo. Toda enočrtna logika, s katero se ta misel razvija, s svojimi nasprotnimi postavkami sumničenj, če ne obsodb, že po sebi zbuja dvom. Z ene strani smo tukaj priča tiste obsedenosti od 'čistosti', ki je značilna za protestantsko reformo in je mnogokrat za svoj končni učinek imela to, da se je ob njej spremenil v paro biser, katerega je hotela odtegniti gmoti, ki ga je obdajala. Povejmo odkrito: ta 'čistost' je vsekakor bolj platonska kakor pa biblična, saj preroško razkrinkavanje malikov zamenjava z obsodbo stvarstva« (77—78).

In z druge strani: Ali ti ljudje, ki se — ob sklicevanju na Bonhoefferja — potegujejo za »religiozno«, »sekularizirano« in »desakralizirano« krščanstvo, in sicer v imenu »čiste« vere — ali se ti ljudje tukaj ne razodevajo za jetnike tistega, čemur bi se pravzaprav hoteli izmakniti? Ko se tako s svojo logiko spravljajo nad zahteve božje besede, ali ne padajo očitno v napako, kateri so hoteli ubežati? To se pravi: z božjo besedo ravnajo kakor s človeško besedo; pri tej človeški besedi je namreč tako, da njeni povedki zahtevajo, če naj pridemo ven iz vseh njihovih posledic, le zgolj človeško, prečloveško logiko« (78).

Za objektivnega zgodovinarja religij je definicija, kakršno daje religiji Barth, »kar se dá nezadovoljiva... Zdi se, da zamenjava religijo in magijo. Vendar pa niti v primeru globoko degradiranih religij ne smemo zagrešiti takšnega zamešavanja religije in magije, pa naj bo tudi resnično, da je medsebojno križanje obojega neka stalna nevarnost. In če upoštevamo tisto, kar je mogoče imenovati višje religije, imamo pri Barthu opraviti le s karikaturo« (78).

Nato Bouyer pokaže, kako je mladi Barth — pač nezavestno in nehote — svoj negativni odnos do »religije« in njenih zunanjih izrazov zajel iz dediščine Alberta Ritschla, ki je bil dejanski utemeljitelj tega, kar je sam imenoval »evangeljski liberalizem«, a je to v resnici bil liberalni protestantizem, zoper katerega je s takšno močjo nastopil K. Barth. Dejansko je Ritschl tudi tisti, ki se je izrazito zavzel za dosledno »horizontalno« krščanstvo in se postavil v nasprotje do ideje o takšni Cerkvi, ki bi bila kakorkoli neodvisna od države. Ritschl je na črti svojega radikalnega horizontalizma odklanjal sleherni iskanje Boga in božjega kraljestva kje drugje kakor samo na tem svetu; zato je skupaj z racionalizmom in empirizmom 18. in 19. stoletja zametel vsako zunanje bogočastje, zlasti pa sleherni resno in globlje religiozno življenje, kar mu je veljalo za »misticizem«, istoveten z nezdravim sanjaštvom (78—82).

Nasproti Ritschlu in drugim, ki so šli — mnogokrat povsem nevede — za njim, poudarja L. Bouyer: »Prava mistika niti daleč ni v nasprotju s pristno biblično duhovnostjo, marveč je na njeni ravni črti... Mistika je črpala iz sv. pisma in ne iz tujih virov... Pobožnost hebrejskih psalmov ima za svojo najvišjo značilnost hrepenenje po Bogu: domotožje po njegovi

navzočnosti, hrepenenje po tem, da bi ga imeli v ‚svoji lasti‘ kot studenec vseh dobrin, predvsem pa kot najvišjo Dobrino, neprimerljivo s čimerkoli drugim...« (95). — Pojem »mističnega« v krščanstvu pri cerkvenih očetih nikakor ni sposoben iz kake »religiozne helenistične filozofije; treba je reči, da se je ta religiozna filozofija zlasti pri Plotinu mogla takšni mistiki približevati kakor tipaje, a se ni nikoli do nje povzpela. Že sematične raziskave to z vso jasnostjo pokažejo... Klemen Aleksandrijski in Origen npr. uporabljata besedo ‚mystikos‘ v zvezi s specifično krščansko razlago sv. pisma — Origen posebej v zvezi s Pavlovim pomenom glede Kristusa in njegovega križa, kjer je za tistega, ki ne veruje, skritost največja... Končno je pri sv. Gregorju Niškem krščansko izkustvo v odličnem pomenu bilo brez dvoma prvokrat označeno kot dojetje božje navzočnosti, ki se nam daje po posredovanju sv. pisma in po zakramentih, in je dobilo kvalifikacijo mistike. Sistematično pa to uporablja Psevdo-Dionizij...« (96—97).

3. Potrebno je intelektualno, moralno in zlasti asketično očiščenje

»Kritika, ki jo krščanske teologije obračajo zoper religijo, je prišla do absurdnosti... To pa je sad popačene ideje o Bogu, kar pa spet izhaja iz skvarjenosti praktične religioznosti... Ne kritizirajo, kakor bi bilo potrebno, sebe, niso do sebe kritični« (98). Znebiti bi se bilo treba tudi slepila o možnosti »avtentične religije, ki bi bila le intelektualna ali bi se hotela imeti le za takšno... Božjo resnico dojamemo, kakor je treba, le toliko, kolikor nam jo je Bog napravil dostopno; le takó, da se predamo temu, kar Bog hoče napraviti iz nas, da se izročimo njegovi ‚agápe‘, da se sklonimo pred tistim življenjem, za katerega hoče, da bi bilo naše. Drugače ne bomo nikdar pristopili k tisti konaturalni milosti, brez katere se naše spoznanje ne da spraviti v sozvočje s smislom božje besede... Če naj dobro mislimo o Bogu, se je — z drugimi besedami — treba naučiti tega, da pritrjujemo njegovim zahtevam, namesto da bi še kar naprej težili (kakor to delamo po naravi in smo k temu vedno znova skušani) po tem, kako bi ga nekako ujeli in izrabili v svojo lastno korist«, čeprav kratkotrajno korist (98—101).

To pa spet vključuje zahtevo po neki drugi, še radikalnejši katarzi (očiščenju). Razen intelektualnega očiščenja teologije (tudi intelekt je tukaj povsem nepogrešljiv, čeprav sam zase ne zadostuje), dalje moralnega očiščenja naše religije oziroma religioznosti je treba preiti tudi na »asketično očiščenje, brez katerega nikakršna mistika ne more ostati vredna tega imena. Ali bolje, tukaj imamo opraviti s prvim očiščenjem, to pa je nujno za drugi dve očiščenji; brez asketičnega očiščenja bi prvih dveh očiščenj (intelektualnega in moralnega) niti ne znali dobro začeti. Tu gre za drastično očiščenje, ne le za očiščenje naše predstave o svetu, ne le za očiščenje naše dejavnosti sredi sveta, marveč za očiščenje studencev tako naše dejavnosti kakor tudi naše miselnosti: gre za očiščenje na najgloblji, najintimnejši, najbolj v brezno segajoči ravni tega, kar moremo imenovati našo čutnost (sensibilité). Brez tega v posebnem smislu radikalnega popravljanja vseh naših instinktov, začeni z našo domišljijo v tistem pomenu, kakršnega ji je med drugim dal Coleridge in ki prizadeva celotno perspektivo naše dejavnosti..., brez tega je popolnoma zastoj upati na to, da bi delovali v skladu z ‚agápe‘, ali

bolje, da bi nas nagibala ‚agápe‘, in še bolj zastoj upati, da bi prepoznali božji smisel te ‚agápe‘...« (101).

L. Bouyer spet in spet ponavlja, da je potrebno to trojno očiščenje in vedno novo očiščevanje. Brez takšnega očiščevanja je povsem nemogoče pričakovati pravo prenovo teologije; pa tudi prenove krščanskega življenja brez tega očiščenja ne more biti. Zgolj zunanje prenavljanje in reformiranje brez živega stika s studentem resnične prenove pomeni le pospeševanje propadanja. Zlasti asketično očiščevanje je nepogrešljivo. »Vedno gre namreč tu za nenehen boj, najprej zoper duha gospodovalnosti, nato zoper duha gole posesti in egoističnega uživanja sveta. Prav nobena stvar ne more premagovati tega trojnega poželenja kakor to, da se neprestano upiramo slehernemu ustavljanju na enem mestu, slehernemu ustoličenju na eni točki, sleherni samovšečnosti ob realizacijah, pa naj bi bile tudi najboljše. Povrh tega je potrebna tukaj vedno znova poživiljena čuječnost zoper vsakršno odrevenelost v ‚že narejenem‘ zoper vse konservatizme, ki bi hoteli nadomestiti iznajdljivo zvestobo, predvsem pa morda zoper tisti konformizem non-konformistov, ki je še najslajši zglavnik, kar jih je iznašla lenoba z reformatorskimi zahtevami« (114).

Za konec knjige ima L. Bouyer še povzetek z naslovom »Nesklenjen sklep: ‚Ali bodo te kosti oživele?‘«

L. Bouyer se tu sprašuje: Ali bo spričo tega, na kar je v svojem delu pokazal, prišlo do prenove Cerkve? In odgovarja: Od tistih, ki naj bi bili »božji možje« oziroma »božji ljudje«, a zametajo vsako resno askezo in mistiko, namesto tega pa se vdajajo buržujstvu v najslabšem pomenu in nekakšni blaziranosti ter so pripravljeni ukvarjati se z vsem drugim bolj kakor pa z »edino potrebnim« (122) — od takih ljudi prav gotovo ni mogoče pričakovati nikakršne resnične prenove; saj je že prej ugotovil (str. 114), da so nekaj najhujšega in za pristno vernost nekaj najbolj razkrajalnega ravno zgolj zunanje reforme, ki ne gredo k resničnim studentem prave prenovitve in postanejo zato le ponaredba krščanstva, to pa namesto prenove samo pospešuje in dovršuje nevero in dekadenco, propad na celi črti. — Še največ dobrega in resnično prenavljajočega za Cerkev in s tem tudi za svet je po Bouyerovem mnenju mogoče pričakovati in upati — če seveda tu odmislimo od Kristusovega varstva, obljubljenega Cerkvi — od preprostih, a vnetih in z božjo modrostjo prežetih dušnih pastirjev, kakršne najdemo večkrat zlasti na deželi. To so tisti, ki se prav nič ne vdajajo desakralizaciji (pa tudi ne zlagani sakralizaciji ne), pač pa krepko in nekako samoumevno garajo, zajemaje iz globoko krščanskih nagibov, in si čisto nič ne prizadevajo za to, da bi o njih govorila »mass media«. To so tisti duhovniki, ki »še kar naprej — kakor so vedno to delali — oznanjujejo evangelij in delijo zakramente, opravljajo katehetsko delo in spovedujejo, tolažijo in svarijo, bodisi prilično ali neprilično, kakor pravi apostol, in sicer prav vse kristjane (ki se jim približajo), ne da bi se preveč vpraševali, ali so ti kristjani ‚zreli‘ (?) ali ne« (123). Ti preprosti, globoko verujoči in obenem religiozni dušni pastirji sami zase v bistvu sploh ne poznajo »kriz« (seveda pa niso brez bojev in preskušanj, o katerih govori Jezus). Če bomo kdaj vstali iz naših sedanjih resničnih kriz — pravi Bouyer čisto ob koncu

— potem »se bomo morali zahvaliti najprej vsem tem, ki ne nosijo nikakršnih akademskih naslovov«.

Vendar pa L. Bouyer niti od daleč ne misli, da je teologija, in sicer močna, zdrava, živa teologija, Cerkev in krščanskemu življenju nepotrebna ali vsaj malo pomembna. Nasprotno, ravno Bouyer, ki odlično pozna zlasti zgodovino krščanske duhovnosti, ve in poudarja, da so bile dobe visokega duhovnega življenja tudi dobe bogate teologije hkrati dobe visoke splošne kulture (»humanistične«, a prav v tej humanističnosti prepojene z duhom sv. pisma). Če pa naj bo to uresničeno, je vedno znova nujno potrebno *intelektualno, moralno in asketično očiščevanje in očiščevanje. Tudi teologija* tega potrebuje — zlasti še asketičnega, ki je temelj za drugo. Le da gre tu res za »krščansko askezo, kakršno zahteva hrepenenje po paruziji«, po Kristusovem prihodu v slavi.

A. Strle

»NE SME MO SE ZANAŠATI LE NA BOZJO POMOČ, AMPAK...«

(Ob 1500-letnici 1. koncila)

Münchenski profesor za dogmatiko Leon Scheffczyk je v »Klerusblatt«, št. 8, 1975 (8 München 2, Thalkirchner Strasse 11 b) priobčil razpravo o »Pomenu prvega vesoljnega koncila v Niceji za sedanost« (Die Bedeutung des ersten allgemeinen Konzils in Nikaia für die Gegenwart). Scheffczyk kaže v tej razpravi, kako našemu času blizu, kako živ in poučen je ta koncil, ki je branil božanstvo Jezusa Kristusa zoper Arija; koncil, ki priča za temeljno vsebino vere, za vero v Kristusa; saj je danes podobno deležna napadov, kakor je bilo ob času tega koncila. V uvodu svoje razprave piše Scheffczyk, kako je na temelju njegovih izvajanj »spoznanje«, da se prav v verskih krizah ponavljajo določene zakonitosti, iz katerih pomena se moremo marsikaj naučiti za obvladovanje novih kriz«. Iz dejstva, da je do uveljavitve izraza »homousios« (nauka o enobistvenosti Sina z Očetom) prešlo 5 desetletij hudega, za pravoverne škofo in teologe življenje ogrožajočega boja, izvaja avtor tale nauk:

»Iz tega boja, ki je pri mnogih zastopnikih pravovernosti, kakor na primer pri sv. Atanaziju, ogrožal naravnost življenje, se moramo za naš položaj, v katerem se je spet vse priostrilo na vprašanje o Kristusu in o Bogu, marsikaj naučiti. Najprej tukaj spet vstane preprosto spoznanje, ki je hkrati, kakor je to pri vsem, kar je preprostega, zelo globoko spoznanje: da je namreč pri ohranjanju resnice in za obrambo resnice treba **zastaviti vse sile in boj**. V splošnem in v teoretičnem smislu more veljati trditev, da si resnica sama pribori svoje mesto. Toda v konkretno-zgodovinskem smislu je ta uveljavitev resnice navezana na zastavitev moči, na **pričevanje**, na »martyria« tistih, ki so o resnici prepričani, tistih, ki so resnično verni. Zato je znamenje **napačnega irenizma in napačno zaupanje v Svetega Duha**, če danes ob tej ali oni priliki od odgovornih slišimo takšno dokazovanje: naj

bi glede negotovosti in nevarnosti, ki se nanašajo na vero, vendarle ne delali toliko hrupa. Saj Sveti Duh vodi Cerkev in je bil kos že povsem drugim težavam. Toda temu bi bilo treba odločno dostaviti: Ne brez pričevanja in brez angažmaja [zastavitve vseh moči] vernikov in predvsem tistih, ki so odgovorni. Če izpustimo ta dostavek, potem je navedeno naziranje izraz kvietizma, ki nič več ne ve, da ravno v katoliški verski zavesti milost in narava, Sveti Duh in lastna dejavnost sodijo skupaj. Če bi tedaj — da se vrnemo na boj okoli arianizma — Sveti Duh ne prebudil človeškega orodja, kakor je bil sv. Atanazij, bi, človeško-zgodovinsko gledano, resnica ne bila dospela do zmage. Morda bi bili potem danes mi arijanci, verjetno pa še mnogo manj, ker bi arianizem moral še dalje dati prostora svoji težnji po svetno-imanentnem humanizmu in bi krščanska Cerkev za trajno postala odveč. Ne smemo se torej tukaj potegniti nazaj v »pobožni« kvietizem, ki je prav lahko tudi smokvin list za lagodnost in za še kaj slabšega; nekaj takega, kakor je bilo pri škofih sinode v Riminiju l. 359: svoj podpis pod arijanski obrazec so končno dali zaradi tega, ker se jim je daljše bivanje v tem mestu zazdelo preveč naporno.«

A. Strle

NADNARAVNO SPOČETJE DRUGE BOŽJE OSEBE — RESNICA ALI MIDRAŠ?

O Jezusovem otroštvu, posebno še o njegovem nadnaravnem spočetju, teologi danes veliko razpravljajo.¹ Mnogi se najteže sprijaznijo z resnico, da je Marija Jezusa deviško spočela. Ne samo protestanti, ampak tudi med katoličani se, po II. vatikanskem koncilu, oglašajo teologi, ki trdijo, da je bil Jožef Jezusov fizični oče. Peter Lengsfeld, docent v Münstru, je učil, »da v luči biblične razvidnosti ne bo mogoče več dolgo trditi, da Jožef ni Jezusov naravni oče«² in J. van Kilsdonk SJ, kaplan za študente na univerzi v Amsterdamu, je dejal, »da je biološko pojmovanje deviškega spočetja barikada pristni kristologiji.«³ Drugi spet poskušajo razvrednotiti Lukovo poročilo o Jezusovem nadnaravnem spočetju (prim. Lk 1, 26—38) tako, da dehistorizirajo dogodek in imajo evangelistovo pripoved za razlago ali midraš.⁴ Lukovo poročilo, pravijo, »ne vsebuje skoraj nič zgodovinsko konkretnega, ampak je samo razlaga Jezusove osebnosti v luči povelikonočne vere prvih kristjanov«⁵. Ker je Jezusovo nadnaravno spočetje poleg vstajenja najpomembnejši novozavezni odrešitveni dogodek, ga hočem krat-

¹ V novejšem času je izšlo veliko ustrezne strokovne literature. Naj omenim najvažnejše: René Laurentin, *Structure et théologie de Luc I—II*,⁴ Paris 1964; X. L. — Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 344-351; Celestin Tomić, *Evangelja Djetinjstva Isusova, Krščanska sadašnjost*, Zagreb 1971; Franz Zinniker, *Probleme der sogenannten Kindeitsgeschichte bei Matthäus*, Freiburg 1972; Raymond E. Brown, *The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus*, London—Dublin 1973.

² Raymond E. Brown, n. d., str. 23, op. 20.

³ Raymond E. Brown, n. d., str. 23.

⁴ Gerhard Lohfink, *Ali znamo brati sveto pismo*; navaja Nova Mladika 10 (1975) 392-393.

⁵ Navaja Nova Mladika 10 (1975) 392.

ko razložiti in s tem vsakomur omogočiti, da se prepriča, ali je v Lukovem poročilu kaj zgodovinsko resničnega ali ne.

Kdor je danes zapisal datum, je zapisal letnico 1976. To storimo čisto mehanično, ker je pač letos prestopno leto 1976. Morda ne bo odveč, če povem, od kdaj 1976; ne od začetka olimpijskih iger, kakor so štel leta Grki, ne od ustanovitve mesta Rima, kakor so beležili čas Rimljani ali od namestitve novih vrat v jeruzalemskem templju, kakor so določali čas Judje, ampak odkar je »Beseda meso postala in med nami prebivala«⁶ (Jan 1, 14). Leta 525 je uvedel v Rimu skitski menih in poznejši opat Dionizij Mali (Dionisius Exiguus) novo štetje let. Za izhodišče je postavil učlovečenje druge Božje osebe in izračunal, da se je to zgodilo leta 754 po ustanovitvi mesta Rima. Novega štetja se je oprijel ves civilizirani svet. Čeprav uporabljajo nekateri narodi svoje štetje let, se vendar v mednarodnem življenju držijo krščanske ere. Kdorkoli zapiše letnico 1976, vključno izpove resnico, da je Jezus res živel, pa naj veruje vanj ali ne. O tem pomembnem dogodku, ki deli zgodovino v dva dela, poroča samo evangelist Luka (Lk 1, 26—38). Matej to predpostavlja, ko pravi, »kar je Marija spočela, je od Sv. Duha« (Mt 1, 20). Mnogi pa razlagajo Lukovo poročilo tako, da odmislijo nadnaravno spočetje in pravijo, da je evangelist z nazareško pripovedjo samo pojasnil, kdo je Jezus, ne pa, kako je bil spočet. Luka o Jezusovem nadnaravnem spočetju ni nič vedel, morda je bilo to Mariji sporočeno po kakšni drugi poti. Lukovo poročilo je le razlaga Jezusove osebnosti in zato njegova pripoved ne vsebuje nič zgodovinsko konkretnega.

Takšno govorjenje razodeva slabo poznanje Lukovega načina pripovedovanja. Če za kakšnega novozaveznega pisatelja velja, da uvršča odrešitvene dogodke v stvarne zgodovinske okoliščine, potem to najprej velja za evangelista Luka. Luka pričenja sleherno pripoved tako, da najprej omeni vse okoliščine odrešitvenih dogodkov, zato takoj na začetku pripovedi predstavi nastopajoče osebe, omenja čas in kraj dogajanja, npr. »V šestem mesecu (čas) je bil angel Gabrijel od Boga poslan... k devici, zaročeni možu, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in devici je bilo ime Marija (nastopajoče osebe) v galilejsko mesto, ki se imenuje Nazaret« (kraj) ali ko poroča o nastopu Janeza Krstnika v puščavi, pravi: »V 15. letu vladanja cesarja Tiberija, ko je bil Poncij Pilat upravitelj v Judeji in Herod četrti oblastnik v Galileji in njegov brat Filip upravitelj v Judeji in Herod četrti oblastnik v Itureji in deželi Trahonitidi ter Lizanija četrti oblastnik v Abileni in ko sta bila velika duhovnika Ana in Kajfa (omenja kar sedem mejnikov, ki določajo čas Janezovega nastopa!), je Bog govoril Janezu, Zaharijevemu sinu (oseba, h kateri je usmerjeno vse pripovedovanje) v puščavi« (kraj), prim. Lk. 3, 1, 2! Luka je bil vesten zapisovalec odrešitvenih dogodkov. Že v predgovoru k evangeliju pravi, »da piše poročila o dogodkih, ki so se zgodili med nami« (Lk 1, 1). Če v nazareški pripovedi res ne bi bilo »nič zgodovinsko konkretnega«, potem bi se že s prvimi evangeljskimi pripovedmi izneveril v predgovoru izraženemu namenu, kar pa o njem, »ki je vse od začetka natančno poizvedel« (Lk 1, 3) res ni mogoče misliti!

⁶ V dinamičnem prevodu: »In ta, ki se imenuje Beseda, je postal človek in je živel med nami«.

Luka je izbral za opis Jezusovega spočetja naznanilno literarno vrsto. Ta je bila v stari zavezi zelo pogosta in je imela že ustaljeno obliko. Starozavezni pisatelji so jo uporabljali takrat, ko so pripovedovali, kako je Bog nekoga **poklical** za določeno službo, npr. preroke v preroško službo (prim. Iz 6, 1—13; Ezek 1, 4—28) ali **postavil** za voditelja svojega ljudstva (prim. 2 Mojz 3, 1—22) in jo zato imenujemo tudi **poklicno literarno vrsto** (Berufungsschema). Uporabljali so jo tudi, da so z njo izrazili božje naznanilo o rojstvu osebe, ki bo posrednik mesijanskih obljub. V tem primeru jo imenujemo **naznanilno literarno vrsto** (Verkündigungsschema) v ožjem pomenu besede. Vendar to nista dve različni shemi tako, da bi bila prva »poročilo«, druga pa »razlaga«, ampak vsebujeta obe iste **elemente**. Čeprav je kdaj pa kdaj kak element samo vključno vsebovan, vendar ima tako poklicna kot naznanilna shema iste elemente: prikazen — preplah — sporočilo — ugovor — pojasnilo z razodetjem znamenja ali imena!⁷ Luka je namerno izbral naznanilno literarno vrsto. S tem se je prilagodil ustaljeni svetopisemski govorici in kakor so v starozaveznih naznanilnih pripovedih dogodki resnični, tako so tudi v Lukovi. Če Luka z naznanilno literarno vrsto samo razlaga, potem tudi starozavezne (prim. 1 Mojz 17, 15—22; 18, 9—15; 21, 1—7; Sodn 13, 2—25; 1 Sam 1, 9—20; 2 Mojz 3, 1—12) samo razlagajo, ker so napisane po isti shemi; in če samo razlagajo, potem ne opisujejo dogodkov; in vendar je res, da je stara zaveza najprej **zgodovina izvoljenega ljudstva**. Če bi starozavezne naznanilne pripovedi samo razlagale, potem sploh ne bi imeli stare zaveze, ampak samo razlago stare zaveze, kar pa je absurd! Zato ni res, da je Lukova pripoved odraz povelikonočne vere prvih kristjanov, »da je JE Jezus Sin božji, JE Mesija, JE večni kralj«⁸.

Poglejmo Lukovo besedilo! Kaj pravi angel? »Ta BO (gr. estai, torej prihodnji čas!) velik in Sin Najvišjega; Gospod Bog mu BO dal prestol... in BO vladal v Jakobovi hiši« (1, 32.33). In komu to angel pripoveduje? Nam? Ne, ampak Mariji! Njej angel sporoča, kaj BO postala ali z drugimi besedami, Luka zagotavlja, da BO Marija na čudežen način postala Mati božja! Zakaj pa jo Elizabeta kmalu nato imenuje »mati mojega Gospoda« (Lk 1, 43), če ni zanosila, še preden jo je Jožef privedel na svoj dom? Jožef se je poročil šele, ko se je vrnila z obiska »pri sorodnici Elizabeti. Marija pa je bila takrat že mati, in sicer božja mati! Obsenčil jo je »Duh, ki oživlja« (Rimlj 8, 2). Božji (Jahvejev) stvariteljni Duh, ki je plaval nad vodami (1 Mojz 1, 2), navdajal sodnike, da so z nenavadno močjo in strategijo premagali sovražnike (prim. Sodn 6, 16; 13, 25) in razsvetljeval preroke; Duh, »kateremu ni nič nemogoče« (1 Mojz 18, 14) je storil to, kar sicer stori fizični oče. To je tisto, kar mnogi težko razumejo in je mogoče razumeti samo v veri.

Vso Lukovo pripoved prežema odrešenjska miselnost. Luka ponavlja starozavezne odrešenjske izraze. On si jih ne »izposoja«⁹, ampak jih uporablja, da pokaže, kako se je odrešenje začelo uresničevati. Angelov pozdrav

⁷ Prim. Hans Schürmann, *Das Lukasevangelium I. del*,² Leipzig 1971, 25—29; X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1963, 77 sl.

⁸ Navaja Nova Mladika 10 (1975) 393.

⁹ Prav tam.

Mariji »Gospod je s teboj« ni »izposojen iz stare zaveze«, toliko manj, ker so se Judje navadno pozdravljali s »šalôm«, kar pomeni mir (blagostanje, srečo) tebi ali vam! Z »Gospod (Bog) s teboj« se v sv. pismu stare zaveze pozdravljajo samo tiste osebe, ki jih je Bog izbral za posebno poslanstvo (prim. Rut 2, 4; Sodn 6, 14). In kdo je prejel od Boga imenitnejše poslanstvo od Marije, ki je rodila svetu Odrešenika, zato Luka zelo smiselno ponavlja starozavezni pozdrav »Gospod s teboj«. Z njim Marijo najtesneje povezuje z Bogom. Ta izjemni starozavezni pozdrav ponavlja zato, ker je šlo za uresničenje najbolj popolnega božjega poslanstva; za poslanstvo samega Sina božjega na svet.

Končno ni prav nič nemogoče, da moderni razlagavci drugače razumejo Marijin pomislek angelu »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« (Lk 1, 34), kakor ga razume tradicionalna katoliška razlaga od sv. Avguščina dalje, toda vedeti moramo, da je neka razlaga samo toliko vredna, kolikor je utemeljena v sv. pismu, vse drugo je lahko samo človeška duhovitost. Najmanj prepričljivo pa je, če kdo tradicionalno razlago odkloni samo zato, ker je zanj »popolni nesmisel, da bi Marija obljubila vedno devištvo, hkrati pa sklenila z Jožefom zakon«¹⁰ in zato izrazila angelu takšen pomislek, ker je nameravala v zakonu živeti deviško.

Luka res nič ne pove o kakšni Marijini zaobljubi, toda celotno poročilo Jezusove mladosti prešinja starozavezna duhovnost. Z oznanjenjem smo šele na pragu nove zaveze! Ob tem ne smemo prezreti nerodovitnosti slovitih starozaveznih žena: Sare, Rebeke, Rahele, Ane — Samuelove matere... Elizabete! Bog jih je izbral za posredovalke mesijanskih obljub in vendar so bile nerodovitne. Čudno. Abrahamu je Bog obljubil, da mu bo dal potomstva, kolikor je zvezd na nebu in peska na morskem obrežju (prim. 1 Mojz 15, 5), toda njegova žena je bila nerodovitna. Njena nerodovitnost ni bila naključna, ampak jo je Bog določil in ko jo je spremenil v rodovitno, je pokazal, da je samo on gospodar življenja in ga poklanja, komur hoče. In ko s čudežnim poseganjem v človeško življenje spreminja nerodovitnost v rodovitnost, hkrati uresničuje svoj odrešitveni načrt. S čudežnim rojstvom je sam dajal svojemu ljudstvu očake, narodne voditelje, osvoboditelje in preroke; zato ni nič tista, ki rodi, ampak je vse tista, ki rodi po božjem sklepu.

Tako je bilo tudi z Marijo. Ona sicer ni bila nerodovitna, toda svobodno se je odločila živeti deviško. Če gledamo na njen sklep s človeškimi očmi, se nam zdi nesmisel; če pa ga motrimo s stališča odrešitvene zgodovine, pa naenkrat uvidimo, da je bilo ravno v tem »nesmislu« največ prostora, da se je rodil Bog. Samo v zakonu, ki je bil, človeško gledano, neploden, se je mogel učlovečiti Logos, »ker se ni rodil iz krvi, ne iz poželenja mesa, ne iz volje moža, ampak iz Boga« (Jan 1, 13). Isto je z duhovniško neoženostjo. Tudi ta je največji nesmisel, če ni darovana Bogu, če pa je, potem postane duhovnikova »nerodovitnost« najbolj rodovitna, ker postane oče vsem.

Sicer pa, odkar bolje poznamo življenje Judov v Kristusovem času, posebno strogo asketsko življenje esenov in qumrancev, vemo, da tudi pri

njih neoženjenost ni bila nekaj čudaškega. Pa tudi zakonov, tako med kristjani iz judovstva kot med kristjani iz poganstva, kjer so poročeni živeli zdržno, v pracerkvi ni bilo malo. Nanje misli apostol Pavel v prvem pismu Korinčanom (prim. 7, 36—38).

Če kdo misli, »da Luku ni šlo za naštevaje zgodovinskih dogodkov«¹¹, ko je opisoval Jezusovo spočetje, ne prihaja samo navzkriž z njim samim, ki izrecno pravi, »da piše poročila o dogodkih« (Lk 1, 1), ampak tudi z veljavnimi normami Cerkev, ki uči, da nikdar ne smemo prezreti »zgodovinske resničnosti evangeljskih dogodkov«.¹² Razlaga, ki odmisli dogodek, je podobna stavbi brez temeljev. Kristus pa ni samo »razlaga« (midraš), ampak zgodovina!

Francè Rozman

DELNA IN KRAJEVNA CERKEV

Ena izmed velikih zaslug 2. vat. koncila je, da je v kat. Cerkvi ponovno oživil pojem in vsebino delne in krajevne Cerkev. Bili so namreč časi, ko je kat. ekleziologija dovoljevala izraz Cerkev samo za vesoljno Cerkev. Rehabilitacija delnih in krajevnih Cerkev na 2. vat. koncilu je pogojena s prenovljenim pojmovanjem Cerkev in njene odrešenijske vloge. Če imamo namreč pred očmi le pravno oblikovani pojem vesoljne Cerkev kot družbene institucije, potem deli Cerkev niso več prave Cerkev, kakor kos jabolka ni jabolko. Če pa imamo pred očmi bitno odrešenijsko vsebino Cerkev, potem je ta vsebina navzoča v vsakem delu, kakor je vsak kos kruha pravi kruh.

Problematika delnih in krajevnih Cerkev je tesno povezana z mnogimi perečimi vprašanji današnje Cerkev. Na ekleziološkem področju je ta problematika povezana z vprašanjem bistva Cerkev, nadalje z vprašanjem zbornosti in subsidiarnosti ter z vprašanjem cerkvenih služb sploh. V praksi pa prihaja ta problematika v poštev pri demokratizaciji in decentralizaciji Cerkev ter pri iskanju najugodnejših oblik cerkvenih struktur za evangelizacijo in nadaljevanje krščanskega odrešenijskega poslanstva. Poseben pomen ima tudi na ekumenskem področju kot priča dokument Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti o ekumenskem sodelovanju na regionalni, nacionalni in krajevni ravni (Dokument je bil izdan 22. februarja 1975).

Preden preidemo k obravnavi stvari, bi se ustavil pri sami terminologiji in pri razliki med pojmom delne in pojmom krajevne Cerkev. Izraz »delna« Cerkev (Ecclesia particularis, Teilkirche) ni posrečen, ker zavaja v misel, da je delna Cerkev samo kos vesoljne Cerkev; premalo pa naznačuje dejstvo, da je v vsaki delni Cerkvi resnična polnost Kristusove Cerkev. Vendar koncilski dokumenti izraz delna Cerkev pogosto uporabljajo.

¹¹ Prav tam.

¹² Prim. Instructio de historica veritate Evangeliorum, ki jo je izdala Papeška biblična komisija v Rimu (1964).

Drugo je vprašanje, kakšna je razlika med pojmom »delne« in pojmom »krajevne« Cerkev. Pri različnih avtorjih moremo zaslediti različna stališča: 1. Nekaterim je delna Cerkev škofija, krajevna Cerkev pa skupnost delnih Cerkvá (škofij) določene pokrajine ali določenega obreda. 2. Drugim je prav obratno škofija krajevna Cerkev, delna Cerkev pa je skupnost določenih krajevnih Cerkvá (škofij). 3. Tretji pa imajo oba pojma za sinonima in ju pridevajo tako škofiji kot skupini škofij.

Koncilski dokumenti na vprašanje razlike med pojmom »delne« in pojmom »krajevne« Cerkve ne dajejo jasnega odgovora. Zdi se, da ju uporabljajo kot sinonima. Naj navedem le nekaj primerov: 13. čl. dogm. konstitucije o Cerkvi pravi, da v cerkvenem občestvu zakonito obstoje tudi delne Cerkve, ki imajo lastna izročila. Tu je uporabljen izraz »delna« Cerkev za skupnost škofij, zlasti za vzhodne patriarhate. V istem pomenu pa rabi 23. čl. omenjene konstitucije izraz »krajevne« Cerkve, ko pravi: »Ta v složnosti delujoča raznoličnost krajevnih Cerkva še svetleje prikazuje veseljnost nedeljene Cerkve«. Odlok o pastirski službi škofov izrečno uporablja izraz »delna« Cerkev za škofijo: »Škofija je del božjega ljudstva, ki je izročen pastirski službi škofa, s katerim sodeluje zbor duhovnikov. Ko je ta del božjega ljudstva strnjen okoli svojega pastirja in z njim po evangeliju in evharistiji zbran v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkev, v kateri se resnično nahaja in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Kristusova Cerkev« (Š 11, 1). Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah pa izraz »delna« Cerkev rabi za skupino škofij istega obreda: »Ti verniki sestavljajo delne Cerkve ali obrede, ko se zraščajo v različne skupnosti, katere povezuje hierarhija« (VC 2). Odlok o ekumenizmu pa deloma enači oba pojma, ko pravi, da na vzhodu obstoji več delnih oziroma krajevnih Cerkva (plures particulares seu locales Ecclesias), med katerimi zavzemajo prvo mesto patriarške Cerkve (E 14, 1).

Koncilski dokumenti poznajo tudi izraz »domača« Cerkev (Ecclesia domestica), ki ga uporabljajo za družino (C 11, 2). Tudi župnija je nekako »krajevna« Cerkev. Koncilski dokumenti je sicer nikjer tako ne imenujejo, pač pa je neka aluzija na to misel v dogm. konstituciji o Cerkvi, ki pravi: »Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkev« (C 26, 1). Podobno pravi na drugem mestu, ko govori o prezbiterjih, da napravljajo vesoljno Cerkev vidno v svojem kraju (C 28, 2).

V nadaljnjem izvajanju uporabljam izraza delna in krajevna Cerkev kot sinonima za opredelitev škofije ali skupine škofij v odnosu do vesoljne Cerkve. Osebo se mi zdi bolj primerno uporabljati izraz »krajevna« Cerkev za škofijo in celo za župnijo, ker je prav tu, v kraju konkretizirana »hic et nunc« Kristusova Cerkev. Izraz »delna« Cerkev, ki je pravno administrativne narave, pa bolj ustreza administrativni skupnosti škofij, patriarhatu in podobnim oblikam.

1. Nekaj iz zgodovine ekleziologije krajevnih Cerkva

Vesoljna Kristusova Cerkev se je začela kot krajevna Cerkev. Jeruzalemska Cerkev je že vsebovala v sebi popolnost Cerkve in je bila prototip vseh

poznejših krajevnih Cerkvá. Struktura naseljenosti prebivalstva v rimskem cesarstvu in v drugih pokrajinah, kjer se je širilo krščanstvo v prvih stoletjih, je vplivala na oblikovanje posameznih mestnih krajevnih Cerkva. Prebivalstvo je bilo namreč v veliki meri skoncentrirano v večjih ali manjših mestih. Občestva kristjanov v teh mestih so bila krajevne Cerkve, ki so bile z vezmi vere, dejavne ljubezni in osebnih stikov povezane s sosednjimi Cerkvami v zavesti, da so ena Kristusova Cerkve. Prva tri stoletja lahko označimo kot obdobje krajevne Cerkve; obdobje, v katerem je pravna povezava v višje upravne enote prihajala le malo do veljave. Središče in težišče vsega odrešenjskega delovanja je bila konkretna mestna krajevna Cerkve. Rimska Cerkve je po besedah sv. Ignacija Ant. predsedovala zboru ljubezni (prokathemene tes agapes), to je skupnosti krajevnih Cerkva. Zunanje merilo edinosti vseh Cerkva pa je bila zvestoba apostolskemu izročilu.

Že v teh stoletjih, zlasti po od 4. st. naprej, se začenja združevanje mestnih krajevnih Cerkva v višje upravne enote. Tako so se — naslanjajoč se predvsem na politično upravno razdelitev — izoblikovale pokrajinske Cerkve kot metropolije. Te pa so se povezovale v še višje upravne enote, iz katerih so se počasi oblikovali patriarhati. Takó se je v 1. tisočletju od 4. st. naprej težišče Cerkve premaknilo iz konkretnih mestnih krajevnih Cerkva v določena pokrajinska središča. Tudi to obdobje je obdobje krajevnih Cerkva, vendar ne krajevnih Cerkva kot konkretnih cerkvenih občestev, ampak kot administrativnih enot, v katere so se konkretna občestva povezovala.

Na zahodu pa se je že od 5. st. naprej začevala postopna centralizacija uprave v Rimu. Dejstvo petrinske službe, ki jo je opravljal rimski škof, in pa različne zunanje okoliščine, zlasti zgodnji propad zahodnega cesarstva, so vodile Cerkve na zahodu k oblikovanju trdne centralizirane uprave. Rim si je v upravnem pogledu polagoma podrejal krajevne Cerkve v Italiji, Galiji, Španiji in Afriki, deloma tudi na Balkanu. Za razmerje krajevnih Cerkva do Rima v srednji Evropi je zelo pomembna tako imenovana suburbikalna prisega pokorščine Rimu; takó je prisegel sv. Bonifacij, ko je dobil pooblastila za ureditev cerkvene uprave misijonskih področij med Germani v Srednji Evropi. S tem je spravil te krajevne Cerkve v isto podrejenost Rimu, kakor so mu bile že od začetka podrejene suburbikalne škofije v neposredni okolici Rima. Tako se je začela oblikovati centralistično organizirana zahodna Cerkve, v kateri je krajevna Cerkve izgubila svoj prvotni pomen. 2. tisočletje je na zahodu obdobje centralizirane vesoljne Cerkve. Posamezne škofije ali cerkvene pokrajine v tem obdobju za ekleziologijo niso prave Cerkve, ampak le administrativni deli ene vesoljne Cerkve.

Katoliška ekleziologija je namreč v preteklosti imela pred očmi le vesoljno Cerkve, ki jo pravno združuje v enotno oblast rimskega papeža. Tako je podajala pomanjkljivo, da ne rečemo popačeno sliko Kristusove Cerkve. Zato je rehabilitacija krajevnih Cerkva na 2. vat. koncilu zelo pomembna tako za ekleziologijo oziroma teologijo kakor tudi za praktično cerkveno življenje. V bistvu ne gre za nekaj novega, ampak za pojmovanje Cerkve, ki je prvotno krščansko, pa ga je rimski centralizem začasno porinil iz obzorja cerkvene zavesti. Zanimivo je, da je na pomen krajevne Cerkve v našem stoletju med prvimi opozoril papež Pij XI. v misijonski encikliki »Rerum Ecclesiae« iz leta 1926.

2. vat. koncil je dokončno rehabilitiral pojem krajevne in delne Cerkve v kat. teologiji in dal osnove za rehabilitacijo krajevnih Cerkev v praksi. Škofije dobivajo več samostojnosti, škofovske konference pa so nova oblika pokrajinskih delnih Cerkev. Poudaril je nadalje potrebo, da se v odnosu vesoljna Cerkev — krajevna Cerkev uveljavi načelo subsidiarnosti, po katerem višja oblast ne podpira nižje in ji služi, prepušča pa ji odločanje v vsem, kar more nižja oblast storiti brez škode za celoto.

Vendar problematika krajevnih Cerkev ni samo in ne predvsem v zgodovinsko pravnih vidikih cerkvene uprave, ampak ima globljo teološko, odrešenjsko in duhovno eksistencialno razsežnost.

2. Ekleziološke osnove krajevne in delne Cerkve

Po drugi svetovni vojni je zbudil na področju ekleziologije veliko pozornost pravoslavni teolog Nikolaj Afanasiev predvsem s knjigo »Le Repas de Seigneur«, Pariz 1952. V tem delu je postavil osnovne teze tako imenovane evharistične ekleziologije. Po tej ekleziologiji je temeljni pojem Cerkve Cerkev kot konkretno evharistično občestvo. V vsakem takem evharističnem občestvu je v polnosti navzoča ena Kristusova Cerkev. Kljub mnogim pojavnim oblikam ostaja namreč Kristusova Cerkev ena, kakor je en Kristus v vsej polnosti navzoč na več krajih v evharistiji. Počelo edinosti evharističnih občestev Cerkev je Kristus sam po Sv. Duhu, ki prav v evharističnem slavlju najbolj intenzivno ponavzočuje in uresničuje velikonočno odrešenjsko skrivnost. Zunanja edinstvo pa se uresničuje po bratskih vezeh posameznih krajevnih Cerkev.

N. Afanasiev je bil prepričan, da je prav evharistična ekleziologija prvotno krščanska in jo postavlja nasproti univerzalistični ekleziologiji, katere začetke pripisuje sv. Ciprijanu. Po univerzalistični ekleziologiji evharistično občestvo in krajevna Cerkev ni polnost Kristusove Cerkve, ampak le njen del. Zato ta ekleziologija nujno zahteva vidni temelj edinosti — pravni primat. N. Afanasiev tako pravoslavni kot katoliški Cerkvi očita, da sta v praksi podlegli skušnjavi univerzalistične ekleziologije.

Čeprav je Afanasievo stališče o nasprotju med evharistično in univerzalistično ekleziologijo nesprijemljivo — oba pogleda na Cerkev se namreč med seboj dopolnjujeta — so imele njegove teze o evharistični ekleziologiji velik odmev v sodobni teologiji in jih je po svoje povzel tudi 2. vat. koncil. V že navedenem stavku »Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih (congregationibus) vernikov, ki se zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkev« (C 26, 1) je izražena temeljna misel evharistične ekleziologije. Tako gledanje na Cerkev postavlja v ospredje ne vesoljno, ampak krajevno Cerkev oziroma konkretno Cerkev v evharističnem občestvu. Ena, vesoljna Kristusova Cerkev se namreč v polnosti uresničuje v konkretnem evharističnem občestvu.

V ozadju te evharistične ekleziologije je gledanje na Cerkev z njene notranje strani in njene odrešenjske vsebine, nasproti tradicionalni kat. ekleziologiji, ki se je zanimala predvsem za zunanjo stran Cerkve — za Cerkev kot institucijo. Pri tem prihajamo na temeljno ekleziološko utemeljitev krajevne Cerkve kot polnosti Kristusove Cerkve.

Kolikor gledamo na Cerkev kot na družbeno odrešenijsko institucijo (institutio salvifica), je celotna in v polnosti navzoča le, če obsega vse dele; to je le v vesoljni Cerkvi. Kolikor pa gledamo v Cerkvi odrešenijsko dogajanje (eventus salvificus) in nadaljevanje Kristusove velikonočne skrivnosti, iz katere Cerkev izhaja — in to je pravo jedro notranje vsebine Cerkve — potem je Kristusova Cerkev resnično navzoča povsod tam, kjer se odrešenje konkretno izvršuje. Najbolj intenzivno se to dogaja prav pri ponavzočevanju velikonočne skrivnosti v obhajanju eharistije in drugih zakramentov.

2. vat. koncil je preusmeril pozornost od zunanje institucije Cerkve na njeno notranjo odrešenijsko vsebino. S tem je nujno poudaril tudi vlogo krajevne Cerkve, v kateri se notranja odrešenijska vsebina Cerkve konkretizira. Zgolj pravno gledanje na Cerkev stavlja v ospredje institucijo vesoljne Cerkve. Poglobljeno teološko gledanje na Cerkev, po katerem je Cerkev v zgodovini naprej živeči Kristus, ki po Sv. Duhu nadaljuje delo odrešenja, pa daje prednost krajevni Cerkvi oziroma konkretnemu občestvu, v katerem se odrešenje dogaja.

Krajevna ali delna Cerkev je torej konkretizacija ene Kristusove Cerkve, ki je v krajevni Cerkvi v vsej odrešenijski polnosti navzoča. Krajevna Cerkev je sicer del vesoljne Cerkve, kolikor gledamo in moramo gledati na Cerkev kot na institucijo. Vendar ni samo del vesoljne Cerkve, ampak je v njej ena vesoljna Kristusova Cerkev v polnosti navzoča. Zato je vsaka krajevna Cerkev prava Kristusova Cerkev. Kot taka pa mora biti z vsemi Cerkvami po svetu oziroma z vesoljno Cerkvijo povezana ne samo z notranjimi vezmi božjega življenja in ljubezni, vere in upanja, ampak tudi z vidnimi hierarhičnimi vezmi. Kristusova Cerkev je namreč ena ne samo po notranjih vezeh, ampak — ker je človek vidno družbeno bitje — tudi po zunanjih in vidnih vezeh, med katerimi zavzema pomembno mesto hierarhična vez, katere ključna točka je po kat. pojmovanju petrinska služba rimskega škofa.

Zato je tudi za vsako krajevno ali delno Cerkev nujno potrebno, če naj bo res prava Kristusova Cerkev, da ima polnost deleža apostolske službe, to je škofovsko službo. Zaradi tega naše župnije, kakor so oblikovane sedaj, niso prave krajevne Cerkve, čeprav — gledano z notranje strani odrešenijske vsebine Cerkve — predstavljajo prava odrešenijska občestva. Vendar bi župnijam v nekem pomenu mogli dati naziv krajevna Cerkev, ker so duhovniki, ki jih vodijo kot predstavniki hierarhije, »pridruženi zboru škofov« in »na neki način ponavzočujejo škofa«, kot pravi konstitucija »Lumen Gentium« (C 28, 2).

Krajevno in delno Cerkev torej opredeljuje na eni strani notranje odrešenijsko dogajanje kot konkretizacija notranje vsebine ene Kristusove Cerkve, po drugi strani pa jo opredeljuje po apostolskem nasledstvu ohranjena polnost apostolske službe, ki je konkretizirana v škofu kot voditelju krajevne Cerkve. Dogm. konstitucija o Cerkvi pravi: »Posamezni škofje so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev« (C 23, 1).

Kot konkretizacija ene Kristusove Cerkve prevzema krajevna Cerkev vse bistvene naloge vesoljne Cerkve: evangelizacijo, posvečevanje in vodstvo božjega ljudstva. V urejenem odrešenijskem delovanju uresničuje odrešenj-

sko poslanstvo najprej v določenem kraju ali pokrajini, oziroma med določenimi ljudmi. Skrbi pa tudi za uresničevanje krščanske edinosti, za evangelizacijo misijskih področij in pomaga drugim Cerkvam. Navodila, ki jih koncil prinaša glede medsebojnih odnosov škofov, veljajo mutatis mutandis tudi za medsebojne odnose krajevnih Cerkva. V teh odnosih se prav tako javlja zbornost Cerkve in se mora uresničevati načelo subsidiarnosti.

Koncil poudarja, da afirmacija krajevnih Cerkva ne škoduje vesoljni edinosti Cerkve, ampak jo utrjuje. »V složnosti delujoča raznoličnost krajevnih Cerkva še svetleje prikazuje vesoljnost nedeljene Cerkve«. In potem še pripomni: »Iz podobnega razloga (kakor nekdanja patriarhatske Cerkve) morejo danes škofovske konference v mnogočem izdatno pripomoči, da se smisel za zbornost uveljavi v praksi« (C 23, 4).

Za zaključek nekaj vprašanj

V zvezi s problematiko delnih ali krajevnih Cerkva se stavlja danes pred nas vrsta vprašanj. Najprej bi bilo dobro, da bi se dokončno odločili za ustaljeno terminologijo. Izraz »delna« Cerkev naj bi uporabljali za skupnost škofij, za škofijo pa izraz »krajevna« Cerkev; možna je seveda tudi obratna raba. Pri tem je težava v tem, da ne gre samo za naše jezikovno območje, ampak za območje teologije vesoljne Cerkve, v kateri najbrž zaradi neodločenosti v koncilskih dokumentih ne bo kmalu prišlo do določene enotnega izražanja.

Raziskati bi bilo treba, kako se uveljavlja krajevna oziroma delna Cerkev v pokoncilskem času pri nas, v naših škofijah in v cerkvenih skupnostih, kot so hrvaška in slovenska Cerkev ter v jugoslovanski škofovski konferenci.

Zastavimo si lahko tudi vprašanje, ali so naše škofije v sedanjem obsegu in sestavi res prave krajevne Cerkve, to je, ali so konkretna odrešenjska občestva ali pa so bolj administrativne enote župnij? Ali ni morda potrebna pri nas temeljita reorganizacija škofij, da bi krajevna Cerkev prišla do veljave tudi kot odrešenjsko občestvo? V tem pogledu so za nas važna izkustva manjših škofij v Primorju oziroma Dalmaciji. Ali ne bi kazalo glede tega poseči bolj revolucionarno v preobrazbo struktur Cerkve pri nas.

V zvezi z omenjenim dokumentom Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti o ekumenskem sodelovanju na regionalni, nacionalni in krajevni ravni bi bilo dobro pretehtati izpolnjevanje ekumenskih nalog krajevnih Cerkva v Jugoslaviji.

Ker je Cerkev v Jugoslaviji v posebni družbeni ureditvi, se lahko vprašamo: Ali ne bi bilo prav, da bi naša delna Cerkev iz evangeljskih temeljev določila osnovne smernice za svoje odnose do naše družbe?

Franc Perko

Pierre Teilhard de Chardin, Božje okolje. Poizkus notranjega življenja, Celje 1975, 121 str.

Mohorjeva družba je v zbirki »Studenti žive vode« (Nova serija 4) izdala slovito knjigo. p. Teilharda de Chardina »Milieu divin«. Prevedel jo je romanist Andrej Capuder, ki nam je znan kot zelo uspešen prevajalec kar najbolj zahtevnega dela velikega pesnika Danteja Alighierija »Božanska komedija« (skupaj z opombami obsegajo 3 deli skoraj 750 strani).

Spremno besedo pod naslovom »Kako naj beremo ‚Božje okolje‘« je napisal dr. Vladimir Truhlar, za kar je usposobljen vsaj v dveh pogledih: najprej zaradi tega, ker je sam v nemščini izdal knjigo, v kateri primerja Teilharda in Solovjeva in se je torej s Teilhardom že zaradi tega moral veliko ukvarjati; drugič pa zato, ker kot jezuit in še posebej kot ugledni dolgoletni profesor za duhovno teologijo na Gregorijanski univerzi v Rimu odlično pozna zlasti tisto duhovnost, ki je oblikovala jezuita Teilharda de Chardina in kakršno je na svoj izvirni način p. Teilhard podal — ne ravno za redovnike ali duhovnike, ampak predvsem za ljudi v svetu — prav v »Božjem okolju«. In ta spremna beseda bo res dober pomoček pri umevanju »Božjega okolja«. »Knjiga,« pravi dr. Truhlar, ko navaja dobesedno Teilhardov tekst, »nima drugega namena kot to, da bi učila videti Boga povsod; da bi ga videli tam, kjer se dozdeva svet najbolj skrivnosten, najbolj čvrst in najbolj prepričljiv. Ti listi torej vsebujejo... nekakšno vzgojo oči... Postavite se semkaj, na moje mesto, in glejte... Bog se vam bo izkazal kot vsestransko otipljiv in dejaven, domačno blizu in neizmerno oddaljen hkrati'... In Teilhard predpostavlja, da se bo še neodprto izkustveno oko bravca ob knjigi res odprlo, ali pa misli na oko, ki je že od vsega začetka odprto... Knjiga

govori o naravoslovnih, filozofskih, teoloških stvarnostih tako, kakor se kažejo v psihološki zavesti, ne kakor se te stvarnosti kažejo zgolj racionalnemu pristopu in obravnavanju. V psihološki zavesti ‚mističnega‘ pisatelja in bravca pa se zaradi izkustvene prevetosti celotne zavesti z ‚Enostjo‘ razlika med Stvarnikom in stvarjo, med milostjo in naravo, med posvečeno hostijo in posvečenim svetom, med materijo in duhom... ne kaže v tako določenih obrisih kakor v racionalnem obravnavanju istih tem... Sicer pa nedoločnost in neka zadržanost nista vselej pomanjkljivosti. Če je stvar, ki jo izražam, v sebi skrivnostna, tako da je z natančnimi, ostro začrtanimi, opredeljenimi pojmi in podobami ne morem zaseči, jo bom bolje izrazil, če je ne poskušam spravljati v jasno zarisane sheme in določitve, ki niso zanjo« (str. 12 sl.).

Kaj je vsebina »Božjega okolja«? — Celoto nekako označuje že stavek, ki ga je Teilhard de Chardin postavil prav na začetek, še pred »Opombo«, ki hoče biti nekakšen predgovor: »Sic Deus dilexit mundum« (= Bog je svet tako ljubil). Zraven je še zapisal v francoščini: »Za tiste, ki ljubijo svet!« V treh delih nato obravnava: I. Poboženje aktivnosti (dejavnosti); II. Poboženje pasivnosti (prestanja); k temu dostavlja kot sklep k obema deloma »Nekaj splošnih pogledov na krščansko asketiko«; končno III. Božje okolje. Za konec ima še povzetek vsega: V pričakovanju paruzije (drugega Kristusovega prihoda). Seveda si je iz tega pregleda nemogoče ustvariti količkaj pravo sliko o bogastvu, ki ga vsebuje Teilhardovo delo.

Teilhard že v začetku opozarja, **komu je knjiga namenjena.** »Ne obrače se toliko na kristjane, ki so trdno zasidrani v svojem verovanju« (naš prevajalec je pred »trdno zasidranici« postavil besedo »preveč«, ki je Teil-

hardov izvirnik nima; očitno je bil Teilhard prepričan, da človek ne more biti »preveč« zasidran v veri, seveda pa more biti okostenel in se more preveč držati črke, vse premalo duha), da bi se lahko kaj naučili iz njene vsebine. Napisana je bila predvsem za nemirne duhove od znotraj in od zunaj, torej za tiste, ki se ne vdinjajo popolnoma Cerкви, pač pa gredo ob njej ali se celo oddaljijo, v upanju, da jo bodo preseglili« (str. 17). (Naj mimogrede že tu spet pripomnim k prevodu: Teilhard ima »se dajejo« = »se donner pleinement à l' Eglise«; morda prevajavec ne čuti, da je »vdinjati se Cerкви« malce prezirljivo, česar pri Teilhardu prav gotovo ni). Kljub temu pa lahko verjamemo, da bo knjiga bolj izobraženim kristjanom, ne izvzemši duhovnike in redovnike, lahko izredno koristila. Pomislimo le na to, da hoče Teilhard med drugim razložiti: »Kako naj vernik Boga (izvirnik ima »Nebesa«, Ciel) in Križa še nadalje iskreno veruje v vrednost zemeljskih opravil? Kako bo Kristjan, s stališča svojih najdražjih krščanskih hotenj, zaplaval v celost svoje človeške dolžnosti z docela enakim srcem, kot bi pristopil k Bogu?« (str. 24). Pomagati hoče ljudem, ki živijo sredi sveta — in nekoliko takó in takó vsi živimo sredi sveta —, da bi znali združevati »ljubezen do Boga in zdravo ljubezen do sveta« (str. 26). Vem, da je mogoče že navedena dva stavka na neki način zlorabljati. Toda Teilhard že takoj v uvodni opombi poudarja, da hoče podajati le »najbolj prvotno Krščanstvo, Krščanstvo Krsta, Križa in Evharistije« (str. 17); v »Uvodu« pa pravi, da njegovo pričujoče delo »ne vsebuje drugega kot vekovečni nauk Cerkve« in da »nima drugega namena kot to, da bi učila videti Boga povsod« (str. 25).

Namen in obenem vsebino »Božjega okolja« je Teilhard de Chardin označil tudi drugje, npr. v svojem spisu »Kako verujem?«, kjer pravi: »Posebnost moje vernosti je v tem: korenine ima v dveh življenjskih poudročjih, ki zbujaajo videz nasprotja. Vzgoja in duhovna izobrazba sta me pridružili otrokom nebes. Po svojih prirojjenih lastnostih in po poklicnih študijah pa pripadam otrokom zemlje. Takó me je življenje postavilo v

sredo dveh svetov, katerih metode, jezik in mišljenje poznam iz globokega izkustva. Notranje ločilne stene med obema nisem postavil. V polni svobodi sem pustil, da se uveljavljata v temelju mene samega oba navidezno nasprotujoča si vpliva. Trideset let sem se bojeval za notranjo enoto in sedaj se zdi, da stojim ob koncu tega procesa. Čisto sama od sebe sta se oba tokova v meni znašla skupaj v eni sintezi. Nobeden od obeh ni drugega spravil ob življenje. Danes verujem v Boga bolj kakor kdajkoli in čisto gotovo bolj tudi v svet. Ali ni to — vsaj v velikih obrisih in kot zasebni poskus posameznika — predhodnja stopnja za rešitev velikega problema, ki stiska današnje napredujoče človeštvo?« (nav. E. Rideau, v: Orientierung 1958, 240).

Te Teilhardove misli navajam že zaradi tega, ker je v vrstah iskreno vernih ljudi raztrosenih nemalo predsodkov zoper njega in bi ti predsodki lahko komu nataknil takšna očala, da bi v marsičem povsem narobe razumel »Božje okolje« ter sebe in druge izključil iz dragocenosti, s katerimi bi jih mogla obogatiti ta knjiga. Res pa je z druge strani tudi to, da obstoji danes med kristjani ponekod kar cela reka miselnosti, ki se ji iskren vernik nikakor ne more predati, ki pa se sklicuje ravno na Teilharda de Chardina, čeprav zoper resnično Teilhardovo hotenje.

K napačni sliki o tem velikem možu bo, žal, kaj lahko prispevalo to, kar beremo na ovitku slovenskega prevoda »Božjega okolja«. Tu je rečeno, da je bil Teilhard »vse svoje žive dni na vatikanskem indeksu«. Iz tega bodo mnogi sklepali, da so bili Teilhardovi spisi kdaj na uradnem cerkvenem indeksu, kar pa ni res. Pač pa drži to, kar pravi dr. Truhlar: Teilhardovi spisi »so šli z majhnimi izjemami zaradi prepovedi cenzure v tisk šele po njegovi smrti« (str. 7). In sv. oficij je v resnici kar dvakrat pozval k previdnosti glede Teilhardovih del: 6. 12. 1957 (dve leti po Teilhardovi smrti) in pa 1. 1962. — Ali pa so bila ta opozorila res tak »zločin«, kakor neredkokrat prikazuje črno-bela tehnika« skoraj povsod navzočega »protirimskega afekta«, o katerem je H. U. v. Balthasar lansko leto izdal kar celo knjigo? Kdor se

ne vdaja nekemu fanatizmu te ali one smeri, bo priznal, da spričo nekakšne psevdoteologije »teilhar diza«, ki je danes ponekod nastal in povzročil veliko zla, omenjena opozorila je niso bila tako brez vsake utemeljenosti. Vendar je treba v opravičilo Teilharda samega dostaviti to, kar o teh stvareh pravi eden od najbližjih sobratov in najboljših poznavavcev Teilharda de Chardina, namreč p. H. de Lubac: »Teilhardistični optimizem«, ki si ga nekateri izposojajo od Teilharda, kakor da bi bil res njegov in krščanski, »je velika zmota in zloraba. Teilhard de Chardin nikdar ni predvideval zemeljske prihodnosti v idiličnih barvah; ni pestoval utopije o svetu, ki naj bi ga zgradili kot udobno bivališče; nikdar tudi ni mislil, da bo evolucija naravno privedla svet do odrešenja. Nasprotno, izrazil je svoj gnus nad miti o zlati dobi. Prav nič ne bomo razumeli njegovega nauka, če z ene strani odstranimo transcendentno eshatološko (poslednjim časom pripadajočo) perspektivo, z druge strani pa središčno upoštevanje svobodnosti, ki vključuje vedno aktualno nevarnost za propad« (H. de Lubac, L'Éternel Féminin, étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin..., Aubier-Montaigne, Paris 1968, 224.) In še naprej piše H. de Lubac o Teilhardovem odnosu do vodstva Cerkev: »Cerkev je po Teilhardovem pojmovanju praktično neprestano izročilo; hkrati pa živa, vedno aktualna avtoriteta. Teilhard se zaveda, da se ni mogoče lotiti ničesar dobrega v verskih stvareh, kar bi se ne vcepilo ob svoji uri v nepretrgano trajanje tega izročila in kar ne bi končno prejelo soglasja od cerkvene avtoritete. To je bila bistvena Teilhardova misel, globoko v njem zakoreninjena. Bil je, kakor pravi sam, 'absolutno prepričan', da je v zakladu, ki ga hrani Cerkev in v naročju Cerkev postaja vedno bogatejši, neskončno več resnice kakor v vseh naših poenostavljajočih filozofijah'. Praksa Cerkev, ki jo je v dveh tisočletjih izgradilo krščansko izkustvo' (Milieu divin, 26; slov. »Božje okolje«, 20), je zanj osnovna podlaga, najbolj trdna, taka, da ga vse filozofije morejo le osvetljevati z večjo ali manjšo verjetnostjo, je Teil-

hard zapisal v pismu filozofu Blondelu l. 1919. — In ko se Teilhard poteguje za nauk o »univerzalnem Kristusu«, noče s tem prav nič spremeniti nauka, prejetega od apostolov, niti mu pravzaprav karkoli dodati. Pač pa — tako pravi —, želim z vsemi svojimi močmi, da bi vse prvine resnice, ki so v Cerkvi predmet vesoljne vere in priznavanja, resnice o vesoljnem delovanju in navzočnosti Boga in Kristusa, bile skupno upoštevane, in to brez prikrajševanja« (H. de Lubac, n. d., 322).

In kaj je Teilhard mislil posebej glede cerkvene cenzure? Vedno, prav do svoje smrti, se je držal tega, kar je zapisal že v pismu p. A. Valensinu, ko je Rim cenzuriral knjigo p. Roussetota »Les yeux de la foi« in pokazal na njene zmotne točke: »Čas in pokorščina bosta bolj zares izvedli tisto, kar je nesmrtnega in bistveno krščanskega v cenzuriranih idejah« (nav. H. de Lubac, n. d., 327). Tega je Teilhard pričakoval tudi glede svojih spisov.

Iz pravkar omenjenega dalje lahko vidimo, kaj je treba soditi o trditvi, ki jo ima slovenska izdaja »Božjega okolja« na svojem ovitku, ko pravi, da je Teilhard »relativiziral (vsaj evropsko) religiozno zavest«. Sicer pa v »Božjem okolju« samem že kar v Uvodu beremo Teilhardovo zagotovilo, da noče podajati nič drugega kakor le »vekovni nauk Cerkev, ponovljen izpod peresa človeka, ki strastno čuti s svojim časom« (str. 20). — No, v nekem smislu pa lahko rečemo, da je bila religiozna zavest tako in tako vedno relativna, če jo primerjamo z Bogom, s Kristusom, čigar služabnica je Cerkev in kateremu kliče v svojem bogoslužju: »Edino ti si Sveti, Edino ti Gospod. Edino ti Najvišji« (mašna slava), edino ti Absolutni!

Zdi se mi, da je bilo to potrebno pripomniti že zaradi tega, da ne bomo lepega jutra po radiu namesto o Koperniku, ki da je s svojim heliocentrizmom »zadal smrtni udarec krščanstvu« oziroma veri, še o Teilhardu slišali kaj podobnega.

S tem nočem niti od daleč zmanjševati dragocenosti slovenskega prevoda »Božjega okolja«. Nasprotno!

Še nekaj pripomb glede **prevoda!** — Ravno zato, ker je v splošnem ze-

lo lep in napravlja v človeku vtis, da bere originalno slovensko delo, ki ga piše močan oblikovavec besede, se mi je zdelo vredno, da ta prevod na več mestih primerjam s francoskim izvirnikom. Večinoma zelo posečenemu prevodu izredno zahtevnega francoskega besedila se pridružujejo nekatera mesta, ki naj bodo — vsaj delno — izrečno navedena zaradi tega, ker je to potrebno zaradi pravega umevanja vsebine »Božjega okolja«.

Str. 18, 9. vrstica je »surnaturalisé« prevedeno z »nadnaravno usmerjenji«. Bolje bi bilo: »z nadnaravnostjo (ali z mislijo) prežeti« človek. Ista str., 18. vrstica ima »gratuitement« prevedeno z »naravno«. Biti bi moralo »po daru«, »po milosti«. »Naravno« namreč ne moremo prejeti »opravičenja«, za kakršnega tukaj gre, marveč samo po milosti. — Na str. 20, 9. vrstica bi bilo bolje reči »ampak trdna podlaga«, ne: »pač pa običajna solidna platforma« (Milieu divin, 26!). — Str. 23, v. 7 mora biti: »ne bi bil, kakor pravi sveti Avguštin: in nobis sine nobis« (dejanski prevod napravlja misel nerazumljivo in napačno). V. 15 mora biti: »bistvena pasivnost« (essentielle). — Str. 24, v. 14 bolje: »s seznamom del bogovdanosti in pobožnosti« (ne: »verskih in usmiljenjskih«). V. 5 od spodaj ima izvirnik »Nebesa in Križ«, ne »Bog in Križ« (to tukaj zastre pravo misel). — Str. 26, v. 8 gre za evangeljske svete, ne za »nasvete« (vsaj doslej nihče ni pri nas tako govoril). — »Pleroma« pomeni pri sv. Pavlu in pri Teilhardu »Polnost«, ne »zadnji Prihod«, kakor je to npr. dvakrat na str. 114 (fr. izv. str. 190). — Mnogokrat stoji beseda »Mojster«, ko je v slovenščini udomačeno »Učenik« (za Kristusa). — Na str. 103 čisto sp. je pač zaradi lapsusa namesto »Učenika« prišel »Mojzes (fr. Maitre). — Francoska beseda »charité«, od lat. caritas je večkrat, npr. na str. 102 ob koncu 1. odst., prevedena z »usmiljenje«, ko bi moralo stati »ljubezen« (tri božje kreposti so vera, upanje in ljubezen — ne »in usmiljenje«). O Bogu je v prevodu ponovno rečeno, da mu bistveno pripada »usmiljenje«, ko je Teilhard hotel povedati, da mu dejansko pripada »ljube-

zen«, agápe, to je takšna ljubezen, ki prav nič ne išče svojega.

Na str. 100, 2. odst. bi moralo v 3. vrstici stati »čistost« (chasteté, fr. str. 165), vsekakor ne »devišstvo«, kajti Teilhard misli tukaj tudi na poročene ljudi. (Je pa težava v tem, da ima Teilhard dva izraza za čistost: pureté in chasteté, ki imata nekoliko različen pomen.) Na isti strani je izpadlo kar 8 vrstic, ki so res lepe. — Str. 101 sredi: izvirnik nima nič »morda«, ampak brez tega pravi: »bi se čiste duše pokazale«. V. 14 od sp. mora biti »prozornost«; tiskarski škrat je s »pozornostjo« spremenil resnični pomen (fr. izv. str. 167 sl.). — Str. 104, v. 15 od sp. bi moralo biti »to so le Podobe ali Zunanje oblike (Pritike), snov prav istega Zakramenta« (ne: »niz Zvrsti ali Videzov... Posvečujočega Dejanja). Tu in še ponekod se vidi, da bi bilo koristno in potrebno, če bi bil prevod pregledal tudi kak teolog ali tudi izobražen laik, ki je pred vojno obiskoval verouk (danes celo slovenski duhovniki, včasih tudi profesorji teologije, pozabljamo na ustaljeno slovensko terminologijo). — Večkrat je, npr. na str. 103, »acte de foi« prevedeno z »versko dejanje«, kar včasih zelo zastre resničen pomen. — Na str. 113 bi »ténébres inférieures« moralo biti obakrat prevedeno s »spodnja«, ne »notranja tema«. — Na str. 118 zg. je »konec Božjega Okolja«, ko bi moralo biti »dovršitev« (consommation), kar je nekaj zelo drugačnega. — Na str. 120 čisto sp. je francoski »surcréer« preveden z »nad-staviti«. Prvotno sem mislil, da je tiskovna napaka; a sem tudi drugje opazil isti prevod, ki pa ne ustreza Teilhardovi misli. Veliko bliže Teilhardu bi bilo, če bi prevedli s »preustvariti« ali »nanovo ustvariti«. Saj je bilo eno od važnih prizadevanj T. de Chardina prav to, da bi si odnosa med naravo in milostjo ne mislili »ekstrinsecistično«, le kot postavljeno eno vrh drugega ali eno poleg drugega, torej ne le kot nekaj različnega (to razlikovanje je Teilhard priznaval, čeprav mu njegovi ostri nasprotniki, pa tudi preveč zanesenjaški občudovalci, to odrekajo), ampak tudi ločenega, kakor je ločeno spodnje in gornje nadstopje kake hiše. — Sem in tja moti s pravopisom

neskladni »nek« (namesto neki), »tasti«, »itak«, francosko zamišljena ločila; tudi neprestane velike začetnice, sem in tja celo večkrat kakor v francoskem izvorniku, motijo, čeprav za Francoze to ni tako tuje; včasih bi bil stavek bolj jasen, če bi bila uporabljena beseda »kakor« namesto edinole skozi vso knjigo nastopajoči »kot«. (Te pravopisne točke navajam bolj zaradi nas, da bi se skušali bolj držati pravopisa in ne bi še namenoma kvarili svojega pisanja.)

Če sem se ustavil tudi pri nekaterih malenkostih, sem storil to zaradi velikega pomena, ki ga temu delu pripisujem; v splošnem občudujem tudi prevod. Če ponekod na ta ali oni Teilhardov stavek ali izraz ali misel, iztrgano iz celote, tu in tam nekateri gradijo nekaj takega, kar je veliko bolj podobno gnozi kakor pa na božjem razodetju temelječi teologiji (ki mora biti »intellectus fidei«), nas to nikakor ne sme spraviti v apriorno sovražno stališče do Teilharda in še posebno ne do njegovega »Božjega okolja«, da bi si zaprli oči za vse tisto, kar moremo pri njem najti resnično plodovitega za naš čas. Dobro je upoštevati tisto, kar je na nekem predavanju v Rimu dejal Teilhardov redovni sobrat kardinal J. Daniélou: »Protestiram zoper nekatere oblike anti-teilhardizma. Dovolj imamo fanatizmov na kateremkoli bregu. Biti razumen pomeni spoznavati realnost in ne postavljati sistemov nasproti sistemom. Kjerkoli najdem to realnost, se je v trenutku, ko je to res realnost, oklenem... Tudi če je moj nasprotnik tisti, ki pove kaj resničnega, je razumno priznati, da je to resnično. Danes smo v nevarnosti, da pozabimo na to, da je razumnost v tem: priznavati neizčrpnost realnosti in ne delati po refleksnih strastih« (v: Seminarium 1970, 313). Še bolj pa tak odnos zahteva od nas Kristusov evangelij, ki mu sv. Jakob pravi »postava svobode« (Jak 1, 25).

Če hočemo »Božje okolje« z velikim pridom brati in premišljevati — in treba je res globoko premišljevati, če naj se čim bolj obogatimo z vsebino —, potem naj v Teilhardu nikar ne iščemo »novega Tomaža Akvinca«. To ne bo nikakršna graja ne za Teilharda ne za sv. Tomaža, kakor

ni za glasbenika graja, če rečem, da ni mojster opere, ker ni skomponiral nikakršne opere. Teilhardu ne gre za kako sistematično teologijo, čeprav najde teologija pri njem lahko polno dragocenih navdihov. Gre mu marveč za to, da bi osvetlil harmonijo, ki obstoji med vsebino razodetja (kar sam označuje kot »večni nauk Cerkve«, »eternelle leçon de l'Eglise«, B. ok., str. 20) in učenjem pozitivnih znanosti. Medtem ko je sv. Avguštin dejal o človeku, da ga je ustvaril Bog »k sebi« in da je človeško srce nemirno, dokler ne bo počivalo v Bogu, pa je p. Teilhard to izrekel o »srcu« celotnega vesoljstva: že prav od začetka Kristus (in po njem Bog) priteguje in razgibava stvarstvo v vsej njegovi celoti; po Kristusu (in s tem po Bogu) teže fizični in kemični pojavi, ki se podaljšujejo v bioloških pojavih; biološki pojavi pa pripravljajo nastop človeka, ki je spet s svoje strani naravnano na krščanstvo, na pojav Kristusove skrivnosti; Kristusovo skrivnostno telo je cilj, h kateremu je potoval in potuje svet prav od začetka svojih preoblikovanj in svojega razvoja. Pod tem vidikom je treba brati tudi »Božje okolje«, če naj to dragoceno delo prav razumemo. Nikakor nas Teilhard ne uči golega »horizontalizma« (preberimo natančno npr. le str. 101) — on, ki je vsak dan, tudi z velikimi žrtvami npr. na potovanjih čez Tibet, molil brevir in rožni venec in častil Srce Jezusovo ter vsako leto z vso vestnostjo opravljal daljše duhovne vaje in opravljal vsakdanje premišljevanje (ne zgolj »razmišljanje«, kakor je tu in tam v prevodu), in sicer po eno uro, itd. Če poudarja »ljubezen do sveta« kot nekaj, kar je za kristjana nujno potrebno, misli na tisto ljubezen do sveta, ki jo je imel in jo ima Kristus. Kaj čuda, če je Teilhard s svojimi duhovnimi vajami, ki jih je pogosto vodil, neredkim laikom na visokih položajih sredi sveta odprl duhovne oči, da so začeli gledati na svoje poklicno delo v Kristusovi perspektivi in postali tako izraziti kristjani in obenem apostoli za druge. Saj so že na Teilhardu videli, kako svojih talentov nikakor ni zakopaval, ampak jih velikodušno in nesebično razdaljal. In ta usmerjenost sije tudi iz »Božjega okolja«.

A. Strle

Joseph Schumacher, Der »Denzinger«. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (Freiburger theologische Studien, 25. Bd.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974, 22 × 15, 318 str.

Zelo znana zbirka dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki ima že več kot 100 let zgodovine za seboj, je postala tukaj predmet doktorske teze, ki jo bo vsak teolog, pa tudi marsikdo drug, preučil lahko z nemajhno koristjo.

Zanimiv je že nastanek te zbirke, živo povezan z duhovnimi dogajanjmi 19. stoletja. Oče Heinricha Denzingerja (1819—1883) je bil profesor filozofije v Lüttichu, pozneje profesor zgodovine v Würzburgu. Izšel je iz Kantove šole in je prav v zvezi s Kantovo miselnostjo polagoma izgubil notranje razmerje do Cerkev; šele pod vplivom svojega sina je začel ceniti aristotelsko filozofijo, v zvezi s tem pa je dobil znova pozitiven, topel odnos do Cerkev. Prav duhovna srečanja s svojim očetom so Heinrichu Denzingerju dala prvo pobudo za odločilno problematiko njegovega teološkega dela, za problematiko razmerja med vero in vednostjo, vero in t. i. pozitivnimi znanostmi. Ze pred svojim vstopom v duhovniško semenišče v Würzburgu je začel s pripravljalnimi deli za svoje poznejše temeljno delo o religioznem spoznanju. V času svojega študija na Gregorijani v Rimu je z nezmanjšano pazljivostjo zasledoval duhovni položaj 19. stoletja. Vedno bolj je bil potrjen v prepričanju, da je vprašanje o religioznem spoznanju življenjsko vprašanje za Cerkev in za krščanstvo sploh; vzporedno se je oblikovalo njegovo pojmovanje pristne teologije, katere izhodišče ne more in ne sme biti dvom ali človeški razum, temveč pozitivni nauk Cerkev. Šele na tem temelju more spekulativna prvina v teologiji najti svoj pravi prostor.

Denzinger zavrača zmote naturalizma, supranaturalizma in teosofije, na katere se po njegovem mnenju dajo skrócić vsi zmotni nauki, in skuša izraziti pravilno srednje stališče, ki naj z ene strani ustreza pravilnim zahtevam razuma, z druge strani pa se kar najdoločneje upre malikom svojega časa. V Denzingerjevih očeh

so ti maliki časa hermezianizem, güntherianizem, Heglova in kantovska šola, pa tudi ontologizem in tradicionalizem kakor tudi teosofska gnoza. Denzinger poudarja, da je treba jasno razlikovati med vero in vednostjo (znanjem), pa tudi videti njuno povezanost. Med tem dvojim ni sovražnega nasprotja, a tudi ne razmerja koordinacije; vera marveč stoji nad zgolj naravno-razumskim znanjem in naj vodi naravno spoznavanje ter ga popravlja.

V 19. stoletju je bilo mnogo prizadevanj za pravilno teološko metodo in za pravi pojem Cerkev, čeprav so ta vprašanja določala katoliško teologijo že od 17. stoletja naprej. Obstajala sta v tem pogledu dva tabora. Eni so bili usmerjeni bolj sistematično in polemično, drugi bolj zgodovinsko in irenično. Pojmovanje Cerkev je pri prvih bilo bolj juridično (seveda nikakor ne zgolj juridično), pri drugih bolj mistično. Prva skupina je močnejše naglašala avtoriteto in vlogo papeštva (ne odtrganega od episkopata) v Cerkvi. Tej smeri je pripadal tudi Heinrich Denzinger. Sploh je ta smer v teologiji 19. stoletja dobila premoč.

Na podlagi močnega naglašanja avtoritete Cerkev, v kateri je Denzinger gledal predvsem mater, ki se naj ji vernik daje voditi, je prišel do prepričanja: Nevarnejši za vero je racionalizem kakor tradicionalizem prve polovice 19. stoletja (nastal kot skrajna reakcija zoper razsvetljenjski racionalizem), čeprav Denzinger odklanja tudi tradicionalizem. Ta smer se pozna tudi razpravljanjem in odlokom 1. vatikanskega koncila.

Svoj »Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum« je H. Denzinger objavil 1854, ko je bil na višku svojega duhovnega ustvarjanja, v starosti 35 let, v času, ko je pravkar dobil profesorsko stolico za dogmatiko v würzburški univerzi. To delo mu je prineslo daleč več slave kakor vsa njegova druga dela. V osnovi pa so tudi druga njegova dela zasnovana v glavnem z istim namenom in v istem duhu.

H. Denzinger se je v prvi vrsti hotel upreti racionalističnim teologom, ki so prezirali izročilo in so hoteli vsebino verskih resnic obravnavati na racionalistični način, dokazovati to vsebino na temelju go-

lega razuma (G. Hermes, J. Frohschammer, A. Günther). Denzinger naglaša, da v teologiji spekulacija obstoji le na temelju verovanja. V svojih spisih zato vedno znova naglaša, da vere ni mogoče utemeljiti zgolj spekulativno; saj bi v tem primeru verovanje spremenili v človeško spoznanje in ga oropali njegovega nadnaravnega značaja. Denzingerju gre v prvi vrsti za to, da bi pokazal, kako sicer prava vera nikakor ni slepa, ampak vedno tudi »ve, komu veruje«, a je njena vsebina nadnaravna in taka, da nikdar ne bo prenehala biti skrivnost. V ta namen Denzinger zoper racionalistično teologijo stalno opozarja na cerkvene očete in na vire verskih spoznav. (Prim. str. 116 in 195).

Delo je doseglo tak uspeh, da je bilo že po 6 tednih potrebno misliti na novo naklado (123). V novih nakladah pa je Denzinger besedila stalno spopolnjeval in dodajal novosti. 5. izdajo je l. 1874 oskrbel še Denzinger sam. Od 6.—9. izdaje je bil prireditelj Ignaz Stahl, ki je delo nadaljeval v duhu prvotnega avtorja. L. 1908 je izšla temeljito predelana izdaja, delo jezuita Clemensa Bannwarta, ki je med drugimi novostmi dodal tudi »Index systematicus« in sploh dal »Denzingerju« podobo, ki jo je v glavnem ohranil tudi še novi izdajatelj 28.—31. izdaje K. Rahner v letih 1952—1958; ne moremo pa tajiti, da se je »Denzinger« v marsičem izboljševal od izdaje do izdaje tudi že ob prizadevanjih Bannwartovega naslednika v prirejanju, namreč J. B. Umberga.

Močno novo obdelavo, ki pa je bila že prej dalj časa v načrtu, je dal končno A. Schönmetzer v 32. izdaji, ki je izšla l. 1963. Schönmetzer je pomnožil in izboljšal zgodovinske pripombe in uvode ter uvedel znatne tehnične izboljšave. Nemalo dokumentov je izločil, a neprimerno večje število novih je dodal, skupno 150; to je veliko, če pomislimo, da je 1. izdaja Denzingerja štela skupaj le 100 tekstov. Razen tega je množico tekstov razširil ali skrajšal. Hotel se je izogniti tendenciozni izbiri v smislu raznih teoloških mnenj in v primerjavi s prejšnjimi izdajami pripraviti stvarnejšo, objektivnejšo zbirko tekstov k različnim vpraša-

njem sedanjosti. Razločno vidimo v Schönmetzerjevi priredbi težnjo, da bi skrčil močno naglašanje papeškega prvenstva in centralizma v Cerkvi, pa tudi preveč juridistično pojmovanje ekleziologije. Bolj polemičnega »Denzingerja« je nasledil bolj ireničen, tako ireničen, da je npr. protestantski recenzent G. Maron izrekel resne pomisleke (220 ss; 297).

To, kar je bilo na kratko navedeno, obravnava J. Schumacher v prvem delu knjige pod naslovom »Zgodovinsko ozadje Denzingerja« (15—93) in drugem delu pod naslovom »Temeljna ideja Denzingerja in njegovo spreminjanje« (97—235). Nato avtor govori v tretjem delu o »Denzingerju« danes (239—292)«, to se pravi o pomenu »Denzingerja« za današnjega teologa. Tu predvsem pokaže na važne vidike za ustrezno uporabo priročnika. Treba je upoštevati različnost besedil in stopnjo avtoritete v vsakem posameznem primeru; predvsem pa je treba posamezno doktrinalno izjavo brati v njeni miselni zvezi in upoštevati njeno zgodovinsko ozadje.

Pokazalo se je, da »Denzinger«, katerega jedro obstoji iz najvažnejših veroizpovedi in doktrinalnih izjav Cerkve, predstavlja le en del mnogo bogatejšega zaklada vere. Že cerkveno učiteljstvo je v svojem učenu obsežnejše; koliko bolj še vera Cerkve v celoti. Vsekakor so v »Denzingerju« vzeti v poštev naravnost le trije »loci theologici«. Zaradi tega »Denzinger« ne more nadomestiti nobene dogmatike.

Zelo važno je, da pri uporabi razlikujemo stopnje obveznosti posameznih dokumentov. Fundamentalistični odnos do doktrinalnih izjav Cerkve je velika nevarnost za vero. Ni vse enako pomembno. Tisto, kar je nespremenljivo, je mogoče ohraniti le, če to razlikujemo od spremenljivega. To mora vedeti ne le teolog, marveč tudi preprost vernik, da pri obrobni spremembi, pri novostih na liturgičnem ali cerkvenopravnem področju, pri izsledkih eksegeze in novih spoznavah v teologiji sploh ne zaide v zmešnjavo in negotovost. (Gl. zlasti 256 ss; 298).

»Denzinger« ima v roki teologa trajno veljavnost, kajti katoliška teologija ne more iti brezbrizno mi-

mo izjav cerkvenega učiteljstva; saj je nauk Cerkve »regula proxima fidei«, učiteljstvo Cerkve je oblikujoča prvina, avtentični nositelj posredovanja vere (298). Seveda pa je »Denzingerja« treba teološko pravilno uporabljati. Nujno je torej pri njegovih tekstih potrebna zgodovinsko-kritična, filološka in teološka razlaga. Kar je za sveto pismo samoumevno, bi moralo biti samoumevno tudi za izjave cerkvenega učiteljstva.

Vera Cerkve ni v prvi vrsti sistem učnih stavkov, dogmatičnih obrazcev, marveč nekaj živetelega. Značilnost najnovejšega časa je prav skušnjava, da bi preveč naglašali besedo in učenje, da bi pretirano postavljali v ospredje dejavnost razuma v primerjavi z življenjem iz vere, iz božje besede, iz Kristusa in Boga samega. To se na neki način kaže tudi v prenovljeni liturgiji s prvenstvom besede in s skrčenjem čustvene in mistične prvine, z racionalno presvetlitvijo liturgičnega dejanja in z zelo močno usmeritvijo na razumsko umevanje občestva (299).

Vera je nekaj življenjskega, živelega, konkretnega, nekaj, kar je treba najprej izvrševati in šele nato o

tem tudi razmišljati. Vere se ne naučim kratko malo iz nečesa poučnega, doktrinalnega. Odločilno je marveč cerkveno življenje pod vodstvom tistih, ki so privzeti v nasledstvo apostolov in ki imajo iz korenin apostolskega nasledstva tudi učiteljsko avtoriteto. K temu spadajo mnogoteri izrazi živega cerkvenega organizma. Izvrševanje je prvenstveno, refleksija se temu pridruži šele na drugem mestu; vendar pa resničnost ostane vedno večja in bogatejša, kakor pa je to mogoče presveteliti z razumom in jezikovno izraziti. Kljub temu pa je refleksija in skupaj z njo jezikovna formulacija pri vsej svoji nepopolnosti nekaj nujno potrebnega, kajti le tako je mogoče ohraniti skrivnost.

Zato pa ima »Denzinger« svojo upravičenost; celo nujno potreben je teologu, čeprav mu more biti le eden izmed mnogih pomočkov za teološko delo.

Schumacherjeva raziskava o »Denzingerju« je trezno, razgledano, zanimivo in z znanstveno natančnostjo napisana knjiga — zelo koristna za vsakogar, ki mu je za resno, ne morda igračkarsko teologijo.

BULLETIN SIGNALÉTIQUE (CNRS — PARIS)

Osrednja francoska državna znanstveno-raziskovalna ustanova Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) v Parizu izdaja že 30 let (od 1947 dalje) kazalo Bulletin signalétique vseh znanstvenih člankov vseh strok, ki izhajajo v revijah in zbornikih po svetu. Razumljivo je, da so v sedanji poplavi periodičnega tiska taka kazala neobhodno potrebna zlasti za tiste stroke, ki se zelo hitro razvijajo. Katalogi za eksaktne, biološke, medicinske in tehniške vede izhajajo vsak mesec, katalogi za duhovne vede pa štirikrat na leto.

Tudi v teologiji danes toliko in tako pomembnega objavljajo v revijah, da je tudi za teološke vede koristno, če imamo čim hitreje dostopen pregled nad novostmi. Zato se je Bogoslovni vestnik že kmalu potem, ko je začel ponovno izhajati (1965), vključil v mednarodno evidentiranje svojih člankov v Bulletin signalétique. Tako so vsako četrletje svetovni javnosti predstavljene tudi razprave slovenskih teologov, kajti revijo pošiljamo v zameno za ta katalog.

Kako težko je zajeti in urediti tako gromno število tiskanih objav, razodeva že to, da so v Bulletin signalétique večkrat v prvih 23 letih spremenili način obdelave: verstvo so do 1969 obravnavali v oddelku 19 hkrati s filozofijo, nato pa so ga osamosvojili pod št. 527. Od 1970 dalje je v vsakem četrletnem snopiču tudi seznam obdelanih revij, avtorsko in stvarno kazalo, ob koncu letnika pa dodajo še snopič kazal za vse leto: naslove vseh revij, podrobno stvarno in abecedno kazalo razčlenjenih pojmov in kazalo avtorjev.

V letu 1975 je bilo v vseh štirih snopičih navedenih 10751 teoloških člankov, ki so razvrščeni v naslednje skupine: veroslovje (01), antična verstva (02), Izrael (03), krščanstvo (04) in biblične vede (05). Skupina

»krščanstvo« se deli na pet oddelkov: splošno (A), 2. do 6. stoletje (B), srednji vek (C), nova doba (D), ki pa se spet deli na: splošno (01), 16. stoletje (02), 17. do 18. stoletje (03) in 19. in 20. stoletje (04) ter najnovejša doba (E) s 25 stvarnimi podskupinami.

Seveda v snopičih, ki so izšli 1975, ni bilo mogoče zajeti razprav, ki so izšle v tem letu, hitrost obdelave je odvisna predvsem od izhajanja revij in verjetno tudi od načina, kako že vsaka revija zna v prvo zvezo na kratko prikazati vsebino člankov. To je še zlasti pomembno v revijah, ki objavljajo v jezikih, razumljivih le majhni skupini ljudi, kot je to tudi slovenščina. Bogoslovni vestnik št. 3—4 iz leta 1973 je bil npr. obdelan v snopičih št. 3 letnika 1975, kar nikakor ni mogoče oceniti kot počasno, kajti naslednja številka naše revije (cel letnik 1974) je izšla komaj v začetku 1975.

Vsak članek je v biltenu označen z zaporedno številko, pod katero ga lahko najdemo, če npr. poiščemo BV v kazalu revij ali če iščemo določenega avtorja ali članke na neko témo. Vsako leto začno šteti članke znova, tako da so v letnih kazalih vsi lahko najdljivi.

Ker za leto 1975 še ni izšel snopič s kazali, si moramo obseg enoletnega klasifikatorskega (dokumentacijskega) dela ogledati v letniku 1974, ko so v biltenu zajeli 9059 člankov, torej skoraj 1700 manj kot letos. Imeli so na voljo 1119 revij z razpravami o verskih vprašanjih (nikakor ne gre le za teološke revije). Če me oči niso varale, so izmed jugoslovanskih revij razen BV obdelali le še po eno (neteološko) revijo iz Zagreba, Novega Sada in Skopja, druge slovanske države vključno Sovjetska zveza pa so bogato zastopane. Vseh navedenih avtorjev je bilo 1974 vsaj 8500.

V snopičih zadnjih let so povzetki vsebine člankov vedno izčrpnješi, zato so snopiči postali kar obsežne knjige (v letu 1975 skupaj 814 strani velikega formata in drobnega tiska). Raziskovalec si tako lahko ustvari vsaj približno podobo o tem, kaj avtorji trdijo o vprašanju, ki ga zanima. Ker je danes z mednarodno medbibliotečno izposojilno mrežo lahko ugotoviti, kje imajo revijo, ki bi si jo rad prebral, in ker vse velike knjižnice lahko postrežejo s xerox kopijami ali še ekonomičneje z mikrokarticami, je mogoče dobiti na svojo delovno mizo (seveda za primerno odškodnino) vse, kar so kje na svetu najboljšega napisali o neki témi.

Seveda smo pri našem stanju teološke znanosti še daleč od tega, da bi nam službe te vrste mogle tudi v resnici pomagati pri iskanju gradiva za naše pisanje. Veseli pa smo, da nas po tej poti vsaj drugi spoznajo. Zase bi samo izrazili željo, da bi bolje spoznali moderna »iskalna« sredstva, in da bi se tisto, kar nam je dostopno, naučili bolje uporabljati.

Ob koncu pa še tiha želja, kako lepo bi bilo, če bi mogla letno Slovenska bibliografija vsaj tako hitro popisati našo znanstveno »produkcijo«, kot to delajo v Parizu, ko je zdaj pri nas izšel komaj 25. zvezek s knjigami in članki, objavljenimi v letu 1971.

Marijan Smolik

Dragi bralci Bogoslovnega vestnika!

Lahko ste opazili, da je v lanskem letniku Bogoslovni vestnik v neki meri izpolnil svoje obljube: izšel je redno v določenem obdobju, izšle so štiri številke, kakor je bilo napovedano. Vsebinsko smo skušali popestriti z objavljanjem uradnih ali poluradnih dokumentov, ki bi bili drugače slovenskemu bralcu težko dosegljivi; s pregledi in ocenami knjig smo skušali informirati o teološkem snovanju po svetu. Brez dvoma BV še zdaleč ni taka revija, kot bi mogla in morala biti. Zato jo moramo nenehno izboljševati.

Kot ste opazili, smo zvišali naročnino na 160 din. Upamo, da boste ta ukrep sprejeli z razumevanjem in ostali še naprej zvesti naši reviji. Zaradi predpisanih novih poštnih obrazcev in tehničnih ovir, bomo položnice priložili šele v drugo številko. Akontacije pa lahko pošiljate že vnaprej na št. žiro račun BV, ki je navedena na drugi strani ovitka. Hvala za sodelovanje!

Uredništvo

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

- Štefan Steiner 1 Narava pastoralne teologije
Die Natur der Pastoraltheologie
- Rafko Valenčič 15 Nova podoba krščanskega občestva
Neues Bild der christlichen Gemeinde
- Jože Rajhman 35 Duhovnikovo mesto v sodobni pastora-
ciji
Die Stelle des Priesters in der heutigen
Pastoral
- France Oražem 46 Ob stoletnici rojstva dr. Janeza Zoreta
Dr. Janez Zore — vor 100 Jahren geboren
- Lojze Ambrožič 53 Obsedeneec v Kafarnaumu (Mr 1, 21—28)
Der Besessene in Kafarnaum (Mr 1,
21—28)
- Francè Rozman 62 Hudi Duh skuša Jezusa
Die Versuchungen Jesu

- Dokumenti (Documenta) 83 Pomebnost novozaveznih нравnih norm
za krščansko življenje (H. Schürmann)

- Pregledi (Conspectus) 92 Hans Küng: Christsein (Msgr Weber)
- 105 Kaj je po Hansu Küngu posebnost
krščanstva (Heinrich Fries)
- 115 Tudi teologija mora iti v šolo krščanske
askeze (Anton Strle)
- 124 Ne smemo se zanašati le na božjo pomoč,
ampak... (Anton Strle)
- 125 Nadnaravno spočetje druge božje osebe
— resnica ali midraš?
- 129 Delna in krajevna Cerkev (France Perko)

- Ocene (Recensiones) 135 Pierre Teilhard de Chardin: Božje okolje
(Anton Strle)
- 140 Joseph Schumacher, Der »Denzinger« (An-
ton Strle)

- Poročila (Relationes) 142 Bulletin signalétique (CNRS-Paris) (Ma-
rijan Smolik)

