

yu issn 0006-5722

The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect with a central diamond-shaped pattern composed of smaller diamonds in black, white, and grey. Below this, the design transitions into a series of vertical, slightly curved lines that resemble a stylized architectural structure or a series of parallel paths leading downwards.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4  
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979



# BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 4

LJUBLJANA 1979

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številk 4

1979

leto 39

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

*Anton Nadrah*

### Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve

Kdor išče, najde. Pa ni bilo tako. Ko sem iskal med različnimi pri nas dostopnimi teološkimi knjigami, nisem našel nobene, ki bi obravnavala vprašanje odnosa med evharistijo in misijoni.\* Tudi ko sem gledal po naslovih v posameznih knjigah in po vsebini, ki se skriva za posameznimi naslovi, sem bil razočaran. Večinoma gre le za bežne omembe, a tudi te so razmerno redke. Tudi cerkveni odloki (npr. odloki 2. vatikanskega koncila in poznejši) ne kažejo drugačne podobe, čeprav pri njih najdemo dobre osnove za teološko razglabljanje o odnosu med evharistično skrivnostjo in misijoni.

Koncilski odloki so zelo poglobili pojmovanje skrivnosti Cerkve, zlasti z dogmatično konstitucijo o Cerkvi. Dobro so tudi osvetlili misijonarsko naravo in misijonarsko dejavnost Cerkve, zlasti z odlokom o misijonarski dejavnosti Cerkve. Tudi gledanje na evharistijo se je poglobilo, čeprav posebej sv. evharistiji ni posvečen noben odlok, vsaj bolj na kratko pa jo obravnavajo ali omenjajo razen treh (O, N in VS) vsi drugi odloki. V njih je skupaj nad sto mest, ki zadevajo evharistično skrivnost.

Drugi vatikanski koncil ugotavlja, da je evharistična daritev »vir in višek vsega krščanskega življenja« (C 11,1), »studeneč in višek vsega označevanja« (D 5,2).

Ali bi lahko postavili in utemeljili trditev, da je evharistija vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve? Izraz »misijonarski« jemljem v širšem smislu. Torej ne pomeni le neposredno delovanje misijonarjev med nekristjani. Za raziskavo zastavljenega vprašanja je treba najprej ugotoviti, kako je z misijonarsko naravo Cerkve, nato bo možno poiskati vlogo, ki jo ima v misijonarski naravi in delovanju Cerkve presveta evharistična skrivnost.

---

\* Razprava je nekoliko spremenjeno predavanje na misijonarskem dnevu v oktobru v Ljubljani.

## *I. Vsa Cerkev je in mora biti misijonarska*

Dominikanec P. Olivier, profesor teologije in ekspert na 2. vatikanskem koncilu, že v naslovu pravi: »Cerkev je misijon.«<sup>1</sup> Nekoliko manj radikalno, a vseeno zelo jasno, pravi 2. vatikanski koncil v odloku o misijonarski dejavnosti Cerkve: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonarska, ker izhaja iz poslanstva božjega Sina in iz poslanstva Svetega Duha po načrtu Boga Očeta« (prim. C 1) (M 2,1). Cerkev je misijonarska, ker je Kristusova. Kakor hitro ne bi bila več misijonarska, ne bi bila več Kristusova. K sami definiciji Cerkve spada, da je misijonarska.<sup>2</sup>

### *1. Zakaj je vsa Cerkev misijonarska?*

Evangelist Matej poroča, kako je Jezus pred svojim vnebohodom naročil apostolom: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite in naredite vse narode za moje učence! Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal! Zavedajte se: jaz sem z vami vse dni do konca sveta!« (Mt 28,18—20, navedeno po Rozmanovem prevodu, Ljubljana 1979). Pri Marku imamo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu!« (Mr 16,15). V Apostolskih delih imamo Jezusovo zagotovilo: »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1,8). Pri Mateju imamo tudi zagotovilo: »Evangelij kraljestva se bo oznanil po vsem svetu, vsem narodom v pričevanje« (Mt 24,14). O apostolu Pavlu je Bog rekel: »On mi je orodje, ki sem ga izvolil, da ponese moje ime pred pogane in kralje in Izraelove sinove« (Apd 9,15).

Jezus je dal svoje misijonsko naročilo Cerkvi, ki jo je ustanovil. Ni odvisno od naše volje, ali je Cerkev misijonarska ali ne. To je izrečna volja ustanovitelja Cerkve. Naša naloga je v tem, da to naročilo v polnosti izpolnjujemo. Ta naloga ostane, kljub temu da moramo upoštevati versko svobodo vsakega človeka in se ravnati po načelih ekumenizma.

Vendar ni Cerkev misijonarska samo zato, ker je Kristus s pozitivno zapovedjo tako odločil. Misijonarska narava Cerkve ima še globlji temelj, namreč v Kristusovem poslanstvu, ki ga je prejel od Očeta. Kristus je pravzaprav največji misijonar vseh časov, edini neodvisni, absolutni misijonar. Cerkev je samo nadaljevanje tega Kristusovega misijonarskega poslanstva.

Janez pogosto prikazuje Jezusa kot božjega poslanca (misijonarja). Po-

<sup>1</sup> P. Olivier, *L'Eglise est mission*, v: *Mission et liberté religieuse*, Louvain 1967, 21—37.

<sup>2</sup> Prim. P. Olivier, n. m., 21.

glejmo nekaj primerov: »To pa je volja Očeta, ki me je poslal . . .« (Jan 6,39). »Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče, ki me je poslal« (6,44). »Pojdem k njemu, ki me je poslal« (7,33).

Jezus je oznanjal božje kraljestvo. Ko so ga množice hotele zadržati, da ne bi šel naprej, je značilno rekel: »Tudi drugim mestom moram oznaniti božje kraljestvo, ker sem za to poslan« (Lk 4,43). Njegovo oznanjevanje se je v prvi vrsti nanašalo na uboge. V sinagogi v Nazaretu je prebral odlomek iz preroka Izaija: »Duh Gospodov je nad menoj; zato me je mazilil. Poslal me je, da ubogim oznanim blagovest; da naznanim jetnikom oproščenje in slepim pogled, da zatirane izpustim v prostost in oznanim leto božjega usmiljenja« (Lk 4,18 sl.). Za njegovo misijonarsko poslanstvo sta značilna stavka: »Zdravnika ne potrebujejo zdravi, ampak bolni. Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mr 2,17).

Po Janezu je za Jezusa bistveno, da ga je poslal Oče, kakor je za Očeta bistveno, da ga pošilja. To pošiljanje se nekako podaljša na apostole: »Kakor je Oče poslal mene, tudi jaz pošljem vas« (Jan 20,21).

Poslanstvo Cerkve je na isti črti kakor Jezusovo poslanstvo. P. Oliver pravi, da gre pravzaprav za eno samo poslanstvo: poslanstvo, ki ga je učlovečeni Sin prejel od Očeta. To poslanstvo je s svojo smrtjo in vstajenjem izpolnil do konca in ga po vstajenju izročil Cerkvi, da bi ga tudi ta izpolnila do konca.<sup>3</sup>

Starozavežno božje ljudstvo ni bilo misijonarsko dejavno. Misijonarska narava Cerkve je nekaj izvirnega. Novozaveznemu božjemu ljudstvu ni mogoče pripadati po rojstvu, ampak le po veri in krstu. Zato je potrebna misijonarska dejavnost.

Cerkev je zakrament, temeljni zakrament, učinkovito znamenje milosti. Spreobrnjenje vseh narodov je sicer eshatološki dogodek, toda eshatološki časi so se že pričeli s Kristusom. Njegov evangelij je treba ponesti vsem narodom. Zato je razumljiva misijonarska narava Cerkve.

Glede na Kristusovo poslanstvo je poslanstvo Cerkve v nekaterih pogledih tudi izvirno. Jezusovo delovanje je bilo v glavnem omejeno na izvoljeno ljudstvo. Evangelij je bilo možno oznanjati vsem narodom šele po Jezusovi smrti in vstajenju. Potrebno je bilo, da je bil Kristus prej z zemlje povišan, da je lahko vse pritegnil k sebi (prim. Jan 12, 32). Ni bila Jezusova naloga, marveč je naloga Cerkve, da evangelizira vse narode. Potrebno je bilo, da je Jezus prej šel k Očetu, da je poslal Svetega Duha in se je tako na binškoštni dan začelo veliko misijonarsko delovanje Cerkve, ki se ni več ustavilo.

Misijonarska dejavnost Cerkve je od začetka univerzalna in stalna. »Kar pa je Gospod enkrat oznanil ali se je v njem zgodilo za zveličanje

---

<sup>3</sup> P. Olivier, n. m., 23.

človeškega rodu, je treba razglasiti in razsejati ,do konca sveta' (Apd 1, 8), začeni v Jeruzalemu (prim. Lk 24, 47), tako da bi to, kar je bilo enkrat storjeno za zveličanje vseh, v teku časov povsod doseglo svoj učinek« (M 3, 3).

## 2. Misijonarska dejavnost v širšem in ožjem pomenu

Kristus Cerkve ni ustanovil zaradi nje. Kakor učlovečeni Bog tudi ona biva »zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja«. Cerkev vrši le eno poslanstvo. Vsa in povsod je misijonarska, toda misijonarski položaj je v posameznih krajih različen. V Cerkvi je vedno polnost zveličavnih sredstev za vse ljudi. Vedno išče in mora iskati, kako bi to polnost posredovala vsem ljudem. Ker se srečuje z različnim stanjem, mora uporabljati različno dejavnost in metode. Zato ne deluje povsod enako. Kjer še ni vere in ne poznajo Jezusa Kristusa, ne more deliti zakramentov. Pomagajo si s podobo. Duša je v vsem človeku, toda različne dele telesa oživlja različno; drugače umske zmožnosti, drugače vid in sluh. Podobno Cerkev ponekod pričuje le s svojo ljubeznijo, drugod oznanja tudi z besedo, zopet drugod deli vse zakramente. Tam, kjer doslej Cerkve še ni bilo, jo je treba najprej priklicati v življenje. Ponekod niti ni mogoče z besedo oznanjati evangelij. Cerkev more tu vršiti le predevangelizacijo, zlasti s pričevanjem krščanske ljubezni. Tu gre že za misijonsko dejavnost.

Do zdaj splošno pojmovanje misijona in misijonarja izvira iz 16. stoletja, ko so se začeli veliki misijoni v nanovo osvojenih deželah. Po tem pojmovanju je misijonar tisti, ki gre v kraje nekristjanov in jim tam oznanja Kristusa. Misijon pa je krajevno omejeno področje. Vendar je to le ena od oblik misijonarske dejavnosti Cerkve, ki je najbolj tipična in pomembna.<sup>4</sup> To je ožji pomen misijonarske dejavnosti Cerkve, za katero uporabljamo tudi naziv *misijonska* dejavnost.

Že tradicionalna je opredelitev namena misijona v ožjem pomenu besede kot zasaditev Cerkve. Čeprav je po nauku 2. vatikanskega koncila vse delovanje Cerkve bistveno misijonarsko, vendar koncil govori tudi o misijonarski dejavnosti v ožjem pomenu, to je o misijonski dejavnosti: »Posebno delovanje, s katerim od Cerkve poslani glasniki evangelija gredo po vsem svetu in opravljajo nalogo, da oznanjajo evangelij in zasajajo Cerkev med narodi in skupnostmi, ki še ne verujejo v Kristusa, po navadi imenujemo ,misijone'; to delovanje se uresničuje z misijonsko dejavnostjo; izvršuje jo po navadi na določenih ozemljih, ki jih je priznal sveti sedež. Posebni namen te misijonske dejavnosti je oznanjevanje in zasajanje Cerkve

<sup>4</sup> Prim. Y. Congar, *La mission dans la theologie de l'Eglise*, v: *Repenser la mission*, Louvain 1965, 62—64; P. Olivier, n. m., 35.



med narodi ali skupnostmi, med katerimi še ni ukoreninjena. Tako naj bi iz semena božje besede povsod po svetu zrasle domače delne Cerkve, zadostno utemeljene, obdarjene z lastnimi močmi in zrelostjo« (M 6,3).

Koncil takšno dejavnost v misijonskih krajih razlikuje od pastoralne dejavnosti v krščanskih krajih ter od ekumenskega prizadevanja, ko pravi: »Tako se misijonska dejavnost med pogani razlikuje od dušnopastirske dejavnosti med verniki, kakor tudi od poskusov, ki se jih je treba lotiti, da spet dosežemo edinost med kristjani. Toda tudi to dvoje je z misijonsko dejavnostjo Cerkve kar najtesneje povezano« (M 6,6).

Congar ima proti delitvi, ki bi pastoralno in misijonsko dejavnost preveč ločevala, resne pomisleke. Delitev ima za nekaj zunanjega, odvisnega od pogojev, v katerih se uresničuje ena dejavnost Cerkve. Med obema področjema so prehodi. Misiologija mora biti popolnoma vključena v ekleziologijo. Zato mora biti ekleziologija dinamična in misijonarska. Obe področji navadno preveč ločijo. Na Cerkev so včasih gledali preveč kot na statično strukturo, na misijone pa preveč kot na specialno dejavnost.<sup>5</sup>

## *II. Mesto evharistije v misijonarski dejavnosti Cerkve*

Na splošno kristjani mislijo, da za misijone evharistija nima posebnega pomena. V začetku misijonskega delovanja še ni možno obhajati evharistijo za kandidate za krščansko vero. Misijonarji morajo najprej oznanjati evangelij in ljudem pomagati do vere in spreobrnjenja. Šele pozneje je možno obhajati evharistično skrivnost.

### *1. Vir in vrhunec vsega oznanjevanja*

Res je, da 2. vatikanski koncil uči: »Sveto bogoslužje ne izčrpava celotnega delovanja Cerkve, kajti preden se morejo ljudje udeleževati bogoslužja, jih je treba poklicati k veri in spreobrnjenju: ‚Kako naj ga vendar kličejo, v kogar niso verovali? Kako pa naj verujejo v tistega, o komer niso slišali? In kako naj slišijo brez oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso poslani?‘ (Rimlj 10,14 sl.).

Zato Cerkev nevernim razglašala oznanilo odrešenja, da bi vsi ljudje spoznali edinega pravega Boga in katerega je poslal, Jezusa Kristusa, ter da bi se spreobrnilo s svojih potov in se spokorilo« (B 9).

Vendar koncil o sv. bogoslužju (velja še posebej za sv. evharistijo) takoj dostavlja: »Vendar je bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč. Apostolsko prizadevanje je

<sup>5</sup> Prim. Y. Congar, n. m., 65 sl.

namreč usmerjeno v to, da bi se vsi, ki po veri in krstu postanejo božji otroci, zbirali skupaj, da bi v Cerkvi hvalili Boga, se udeleževali daritve in uživali Gospodovo večerjo« (B 10,1).

Po nauku koncila je evharistična daritev »vir in višek vsega krščanskega življenja« (C 11,1), »studenec in višek vsega oznanjevanja« (D 5,2). Zato nobeno krščansko občestvo »ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije« (D 6,5).

Res je liturgija in posebej evharistična daritev dejavnost tistih, ki že verujejo. Vendar ima vsaka mašna daritev velik pomen za misijone, saj je studenec in višek oznanjevanja tudi v misijonih, vir in višek tudi tistega krščanskega življenja, ki se začenja v misijskih krajih.

Že na 1. mednarodnem študijskem tednu o liturgiji in misijonih v Udenu blizu Nijmegen na Nizozemskem leta 1959 se je pokazal velik pomen liturgije za evangelizacijo v misijonih. Naloga misijonske dejavnosti je v prvi vrsti napraviti iz ljudi svetišča Svetega Duha. S pomočjo liturgije in zakramentov naj bi postali deležni božjega življenja. Dalje je bilo rečeno, da je dobro pripravljena božja služba najprimernejše sredstvo za temeljito katehezo. Zaradi tega so postavili zahtevo po prenovi liturgije, da bi mogli ljudje pri njej dejavno sodelovati.

Te zahteve je uresničil 2. vatikanski koncil in pokoncilski prenova liturgije. Zelo je naglašena prav božja beseda. V svoji besedi je navzoč Kristus, »tako da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo« (B 7,1). Koncil je hotel, »da bo iz bogoslužja jasneje vidna tesna povezanost obredov in besed«, zato naroča, »naj se v svetih obredih poskrbi za obsežnejše, pestrejše in primernejše branje svetega pisma«, naj bo »primerno mesto za pridigo, ki je del liturgičnega opravila«; »pospešuje naj se sveto opravilo božje besede« (B 35). Verniki naj bi »se dali oblikovati božji besedi in se krepili ob mizi Gospodovega Telesa« (B 48). »Da bo vernikom bolj bogato pripravljena miza božje besede, naj se bolj na široko odpro zakladi svetega pisma, tako da bodo v določenem številu let ljudem prebrani odličnejši deli svetega pisma« (B 51). »Močno se kot sestavni del bogoslužja priporoča homilija« (B 52). »Oba dela, ki nekako sestavljata mašo, namreč besedno bogoslužje in evharistično bogoslužje, sta tako tesno povezana, da sestavljata eno samo bogoslužno dejanje« (B 56).

Dogmatična konstitucija o božjem razodetju značilno pravi: Sv. pismo je Cerkev vedno spoštovala kakor tudi samo Gospodovo telo, saj neprenehoma, posebno v svetem bogoslužju, jemlje z mize in deli vernikom za življenje tako kruh božje besede kakor Kristusovega Telesa« (BR 21). Značilno je, da koncil tu govori le o eni mizi, s katere Cerkev pri mašni daritvi jemlje kruh božje besede in evharističnega Telesa. S tem naglašča tesno povezanost obeh delov v eno samo bogoslužno dejanje.

Kristusovo skrivnost posredujemo vernikom z oznanjevanjem božje besede in z zakramentalnim obhajanjem v ožjem pomenu besede. Včasih so govorili o katoliški Cerkvi kot o »Cerkvi zakramenta«, o protestantski pa kot o »Cerkvi besede«. Danes zelo naglašamo in združujemo oboje. Tudi protestanti vedno bolj poudarjajo pomen zakramenta. Mi pa priznavamo, da smo v polemiki z njimi in v strahu pred njihovimi nazori božjo besedo manj upoštevali, kakor bi bilo prav.<sup>6</sup>

Božja beseda ima tudi pri evharističnem bogoslužju odločilno mesto. V središču evharistične molitve so Kristusove posvetilne besede, ki dajejo celotni evharistični molitvi posvetilno vrednost. Pri posvetilnih besedah govori Kristus najbolj učinkovito. Gre za najbolj slovesno in učinkovito oznanjevanje Gospodove smrti in vstajenja. To izraža vzklik ljudstva po spremenjenju: »Tvojo smrt oznanjamo, Gospod, in tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi.«

Obhajanje evharistije je resnična evangelizacija, oznanjevanje in hkrati uresničevanje tega, kar oznanja, namreč Kristusovo skrivnost. Evharistično slavlje je najbolj učinkovito možno oznanjevanje. Tisti, ki dejavno sodelujejo, se preoblikujejo po umrlem in vstalem Kristusu. Tako pri sv. evharistiji božja beseda doseže najvišjo stopnjo učinkovitosti, ker je resnično, stvarno in učinkovito oznanjevanje Kristusove smrti in vstajenja.<sup>7</sup>

Adrien Nocent pravi, da se moremo čuditi, ker se misijonske študije skoraj ne ozirajo na oznanjevanje pri evharistiji. Zgublajo se v misijonskih metodah. Pozabljamo na preroško dinamičnost evharistije, ki oznanja in uresničuje Kristusovo navzočnost.<sup>8</sup> Evharistično bogoslužje v svoji celoti oznanja, saj imajo vsa znamenja (obredi) in vse besede pri njej oznanjevalno vrednost, ki se s ponavzočenjem Kristusove velikonočne skrivnosti zelo stopnjuje.

Evharistija je studenec in višek oznanjevanja tudi v misijonih in za misijone v ožjem pomenu besede. To velja, čeprav se ljudje še ne udeležujejo evharistije ali v zelo omejenem obsegu.

Evharistija je studenec misijonskega oznanjevanja. Vsekakor misijonar, če je duhovnik, že od vsega začetka obhaja evharistično skrivnost. Misijonarjeva beseda dobiva svojo moč in učinkovitost prav pri evharističnem Kristusu. Oznanja Kristusa, s katerim se vsak dan srečuje pri oltarju. Isti Kristus, ki se sredi misijona daruje za tiste, ki jih kliče za svoje učence, jih po misijonarjevih ustih izven bogoslužja vabi k hoji za seboj. Evharistični

---

<sup>6</sup> Prim. B. Neunheuser, *Evangelizzazione e celebrazione liturgica*, v: *L'annuncio del Vangelo oggi*, Roma 1977, 237—242.

<sup>7</sup> Prim. A. Mazzoleni, *La Chiesa e l'eucaristia*, v: *L'eucaristia nella riflessione teologica oggi*, Udine 1971, 139.

<sup>8</sup> A. Nocent, *L'annuncio del Vangelo nella liturgia*, v: *L'annuncio del Vangelo oggi*, 234.

Kristus za misijonsko delovanje zavzetega duhovnika in vsakega misijonarja po mašni daritvi spreminja v samega sebe. Tako ima misijonarjeva beseda vedno večjo učinkovitost. Iz evharistije tudi vsi kristjani v zaledju dobivajo misijonarski polet. Koncil uči, da mora obhajanje sv. evharistije voditi med drugim »tudi do misijonarske dejavnosti« (D 6,5).

Obhajanje evharistične skrivnosti pomeni višek oznanjevanja tudi v misijonih. Namen misijonske dejavnosti je v tem, da bi ljudi pripeljali do zavestnega, dejavnega in polnega sodelovanja z mašno daritvijo in bi takó iz evharistije zaživelj sredi svojega vsakdanjega življenja.

## 2. *Vir in vrhunec Cerkve*

Da bomo to razumeli, je potrebno pravilno pojmovanje evharistije, prav tako pa tudi Cerkve. Med evharistijo, ki je Kristusovo telo, in Cerkvijo, ki je tudi Kristusovo telo, je tesna povezanost. Že sv. Pavel je zapisal: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10,17).

V prvem krščanstvu so na sv. evharistijo gledali predvsem kot na spomin Kristusove smrti in vstajenja, daritev in obed. V 2. tisočletju, zlasti po tridentinskem koncilu, je stopila v ospredje Kristusova resnična navzočnost. Oslabila se je zavest povezanosti med navzočnostjo in daritvijo. Na evharistijo so gledali pod tremi ločenimi vidiki: mašna daritev, navzočnost, obhajilo. Bilo je malo obhajil, sv. maša pa je bila zanje predvsem spomin Kristusove daritve na križu. Od sv. Pija X. dalje se je uveljavilo zgodnje in pogostno obhajilo. So pa na obhajilo gledali preveč ločeno od daritve, samo v sebi. Obhajilo jim je bilo osebno srečanje s Kristusom; občestveni, cerkvenostni vidik pa je bil precej pozabljen.

Liturgična prenova je privedla do bolj celostnega gledanja evharistične skrivnosti. Pri evharistiji gre za občestveno obhajanje Kristusove daritve in daritve Cerkve, za velikonočno daritev in trajno veliko noč, vir in višek duhovnega življenja in vse pastoralne dejavnosti Cerkve.

Pij XII. je z okrožnicama *Mystici Corporis* in *Mediator Dei* pokazal vrednost bogoslužja, zlasti sv. evharistije, za Cerkev. Z odloki 2. vatikanskega koncila in z navodilom o češčenju evharistične skrivnosti je evharistija dobila še bolj osrednje in organsko mesto v bogoslužju in krščanskem življenju. Evharistična daritev je »vir in vrhunec vsega cerkvenega bogočastja in celotnega krščanskega življenja« (ES 3 e).

Danes smo priča ne le bolj celostnemu pojmovanju evharistije, ampak tudi novemu pojmovanju Cerkve. Od tridentinskega koncila dalje je prevladalo gledanje na Cerkev kot na vidno družbo, ki je dobro organizirana, z nadnaravnim namenom in močno avtoriteto. Proti temu nekoliko enostran-

skemu pojmovanju so pod vplivom Janezovega evangelija začeli gledati na Cerkev kot na občestvo življenja in pod vplivom sv. Pavla kot na Kristusovo telo. Gre za življenjsko občestvo, ki ga uresničuje Sveti Duh v dveh smereh: navpično z Očetom v Jezusu, vodoravno z brati v Jezusu. Oba vidika se najgloblje in najpopolneje uresničujeta pri obhajanju evharistične skrivnosti.

Poleg tega se danes gleda na Cerkev kot na zakrament, »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1), »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2). Cerkev je zakrament Jezusa Kristusa, kakor je Kristus zakrament Boga. Poznani teolog Michael Schmaus pravi, da je nauk o Cerkvi kot zakramentu pač najbolj pomembna izjava 2. vatikanskega koncila.<sup>9</sup>

Danes pa teologi govorijo tudi o Cerkvi kot evharistiji.<sup>10</sup> Cerkev je po tem pojmovanju odrešensko dogajanje, ki se uresničuje v krajevni evharistiji. Tu ne gre v prvi vrsti za vesoljno Cerkev, kakor je to pri nekaterih drugih pojmovanjih Cerkve, temveč za Cerkev, ki se uresničuje v kakšnem kraju oziroma delu božjega ljudstva. V delni Cerkvi se uresničuje vsa Kristusova Cerkev.

Po pojmovanju sv. pisma je Cerkev mala krajevna skupnost, ki je zedinjena v Gospodovem imenu.<sup>11</sup> Je pa tudi večja skupnost, npr. skupnost kristjanov kakega mesta.<sup>12</sup> Lahko gre tudi za skupnost vernikov kake pokrajine.<sup>13</sup>

Vse te skupnosti in vsaka posebej so Cerkev, v vsaki je zbrana božja Cerkev (Ekklesia). Krajevna Cerkev ne sodi samo k Cerkvi, temveč je sama Cerkev. Odloki 2. vatikanskega koncila govorijo tudi za takšno pojmovanje Cerkve (npr. C 26,1). V najbolj pomembnih odlokih koncilski očetje ne gledajo na Cerkev kot na velikansko organizacijo, ki bi bila anonimna in univerzalna, pač pa jim pomeni skupnost popolnih krajevnih Cerkva, ki vsaka zase predstavlja eno božjo Cerkev, ki je razširjena po vsem svetu.<sup>14</sup>

Cerkev se oblikuje, raste in se razvija pri obhajanju evharistije. Evharistija oblikuje Cerkev kot skupnost ljudi, ki je povezana s Kristusom in kaže svetu Cerkev kot zakrament odrešenja. Treba je poudariti, da evharistija oblikuje Cerkev, ne pa obratno. Evharistija je Jezus Kristus in on oblikuje

<sup>9</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 262.

Danes pa teologi govorijo tudi o Cerkvi kot evharistiji.<sup>10</sup> Cerkev je po

<sup>10</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. m., 115—148.

<sup>11</sup> Prim. Rimlj 16,5: »cerkev, ki je v njuni hiši«; Flm 1,2: »cerkvi, ki je v tvoji hiši«; Kol 4,15: »cerkev, ki je v njegovi hiši«.

<sup>12</sup> Prim. 1 Tes 1,1 in 2 Tes 1,1: »tesaloniški cerkvi«; Kol 4,16: »v laodicejski cerkvi«.

<sup>13</sup> Prim. Apd 9,31: »Cerkev je tedaj po vsej Judeji in Galileji in Samariji imela mir.« 1 Kor 11,16: »Če se pa kdo misli pripraviti: mi nimamo take navade, pa tudi božje cerkve ne.« 2 Kor 8,18: »Poslali smo z njim tudi brata, čigar hvala je v evangeliju po vseh cerkvah.«

<sup>14</sup> Prim. E. Lanne, *Chiesa locale e Chiesa universale nella prospettiva ecumenica*, v: *La Chiesa locale*, Bologna 1971, 230; nav. A. Mazzoleni, n. m., 120.

Cerkev. Tudi Cerkev v misijonih. Evharistična skrivnost je vir vseh milosti. Tudi tistih, ki delujejo v misijonih. Iz sv. evharistije namreč »kakor iz studena priteka v nas milost« (B 10,2).

Jezus je rekel: »Jaz bom, ko bom z zemlje povišan, vse pritegnil k sebi« (Jan 12,32). V evharistični daritvi to Kristusovo pritegovanje traja naprej. Tudi v misijonskih krajih. Tako bo do konca sveta. Kristus pod podobo kruha in vina priteguje tudi nekristjane.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Vsakokrat, ko se na oltarju obhaja kalvarijska daritev, se izvršuje delo našega odrešenja« (C 3,1). Tudi tistega odrešenja, ki je potrebno za misijone.

Na evharistijo moramo gledati kot na misijonarski kvas. Vse izhaja iz evharistije in gre proti evharistiji v neprestanem prelivanju. Iz evharistije izhaja misijonarski dinamizem, ki vodi do ljudi, naj bodo že kristjani ali še ne. V tistih, ki so že kristjani, prebujajo in poživljajo misijonarsko zavzetost; v tistih, ki še niso, pa jih nagiblje, da bi to postali.

Prav bi bilo, da bi naše evharistične skupnosti postale žarišča misijonarske zavzetosti. Pri tem naj bi vsi verniki sodelovali vsak s svojo karizmo. Potrebna je evharistična formacija, ki bi pomagala vernikom, da bi odkrili moč evharistije za oblikovanje skupnosti doma, posredno pa tudi v misijonih.<sup>15</sup>

### *3. Vir in vrhunec kristjanovega misijonarskega življenja*

Krščansko življenje je bistveno sodelovanje pri odreševanju človeštva, torej bistveno misijonarsko. Kristjan je posrednik milosti za svet. Globoko krščansko življenje ima po svoji naravi misijonarsko vrednost, čeprav kristjan ne deluje posebej v misijonih. Čim bolj je hoja za Kristusom, tem bolj je misijonarsko.

Od svetosti posameznikov in skupnosti izvira vse, kar potrebujejo misijoni: molitve, poklici in celo materialna pomoč. Brez svetosti vse drugo malo pomaga. »Za svetnike je dovolj, da živijo«, pravi E. Ancilli. Kar človek, poln Boga, reče, je prežeto z božjim, zato bolj misijonarsko. Gre za dejstvo: najprej biti, potem delovati, najprej ljubiti, potem storiti. Prava misijonarska dejavnost je svetost življenja. To pa je možno le tistemu, ki živi iz evharistije.

Vsak krščenec je pred Bogom odgovoren za sedanost in prihodnost sveta. Misijonarska dejavnost v širšem pomenu besede je zadeva vsakega kristjana. Sodelovanje z evharistijo ga k temu obvezuje. Kdor se udeležuje evharistične skrivnosti, je dolžnik. Tudi dolžnik do misijonov.

Vir vsake misijonarske dejavnosti je Kristus, zato je rodovitnost naše dejavnosti odvisna od zedinjenja z njim. Tudi tu veljajo Kristusove besede:

---

<sup>15</sup> Prim. A. Mazzoleni, n. m., 115—148.

»Jaz sem trta, vi mladike. Kdor ostane v meni in jaz v njem, ta rodi obilo sadu; zakaj brez mene ne morete ničesar storiti« (Jan 15,5). Zedinjenje s Kristusom pa se najbolj uresničuje z dejavnim sodelovanjem z evharistično daritvijo in s prejemom sv. obhajila. Prvo in temeljno sodelovanje z misijoni je globoko krščansko življenje, življenje iz evharistije.<sup>16</sup>

### *Sklep*

Presveta evharistična skrivnost je vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve. Seveda skrivnostnega milostnega vplivanja evharistije ne moremo meriti z našimi zemeljskimi merili. V luči vere pa večkrat opazimo njene sadove. Charles de Foucault je brez vidnih misijonskih uspehov v kapelici v puščavi med Tuaregi ure in ure preklečal pred sv. Rešnjim telesom. Uspehi so prišli šele po njegovi smrti. Vsaj taki, ki jih vidimo. Po njegovem zgledu je zaživela ustanova malih sester in malih bratov Jezusovega Srca. Posnemajo skrito življenje Jezusa v Nazaretu, častijo sv. Rešnje telo in imajo tudi vidne misijonske uspehe. Skrivnostno žarčenje evharistične daritve prodira skozi desetletja in stoletja.

Vsa Cerkev in vsak kristjan že misijonarsko deluje, ko dejavno obhaja evharistično daritev, in to skrivnost sredi življenja uresničuje. Evharistija hoče privedi Cerkev in vsakega kristjana do polne starosti, da bi se vsi ljudje srečali s Kristusom.

Misijonarska dejavnost ni nekaj, kar bi bilo od zunaj Cerkvi dodano. To je nujno prizadevanje vsega cerkvenega organizma, ki je živ in ob evharistični hrani raste. Evharistija kot hrana ima v sebi kali za rast celotnega organizma Cerkve. Kdor to hrano uživa, mora razširiti svoje srce in roke, da objame ves svet.

Obhajanje evharistične daritve je hoja k Očetu. Evharistija skrivnostno v to hojo priteguje vse ljudi, tudi nekrstjane.

Vsak kristjan, bolnik, starček, delavec, duhovnik, redovnica in redovnik, čeprav nimajo nobenega neposrednega stika z misijoni, delajo za misijone, če se dejavno vključujejo v evharistijo in iz nje živijo. Koncil uči: Vsi kristjani naj »vedo, da so v korist širjenja vere predvsem dolžni zares krščansko živeti« (M 36). Vsaka mašna daritev, vsako obhajilo ima tudi misijonarsko naravo. Če upoštevamo, da se Cerkev oblikuje okrog evharističnega oltarja, posredno tudi Cerkev v misijonih, nam to postane še bolj razumljivo.

Misijonarji, ki so takoj po prihodu v misijone poskrbeli za bogoslužne prostore in obhajanje sv. evharistije (npr. naš Friderik Baraga), so se pomena

---

<sup>16</sup> Prim. E. Ancilli, *Il servizio ecclesiale e missionario della vita religiosa*, v: *L'annuncio del Vangelo oggi*, 429—462.

evharistije za misijone dobro zavedali. Zaveda se ga tudi tisti duhovnik in tisto oltarno občestvo, ki misijonarsko nalogo in dejavnost Cerkev zavestno vključuje v svojo evharistično daritev in tudi v molitvene ure pred Najsvetejšim, tem največjim Misijonarjem, ne le nekoč, ampak tudi danes.

**Povzetek: Anton Nadrah, Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkev**

Razprava prikazuje pomen evharistije za misijonarsko dejavnost Cerkev v širšem in ožjem pomenu. V prvem delu govori o tem, da je vsa Cerkev bistveno misijonarska. V drugem delu pa pokaže, kako je evharistična skrivnost vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkev v širšem in ožjem pomenu. Poglobljena teologija o Cerkvi in o evharistiji ter medsebojnem odnosu nudi dobro podlago za razglabljanje o pomenu evharistije za misijonarsko dejavnost Cerkev.

**Zusammenfassung: Anton Nadrah, Eucharistie als Quelle und Höhepunkt der missionarischen Tätigkeit der Kirche**

In der Abhandlung wird die Bedeutung der Eucharistie für die missionarische Tätigkeit der Kirche im breiteren und engeren Sinne gezeigt. Im ersten Teil spricht sie davon, dass die ganze Kirche wesentlich missionarisch ist. Im zweiten Teil erklärt sie, wie das eucharistische Geheimnis Quelle und Höhepunkt der missionarischen Tätigkeit der Kirche im breiteren und engeren Sinne ist. Vertiefte Theologie von der Kirche und Eucharistie und ihrer wechselseitigen Beziehung bietet eine gute Grundlage zum Ergründen der Bedeutung, welche die Eucharistie für die missionarische Tätigkeit der Kirche hat.

**Résumé: Anton Nadrah, L'Eucharistie, source et sommet de l'activité missionnaire de l'Eglise**

L'article montre l'importance du mystère eucharistique pour l'activité missionnaire de l'Eglise. Dans sa première partie il étaye l'affirmation de Vatican II selon lequel l'Eglise est essentiellement missionnaire. Dans la deuxième partie il montre le rôle fondamental de l'Eucharistie dans cette activité de l'Eglise.



## Katoliški misijoni včeraj in danes\*

Misijonska dejavnost Cerkve doživlja v zadnjih desetletjih tako rekoč nove binokošti. Tempo, ki ga je komaj moč še zasledovati, ponazarja že nekaj skopih podatkov: Leta 1926 je bilo v Afriki, Aziji in Oceaniji skupno milijon katoličanov, leta 1976 že 102 milijona. To pomeni, da je v pedesetih letih v tako imenovanih klasičnih misijonskih deželah število katoličanov poraslo za 750 %, v Južni Ameriki pa v istem času za 180 % (od 100 na 280 milijonov katoličanov). Številčno so danes katoličani v Aziji, Afriki in južni Ameriki že močnejši kot v Evropi in Severni Ameriki.<sup>1</sup> Če bi šel razvoj Cerkve s tem tempom dalje, bo leta 2000 od skupnega števila katoličanov v Evropi in Severni Ameriki le še 30 % [katoličanov,] ostalih 70 % pa bodo Afričani, Azijci in južni Američani.

To pomeni, da doživlja naša generacija dokončen premik katoliške Cerkve na južni del zemeljske poloble. Medtem ko Cerkev na severu stagnira, številčno pa celo upada, raste Cerkev na jugu dvakrat hitreje, kot je prirastek prebivalstva. V tem premiku Cerkve na južno zemeljsko poloblo vidi kapucinski teolog Walbert Bühlmann oblikovanje tako imenovane tretje Cerkve. Tretje ne le zato, ker ta nastaja v tretjem svetu, ampak zato, ker so zanjo dani cerkveno — in svetnozgodovinske možnosti. To svojo, naravnost vizionarsko analizo dejanskega stanja Cerkve W. Bühlmann podrobneje opredeljuje:

*Prva Cerkev* je zanj tista, ki se je v prvih stoletjih po Kristusu razvila v vzhodnem sredozemskem prostoru, torej sirsko-grško-bizanska Cerkev, ki se je nadaljevala v slovanski Cerkvi. Ta Cerkev, ki jo danes imenujemo vzhodna Cerkev, je oblikovala prvo krščansko tisočletje. Vsi koncili tega tisočletja so bili na vzhodu. Največji teologi tega tisočletja so bili teologi vzhodne Cerkve. To Cerkev je ohromil in zdecimiral islam.

---

\* Pričujoči sestavek je nekoliko razširjeno predavanje na študijskem misijonskem dnevu na teološki fakulteti v Ljubljani, 10. oktobra 1979.

<sup>1</sup> Severno Ameriko navajamo skupno z Evropo zato, ker je tamkajšnja Cerkev v bistvu evropsko oblikovana.

*Druga Cerkev* se je razvila v latinsko germanskem, torej zahodnem prostoru. Ta Cerkev oblikuje drugo tisočletje. Vsi koncili tega tisočletja so bili na zahodu. Največji teologi tega tisočletja so na zahodu, politične velesile drugega tisočletja se imajo za naslednike krščanskega vzhoda. To zahodno krščanstvo je oslabiljeno s sekularizacijo in demoralizacijo na skorajda vseh področjih življenja.

*Tretja Cerkev* pa je Cerkev v nekdanjih misijonskih deželah Afrike, Azije in Latinske Amerike. Ta Cerkev je sicer zrastle iz zahodne Cerkve, vendar dobiva danes vedno bolj svojo lastno dobo. To bo Cerkev »juga«, ki bo oblikovala tretje tisočletje, to je Cerkev sodobnega sveta, to je Cerkev jutrišnjega dne, ki je pred vrati.<sup>2</sup>

Nemogoče je na kratko v celoti orisati to notranjo zakonitost in vitalnost Kristusove Cerkve, opozoriti na vse dejavnike, ki so v zgodovini oblikovali vse tri Cerkve (če smem uporabiti to prisposodbo), predstaviti problematiko, s katero se je v toku zgodovine soočila Cerkev pri izpolnjevanju Kristusovega naročila: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15). Vendar naj vsaj bežno nakažem nekaj pozitivnih in negativnih elementov, ki so oblikovali Kristusovo Cerkev v teh treh obdobjih in ji dali tisto podobo, ki jo ima danes.

Jezusova beseda: »Pojdite po vsem svetu . . .« je bila v Cerkvi vedno živa. Vendar jo je vsako obdobje v zgodovini Cerkve razumelo in razvilo po svoje in ji tako tudi dalo poseben pečat. Ni pa bila v Cerkvi vedno živa Jezusova misijonska metoda, ki je prišel na svet, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice. Jezus je svoj evangelij odrešenja oznanjal z dobroto in ljubeznijo. Dosledno je odklanjal vsako nasilje, tudi takrat, ko se je njegovim najožjim sodelavcem zdel tak nastop upravičen (npr. Lk 9,51—56; 26,47—53). Vsako nasilje, politično ali fizično, je vedno znak notranje negotovosti in slabosti. Le kdo se je bolje zavedal, da je v posesti resnice, da je v posesti celotne resnice, kot Jezus. In vendar je ni oznanjal s silo. Res da je znal nastopiti tudi ostro, ko je branil pravice svojega nebeškega Očeta, npr. ko je izgnal prodajalce iz templja. Pa še tu je rečeno v sv. pismu, da je prodajalcem le mize prevrnil in zahteval, da se čimprej umaknejo iz hiše njegovega Očeta (prim. Mt 21,13).

Na žalost Cerkev ni vedno hodila po stopinjah svojega božjega Učenika in je od časa do časa segala po sili pod krinko, da bi ljudem čimprej posredovala večno in nedoumljivo božjo resnico. Vendar so bili ti poiskusi vedno znak njene notranje razdvojenosti, negotovosti, predvsem pa njene premajhne povezanosti z Bogom. Takrat, ko je Cerkev menila, da ima vso resnico in jo mora v skladu z Jezusovim naročilom posredovati vsem ljudem, je v svoji

<sup>2</sup> Wiedenmann, Weltmission heute, v: Stimmen der Zeit, 104 (1979) 435—444.

preveliki vnemi kdaj pa kdaj pozabila, da je ta večna in nedoumljiva Resnica tudi Ljubezen.

*Prvo oznanilo* po binkoštnem prazniku, rojstnem dnevu Kristusove Cerkve, je bilo namenjeno Judom. Navzven so se apostoli le počasi in boječe odpirali. Z ustanovitvijo diakonije, spreobrnitvijo etiopskega dvorjana, stotnika Kornelija, predvsem pa z odločitvijo apostolskega zbora v Antiohiji, je Cerkev prestopila reko Rubikon zaprtosti v ozek krog uradnega judovstva in se odprla svetu. V oznanjevanju poganov se je odlikoval predvsem apostol Pavel, medtem ko za apostolsko dejavnost drugih apostolov nimamo dovolj zanesljivih podatkov.<sup>3</sup>

V *drugem stoletju* je misijonska dejavnost Kristusove Cerkve živa. Cerkve intenzivno gradi na apostolskem misijonskem področju, predvsem v Mali Aziji. Nosilci misijonske miselnosti in misijonskega oznanjevanja so v prvi vrsti posamezne krščanske skupnosti. V tej dobi še ni sledu o centralnem vodstvu in organizaciji misijonske dejavnosti. Pač pa poleg misijonske pridige uporabljajo novo obliko oznanjevanja, in sicer pisano besedo apologetov, ki ima izrazito propagandistično misijonski namen.<sup>4</sup>

Vzporedno z bogatim razvojem notranjega cerkvenega življenja, ki je značilno za *tretje stoletje* (do veljave prihaja predvsem v bogati krščanski literaturi, liturgiji, organizacijski izgradnji ter dejavni pobožnosti), je viden številčen porast vernikov, ki je navzven dal krščanstvu podobo velike Cerkve. Notranja okrepitev Cerkve v tem stoletju je omogočila možnost, da se je do začetka Dioklecianovega preganjanja<sup>5</sup> posrečil odločilni misijonski prodor v helenistični kulturni svet. Na ta pomembni premik v Cerkvi je poleg že omenjenih možnosti vplivala še vrsta ugodnih političnih okoliščin v cesarstvu. Tu je treba najprej omeniti obe razdobji miru v tretjem stoletju, ki sta dajali Cerkvi do takrat neslutene možnosti propagandistične in misijonske dejavnosti.<sup>6</sup> Razumljivo, da so bile te možnosti v posameznih delih cesarstva različno izrabljene.

Razširitvi krščanstva pa je bistveno pripomogel tudi razvoj poganstva v antiki. Kriza »starega sveta« v 3. stol. ni bila le v grozečem razpadu politične moči rimskega cesarstva, ampak je bila obenem tudi kriza dotodanjih verskih in kulturnih moči. Prodor vzhodnih kultov je v duhovno ozračje rimskega cesarstva vnesel verski sinkretizem. In v ta, duhovno prazneči se prostor je

<sup>3</sup> Schmidlin Joseph, *Missionsgeschichte*, Münster 1924, 2—3 (*Missionswissenschaftliche Leitfäden*, Heft 3).

<sup>4</sup> Baus Karl, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Freiburg<sup>3</sup> 1965, 243—244 (*Handbuch der Kirchengeschichte*, Band 1).

<sup>5</sup> Monachino Vincentius, *De persecutionibus in imperio Romano saec. I—IV et de polemica pagano-christiana saec. II—III, Romae*<sup>2</sup> 1962, 209—242.

<sup>6</sup> V tretjem stoletju so preganjali kristjane: Septimius Severus 193—211, Maximinus Thracus 235—238, Decius 249—251, Valerianus 253—260; v začetku četrtega stoletja po Diocletian v letih 303—304. Prim.: Monachino Vincentius, n. d., 154—237.

prodrlo krščanstvo, ki si je lastilo pravico do absolutne resnice. Origen († 253/54) in Klemen Aleksandrijski († pred 215) sta izrabila pogansko dediščino in, kolikor ni nasprotovala krščanskim resnicam, na njej gradila svojo znanstveno apologetično utemeljitev krščanstva.

V začetku *četrtga stoletja* se k novi veri priznava manjšina tolike moči in kvalitete, da zadnji vihar pod cesarjem Dioklecianom ni več mogel zlomiti njene odporne moči<sup>7</sup>.

Če je kdo na začetku 4. stol. s kritičnim očesom presojal položaj v cesarstvu, je brez dvoma mogel priti do ugotovitve, da ni mogla država s preganjanjem več ustaviti prodora krščanske vere. Iz tega spoznanja je izvajal konsekvence mladi cesar Konstantin, ko je z milanskim ediktom leta 315 krščanstvu dal svobodo.<sup>8</sup>

Glede na učinkovito krščansko misijonsko dejavnost v 3. stol. razlikujemo dve obdobji. Razmeroma dolga doba miru v prvi polovici stoletja je bila na zunaj v prid številčni rasti Cerkve, toda iz posledic Decijevega preganjanja, ki je sledilo temu miru,<sup>9</sup> je razvidno, da se kristjani niso dovolj potrudili za versko poglobitev. Izredno veliko odpadlih kristjanov v Egiptu, Aziji, severni Afriki in Rimu priča, da so nove kristjane sprejemali preveč na lahko roko. To je bilo brez dvoma kristjanom v pouk v drugi dobi miru, ki se je končala z Dioklecijanovim preganjanjem.<sup>10</sup> V tem času kristjani posvečajo veliko skrb poglobljeni verski vzgoji po spreobrnjenju.

Če pomislimo, da je v predkonstantinski Cerkvi misijonska dejavnost usmerjena k ljudem s sorazmerno visoko kulturo in bogatimi oblikami verskih obredov, je treba uspeh te mlade Kristusove Cerkve oceniti kot izreden. Primerjava z relativno majhnimi uspehi krščanskih misijonov pri kulturno visoko stoječih narodih v novejši dobi, npr. na Japonskem in med višjimi kastami v Indiji, je brez dvoma v prid praktični Cerkvi.

Misijonsko naročilo Ustanovitelja so prvi kristjani torej z navdušenjem sprejemali in ga kljub vsem težavam z vedno novo energijo skušali uresni-

<sup>7</sup> V začetku 4. stol. šteje rimsko cesarstvo približno 50 milijonov prebivalcev, od tega je bilo vsaj 7 milijonov, to je 15 % kristjanov. Seveda pa so kristjani z ozirom na province zelo različno razdeljeni. Tako je npr. v posameznih predelih Male Azije, Edese in Armenije do polovice prebivalcev kristjanov. Zelo močne krščanske skupnosti so tudi v Egiptu, Siriji, prokonzularni Afriki in Rimu. V ostalih predelih, kot so Fenicija, Grčija, Balkan, južna Galija, južna Španija in severna Italija, pa so krščanske skupnosti tudi že pognale globoke korenine. Prim.: Baus Karl, n. d., 412—531.

<sup>8</sup> Kratak oris in vsa pomembnejša literatura pri Baus Karl, n. d., 433—486; prim. tudi Monachino Vincentius, *De persecutionibus...* 239—255; Isti, *De vita ecclesiae saeculo IV, Romae*<sup>2</sup> 1966.

<sup>9</sup> Od 211 (konec preganjanja Septimija Severa). Kratko preganjanje Maximiana Thracusa (235—238) je usmerjeno proti vodstvu Cerkve, ne toliko, da bi jo uničilo, ampak povzročilo strah in zmedo v njej.

<sup>10</sup> Od 260, ko se konča Valerijevo preganjanje, do 303. Prim. opombo 6.

čevati. V spisih pisateljev 3. stol. je docela prevladala misel o misijonski dolžnosti vse Cerkve. Hipolit († 235/36) v svojih spisih npr. izrecno poudarja, da mora Cerkev oznanjati Kristusov evangelij vsemu stvarstvu. To stoletje pa že pozna tudi tako rekoč poklicne misijonarje, ki so šli od mesta do mesta, od vasi do vasi, da bi Kristusu pridobili novih učencev. Na njihovi misijonski poti so zanje skrbeli premožni možje in žene, vendar je za misijonarje značilno, da jemljejo od njih le toliko, kolikor potrebujejo za življenje. Večinoma pa se vsak posamezen kristjan čuti poklican k misijonskemu delovanju. Vsi so prispevali vsak svoj delež, da je številčno pomembna, notranje utrjena praktična Cerkev preživela zadnjo preizkušnjo pod Dioklecianom.

*Verskopolitični preobrat* v cesarstvu v letih 311—324 je misijonskemu poslanstvu Cerkve prinesel novih možnosti. Vendar pa so iz tega, ko je krščanstvo dobilo svobodo oziroma je postalo celo državna vera, izvirale za Cerkev tudi prenekatere nevarnosti. Naj omenim samo dve: v prvi vrsti na skušnjavo spreobrnitve iz oportunitizma, ki je grozilo, da razvodeni misijonsko poslanstvo Cerkve. Druga nevarnost, ki ji je Cerkev v zgodovini na žalost nekajkrat tudi podlegla, pa je bila izsiliti spreobrnitev poganov s silo. Neredko so kristjani proti poganom uporabljali sredstva, proti katerim so se do milanskega edikta sami borili. Seveda pa ne ustreza resnici predstava, da so se ljudje po milanskem ediktu trumoma spreobračali. Verska svoboda, ki jo je kristjanom zagotavljal Konstantin, je Cerkvi v prvi vrsti omogočila globlji vpogled v dejansko stanje. Pokristjanjevanje v *četrtem in petem stoletju* ni bil enakomeren proces v vseh delih cesarstva. Vsekakor pa je bila misijonska dejavnost bolj živa na vzhodu in je omogočila Cerkvi sicer stalen, čeprav ne spektakularen prirastek.

Nosilka misijonske misli in misijonske dejavnosti v tem času postaja vedno bolj krajevna škofijska Cerkev. Verska skupnost je osnova, brez katere bi neposreden namen misijonov ne bil izvedljiv. Škof misijonsko dejavnost vodi, koordinira in nadzira. Od njegove pobude je odvisna kakovost misijonskega prizadevanja krščanske skupnosti. V tej dobi je še celotno versko življenje prežeto z misijonsko miselnostjo, ki se kaže zlasti v liturgiji, ljudski pobožnosti in karitativni dejavnosti. V pridigarški literaturi te dobe je posebej poudarjena misijonska dolžnost laikov, zlasti njihovo zgledno življenje, kot najboljše oznanjanje Kristusove blagovesti. Sv. Janez Krizostom († 407) celo izrecno poudarja, da bi že zdavnaj ne bilo nobenega pogana, če bi kristjani res živeli kot pravi kristjani.

Vendar v tej dobi še ni ne ustaljenega misijonskega načrta niti misijonske metode. Vse je prilagojeno trenutnim okoliščinam. Misijonarji so vsi, laiki, kleriki in menihi. Sami si izberejo svoje misijonsko področje. Seveda poznamo primere, ko so posamezniki precenjevali svoje sposobnosti in s svojo prizadevnostjo prej škodili kot koristili Cerkvi. Tudi nasilja, kot npr. rušenje

templjev s pomočjo državne oblasti ni manjkalo, čeprav je Konstantin (307—337) odklanjal uporabo sile proti nekristjanom. Zanj je sprejemljiva le ena metoda pridobivanja za Kristusovo vero, tista, ki spoštuje svobodo vesti. Versko edinost v cesarstvu pričakuje od privlačne moči krščanstva. Posamezni primeri civilnih ukrepov proti poganstvu so osamljeni. To relativno toleranco pa so opustili njegovi nasledniki. Zlasti Konstantin II. (337—340) je izvajal hud pritisk na pogane. Dal je zapreti poganske templje ter prepovedal njihove shode in verske daritve. Težnja pokristjaniti cesarstvo z državnimi ukrepi pa je dosegla višek pod Teodozijem I. (379—395).

Pozitivne elemente te dobe moremo strniti v naslednje točke: živa misijonska zavest celotne krščanske skupnosti, učinkovito sodelovanje novih kristjanov v cerkvenem življenju, bogata liturgija, razvejana karitativna dejavnost in plodna krščanska literatura. Seveda pa ne smemo spregledati nekaterih negativnosti, kot so: premalo skrbna priprava na krst in vnašanje poganskih navad v krščansko pobožnost. Prav tako tudi prenekatero spreobrnjenje ni bilo posledica prepričanja, ampak bolj želja po poklicni karieri ali posledica, ker je pritiskala državna oblast. Kvantitativno velik in časovno hiter uspeh misijonov je prečestokrat rodil posledice, in sicer občutljive pomanjkljivosti na račun kvalitete novih kristjanov.<sup>11</sup>

To je vidno zlasti tam, kjer je spreobrnjenje potekalo od zgoraj navzdol, npr. pri Gotih. Če se je spreobrnil knez, se je moralo spreobrni vse ljudstvo. Pri tem je šlo v mnogih primerih bolj za izrazito formalno politično odločitev kot za resnično spreobrnitev. Sprejem krščanstva je namreč redno pomenil tudi priznanje cesarstva.

Ni tukaj mesto, da bi podrobneje govorili o misijonski dejavnosti med posameznimi ljudstvi, vendar ne moremo mimo nekaterih značilnosti v zvezi z misijonskim delovanjem.

Na *Irskem* so misijonarji svojo dejavnost navezovali na politično — socialno strukturo tamkajšnjega ljudstva. Značilnost irskega misijona je popolnoma monastično preoblikovanje irske Cerkve. Samostani niso samo verska, ampak tudi duhovna, obrtna in ekonomska središča, ki ustvarijo tesno povezanost samostana z ljudstvom. Irski samostani postajajo vse bolj podobni majhnim mestecem v srednjem veku.

Popolnoma drugačna je podoba misijonov med *Germani*. Tu je nosilec misijonske dejavnosti v 5. in 6. stol. galski episkopat, ta pa je v tesni povezanosti z vladarji. Klodvikova (466—511) odločitev za katolicizem nasproti arijanskim Gotom je globlje politično pogojena in je imela daljnosežne posledice za cerkveno zgodovino.

---

<sup>11</sup> Baus Karl — Ewig Eugen, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, Freiburg 1973, 189—235 (Handbuch der Kirchengeschichte, Band II/1).

S tem pa ni rečeno, da je razširitev krščanstva razumeti zgolj kot cerkveno politično organizacijski postopek. Na žalost nam dajejo viri o motivih spreobrnjenja, duhu in misijonski metodi v tem času zelo nepopolno sliko. Zdi pa se, da je v ospredju preizkus moči krščanskega Boga in njegovih oznanjevalcev. Nasilni nastopi (rušenje poganskih svetišč, uničevanje bogoslužnih priprav) niso bili vedno posledica verskega fanatizma, ampak v prvi vrsti oprijemljiv dokaz nemoči poganskih bogov. Pozitiven del k temu so bili čudeži svetnikov, asketsko življenje menihov dela usmiljenja in podobno.

Glavno vlogo pri spreobrnitvi imata veroizpoved in kult, čeprav ju ne smemo strogo ločiti od krščanske etike in morale. Cerkveni očetje so namreč »pietas« tesno povezovali s »clementia« in »misericordia«. Toda na splošno je le prevladovalo formalno pojmovanje vere, ki je vodilo k prevelikemu poudarku kulta in obredov. Seveda pri tem ne smemo spregledati pozitivnih elementov, ki se za tem kultom skrivajo. Strogo spoštovanje kulturno ritualnih predpisov odkriva namreč pravi božji strah vernikov, čeprav so z njim hoteli kdaj Boga tudi prelističiti. K spravi nagnjeni grešnik je bil pripravljen k velikim materialnim žrtvam in finančnim naporom. O tej pripravljenosti pričujejo številna romanja, ustanavljanje vedno novih cerkva in bogate darovnice. Izraz vernosti te dobe so tudi često naravnost potratna oprema oltarjev, svetniških grobov in cerkva. Ljudem te duhovne podobe so se zdeli svetniki bolj pomočniki kot vzorniki. Že od 4. stol. dalje prekriva kult relikvij svetnikov simbolično teološko pojmovan svetniški kult prvih stoletij.<sup>12</sup>

Videli smo, da je misijonska pobuda v prvih stoletjih na strani vzhodne Cerkve. Čeprav Kristusovo univerzalno misijonsko naročilo tudi v *rimski Cerkvi* nikdar ni bilo v celoti pozabljeno, najdemo prvo pozitivno navodilo rimskega škofa šele pri Gregoriju Velikem (I., 590—604), ki je prevzel pobudo na Anglosaškem. Bolj kot na zunanji potek misijona bi rad opozoril na Gregorijevo navodilo, ki ga je dal na pot misijonarjem. Njegovo načelo je bilo: ne rušiti poganska svetišča, ampak jih spremeniti v krščanske cerkve. Poganskim praznikom naj dajo krščansko vsebino, da bodo poganski narodi, če jim bodo pustili nekaj zunanjega veselja, toliko laže pritrdili notranjemu veselju Kristusove odrešilne resnice. Nemogoče je, pravi dalje papež Gregor Veliki, naenkrat se zlahka odpovedati vsemu, zakaj tudi tisti, ki se želi povzpeti na visoko goro, ne poskuša tega z velikimi skoki naenkrat, ampak počasi, korakoma. Tu se prvič srečamo z jasno opredeljenim *načelom prilagoditve* ljudstvu, ki naj mu misijonarji oznanjajo Kristusovo blagovest. Na žalost je to načelo papeža Gregorja Velikega v poznejši zgodovini Cerkve prečestokrat utonilo v pozabo.<sup>13</sup> Vsekakor pa se je za njegovo metodo

<sup>12</sup> Ewig Eugen, *Die Lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band II/2, Freiburg 1975, 96—138.

<sup>13</sup> Prav tam, 138—179.

opredelila sinoda bavarskih škofov leta 796, ki je načrtovala poživiti misijonsko dejavnost med Avari in Slovani. V sklepih te sinode je izrecno poudarjeno, da je spreobrnitev v prvi vrsti božje delo. Misijonarji so dolžni prilagoditi se pri svojem delu ljudstvu. Pred krstom je obvezen natančen pouk o verskih stvarih. Sinodalni očetje so odločno odklonili množično krščenje in silo.

V tej dobi velja posebej opozoriti na nekatere osnovne pogoje, ki so odločilno vplivali na *misijonsko dejavnost med Slovenci*. Tako je že kralj Pipin leta 796 določil Dravo za mejo med Bavarsko in Italijo (če smem tako reči), med salzburško in oglejsko Cerkevno pokrajino ter s tem praktično tudi določil verska središča, iz katerih so naši predniki sprejeli krščanstvo. To mejo je dokončno potrdil Karel Veliki leta 803 in 811.

O posameznih stopnjah pokristjanjevanja Slovencev bi morali govoriti posebej. Morda pa ne bo odveč na tem mestu posebej poudariti, da je podobno kot pri drugih narodih srednje in severne Evrope pobuda za pokristjanjevanje predvsem pri knezih; ti so hoteli podrejeno jim ljudstvo dvigniti na višjo politično, socialno in kulturno raven. Gre za politično konsolidacijo Evrope in eden odločilnih pogojev te konsolidacije je bil ravno sprejem krščanstva in vključitev v krog ostalih narodov v cesarstvu.<sup>14</sup>

Čim bolj pa se je pobuda za pokristjanjevanje nagibala na stran svetih knezov, toliko večja je bila skušnjava, da bi to pokristjanjevanje pospeševali s silo. Tesna povezanost političnih in verskih motivov je v *12. in 13. stol.* postala nekako samo po sebi umevna. Misijona z mečem in besedo se zlasti v severni Evropi in Baltičkih deželah dopolnjujeta. Cerkevno organizacijo, pastoralno dejavnost, oblikovanje župnij in samostanov so odrinili na pozneje.

Zunaj Evrope je misijonsko zanimanje usmerjeno predvsem k muslimanom. Vendar je srečanje z islamom pretežno vojaškopolične narave in je temu primerno tudi ostalo, brez posebnega uspeha.<sup>15</sup> Čeprav je tudi med križarskimi vojnami slišati glasove, da je nevernike treba pridobivati predvsem z dobroto in ljubeznijo, npr. sv. Frančišek Asiški (1182—1226), Roger Bacon (1214—92), Duns Scotus (1265—1308), so beraški redovi dajali ne samo misijonarje v klasičnem pomenu besede, ampak tudi pridigarje, ki so ljudi navduševali za križarske vojne (sv. Janez Kapistran 1386—1456).

Krivda za neuspeh misijonov med muslimani tudi tam, kamor ni segel krščanski meč, ni samo v nesprejemljivosti muslimanov, temveč v veliki meri tudi pri misijonarjih. Glavna ovira je bila vsekakor nepoznanje jezika in kulture arabskih narodov. Zato so se predvsem dominikanci zavzeli za

<sup>14</sup> Die Kirche unter der Herrschaft der Laien, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band III/1, Freiburg 1966, 99—280.

<sup>15</sup> Soliden prikaz in glavno literaturo o križarskih vojnah 1096—1291: Runciman Steven, A History of the crusades, Cambridge 1954.



študij orientalskih jezikov, Rajmund Lull (1235—1316) pa je dal pobudo za ustanavljanje misijonskih kolegijev in posredno tudi za ustanovitev centralne misijonske ustanove v Rimu, ki naj nadzira vzgojo in izobrazbo prihodnjih misijonarjev.

Dolga potovanja na daljni vzhod z misijonskega vidika navadno niso prinesla zaželenega uspeha, razen nekaj izjem, npr. Janez iz Montecorvina na Kitajskem. V pismu leta 1305 je opisal svojo misijonarsko metodo. Pri svojem misijonskem delu se je zgledoval po navodilih papeža Gregorja Velikega. Delal je predvsem katehetično in liturgično, osvajal pa je zlasti z modro in širokosrčno prilagoditvijo kitajski mentaliteti in njihovim navadam.<sup>16</sup>

Drug problem, ki je tesno povezan z misijonsko dejavnostjo, je *kolonialna ekspanzija* nekaterih evropskih držav, predvsem Španije in Portugalske, pozneje tudi Nizozemske, Anglije in Francije. Čeprav so kolonialne države prevzele obvezo, da bodo z odkrivanjem novih dežel hkrati poskrbele tudi za kristianizacijo novih ljudstev, je bila dejanska podoba njihove misijonske dejavnosti mnogokrat čisto drugačna. Kolonialni in trgovski interesi so bili vedno pred misijonskimi. Misijonarji so bili za svoje delo največkrat nepripravljeni in popolnoma podrejeni kolonialni oblasti; ta je ustrezne misijonarje skrbno zbirala že v domovini, da ne bi ovirali njihove kolonialne politike. Delo misijonarjev je povrh oviralo še neznanje jezikov novih narodov ter razvratno življenje krščanskih zavojevalcev, saj je bilo mnogokrat povezano s krutostjo in nasiljem (značilno zlasti za španske zavojevalce v Južni Ameriki). Bistvo misijonske dejavnosti so videli v podelitvi krsta. Za poglobljeno pastoralno dejavnost v začetku ni bilo ne časa ne smisla. Za to so začeli skrbeti predvsem posamezni beraški redovi, ki so drug za drugim prodirali v nove dežele in s svojim delom skušali vsaj deloma popraviti posledice zavojevalne politike evropskih kolonialnih sil (npr. dominikanci v srednji in jezuiti v Južni Ameriki). Vendar so tudi ti misijonarji — po rodu iz kolonialnih dežel — mnogokrat podlegli mentaliteti zavojevalcev, ki so hoteli svoje ravnanje opravičevati s tem, da so domačine prikazovali kot duševno in umsko manj vredne ljudi. Posledica tega je bila, da je Cerkev v Južni Ameriki odklonila podeljevanje višjih zakramentov Indijancem in mulatom. Kako malo so se tudi v cerkvenih krogih zavedali odgovornosti do novih ljudstev, dokazuje tudi dejstvo, da so bili celo nekateri duhovniki vpleteni v trgovino s sužnji. Poznamo sicer celo vrsto pobud, kako olajšati sužnjem njihov socialni položaj, vendar ni nihče suženjstva kot institucije postavil pod vprašaj. To pa je zlasti v Južni Ameriki in Afriki naredilo mnogokrat misijonarje in njihovo delovanje neverodostojno.

<sup>16</sup> Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band III/2, Freiburg 1968, 44—49, 277—488.

Tu je morda iskati tudi vzroke, da Afrika, z nekaj redkimi izjemami predvsem v obalnem pasu, tako rekoč vse do I. vatikanskega koncila ni privlačevala misijonarjev. Črnci, določeni za sužnje, po njihovem mnenju niso bili vredni ne sposobni, da bi bili sprejeli krščanstvo. Tu je iskati tudi vzroke za popolno nerazumevanje kralja Alfonza († 1541) v Kongu, ene najbolj tragičnih osebnosti v srečanju krščanske Evrope z misijonskimi deželami. Bil je kristjan, a je zaman prosil za misijonarje v Evropi. Ker ni imel dovolj duhovnikov, je sam potoval po deželi in pridigal Kristusov evangelij. Višek tragike njegovega prizadevanja pa je, da ga je duhovnik, zaslepljen španski nacionalist, hotel umoriti na veliko noč med mašo pri vstajenju.

Drugačen je bil položaj v Aziji. O Aziji je nastal v Evropi mit visoke kulture in eksotičnosti, ki je vedno znova privlačevala misijonarje. Misijonska metoda je bila v bistvu ista kot v Južni Ameriki. Namen misijonske dejavnosti je bila tudi tu podelitev krsta. Ko je misijonar ta namen dosegel, je šel naprej, ne da bi se bil trudil za poglobitev krščanstva. Klasičen primer takega misijonarja je sv. Frančišek Ksaverij (1506—52). To, kar ga je naredilo velikega, je bila njegova privlačna moč svetnika.

Vendar v tem času že zori pomembno spoznanje, da se *mora misijonar prilagoditi ljudem* (oživitev misijonske metode papeža Gregorja Velikega). Tako je jezuit Roberto De Nobili (1577—1656) spoznal, da zgolj prenos evropskih oblik in ustanov odzame v Indiji krščanstvu sleherno možnost za trajnejši uspeh. Za svojo prilagoditev hinduizmu je naletel na razumevanje papeža Gregorja XV. (1606). Isto metodo sta uveljavljala Michele Ruggieri in Matteo Ricci († 1610) na Kitajskem.

Toda njihove misijonske metode so zbudile tudi vrsto nesoglasij in nasprotovanj tako pri drugih redovih kot pri kolonialnih državah, ki so se borile za prestiž v tem delu sveta. Needinost med posameznimi misijonskimi redovi je še stopnjevala razdelitev sveta na špansko in portugalsko interesno sfero. Misijonski patronati kolonialnih sil so v prvi vrsti zastopali koristi svoje matične države. Tem koristim je moralo biti v politiki podrejeno vse, tudi misijonska dejavnost. Nič čudnega torej, če je bila vedno bolj živa zavest, da bi v Rimu ustanovili stalno kongregacijo, ki bi nadzirala in koordinirala misijonsko dejavnost.<sup>17</sup>

Vzroke za *nazadovanje misijonskega dela v 17. stol.* je iskati že v 16. stol. V prvi vrsti ima usodne posledice za misijone rivalstvo med papežem Pijem V. († 1572) in Filipom II. († 1598). Filip je od papeža zahteval, naj ustanovi v Južni Ameriki poseben »indijski« patriarhat, ki bi imel sedež v Madridu in bi bil neodvisen od Rima. Seveda je papež zahtevo odločno odklonil in skušal z vsemi silami preprečiti njeno uresničitev. Vendar so

<sup>17</sup> Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band IV, Freiburg 1967, 608—647.

vsi poskusi, da bi celotno misijonsko dejavnost vodili iz Rima, ostali brez uspeha. Filip II. je namreč leta 1568 v Madridu ustanovil takó imenovano veliko hunto z namenom, da utrdi patronatsko pravico v svojih kolonijah in v njih na vseh področjih popolnoma izključi vsak vpliv Rima. V Južni Ameriki je nastajajočo indijansko Cerkev treba nadomestiti s špansko. Izvedbo načrta je poveril perujskemu vicekralju Francescu iz Toleda, osebnemu prijatelju jezuitskega generala Francesca Borgia (1565—72). S tem so bili jezuiti hote ali nehoti vpleteni v protirimsko državno politiko, čeprav so se posamezni člani reda postavili po robu, da bi bili sodelovali v kolonialnem izkoriščanju dežele, kot jasno kaže primer »jezuitske države« v Peruju. Ustanovitev velike hunte je imela porazne posledice. Z odkrito diskriminacijo domačinov se je Špancem posrečilo preprečiti vzgojo domačega klera. Vsa prizadevanja papežev, kardinalov in Propagande v Rimu so bila zaman. Ironija pa je hotela, da tudi pri tako grobem regalizmu Filip II. ni bil proticerkveno nastrojen. Ravno nasprotno. Bil je trdno prepričan, da je od Boga prejel poslanstvo ustanoviti v Ameriki špansko Cerkev.

Na *tridentinskem koncilu* (1545—1563) misijonska Cerkev ni bila zastopana in tudi o njenih problemih na koncilu niso govorili. Kot je bil tridentinski koncil pomemben in prelomen za katoliško Cerkev v Evropi, tako je imel za misijone usodne posledice. Določila koncila o odnosu med škofi in duhovniki so izrivala redovnike iz dušnega pastirstva. Pri tem ni pa nihče pomislil na misijone, kjer so bili misijonarji v glavnem redovniki. Svetni kler niti številčno niti po iskušnjah in izobrazbi ni bil sposoben prevzeti vseh misijonskih postojank, ki so jih misijonarji redovniki morali marsikje zapustiti. Duhovna škoda je tako bila nepopravljiva.

Še vedno težko pravično vrednotimo, kako je vplivalo *razsvetljenstvo* na misijone. Mnogi misijonarji so bili z duhom razsvetljenstva popolnoma prežeti in so s poglobljenim študijem jezikov in kultur izvenevropskih nekrščanskih narodov ter gojitvijo naravnih znanosti bistveno prispevali k njihovem razvoju na kulturnem in gospodarskem področju. Negativni vplivi se vsaj v začetku ne kažejo toliko na duhovnem področju kot v vedno močnejšem regalizmu evropskih vladarjev; ta je zaradi rafiniranih zahtev galikanistično-febronianističnih idej počasi zaostрил protirimske tendence. Daljnosežne posledice pa ima za misijone izgon jezuitov najprej iz portugalskih (1759/60), nato pa še iz španskih kolonij (1767) ter končno razpust jezuitskega reda (1773) pač zato, ker se jezuiti zaradi svoje notranje strukture niso pustili vplesti v regalistične državne poteze razsvetljenskega absolutizma.

V prizadevanju *Propagande*, da bi si zagotovila nadzor nad celotnim misijonskim delom (glavna ovira je vzporedna institucija španskega Padro-rada, ki je misijonarje popolnoma podredila državni kolonialni politiki), je v dokumentih osrednje rimske kongregacije opaziti novega duha. Vedno

znova je poudarjen čisto verski motiv misijonov. V središče misijske dejavnosti je postavljeno oznanjevanje božje besede. V tem pogledu je izredne pomembnosti instrukcija Propagande novo imenovanim apostolskim vikarjem leta 1659. V njej so prvič uradno zavrgli srednjeveško misijsko metodo. Instrukcija misijonarjem priporoča, naj ne začenjajo svoje misijske dejavnosti od zgoraj navzdol, to se pravi, da bi kot do sedaj pokristjanjevali najprej voditelje in prek njih ljudstvo (ideal jezuitov v vzhodni Aziji), ampak od spodaj navzgor. Pokristjaniti ljudstvo in med njim ustanovljati krščanske skupnosti. Poglavlja o katehumenatu v instrukciji so prva sistematična in zavestna obnovitev te prakrščanske ustanove.

Zunanji dogodki, zlasti preganjanja, so Cerkev vedno bolj silila, da se je čimbolj prilagajala narodom, katerim je prinašala Kristusovo blagovest. Videli smo že, da to velja predvsem za Indijo in Kitajsko, kjer je papež Pavel V. leta 1615 celo dovolil kitajščino kot liturgični jezik. Še bolj pomembno pa je, da je Propaganda (drugače kot Padrorad!) razumela potrebo po ustanovitvi lastnega domačega klera in si je tudi prizadevala čimprej uresničiti ta ideal.<sup>18</sup>

*Francoska revolucija* (1789—99) neposredno ne prizadene toliko misijonov, ker je v tem času še razmeroma malo francoskih kolonij. Pač pa na misijsko zavest v Evropi negativno deluje proticerkvena usmerjenost francoskih enciklopedistov in teističnih filozofov.

Za dobo po francoski revoluciji je značilno, da so zaradi zunanjega razvoja dogodkov papeži vedno bolj neposredno soočeni z misijsko problematiko. Papež *Pij VII.* je s ponovno ustanovitvijo jezuitskega reda (1814), reorganizacijo Propagande, potrditvijo novih misijskih družb in priporočitvijo Družbe za širjenje vere dal misijskemu delu brez dvoma nov polet.<sup>19</sup>

*Gregor XVI.*, nekdanji prefekt Propagande, kljub svoji misijski okrožnici »Probe nostis« (15. avgusta 1840) ni dal nobenih globljih in trajnejših pobud glede metode misijonarjev. Zato ne zasluži naslova velikega misijskega papeža, ki mu ga nekateri dajejo (Schmidlin). Pač pa je bil zaradi zunanjih okoliščin prisiljen pritrditi formaciji domačega klera v Indiji.

*Pij IX.* (1846—78) je nadaljeval in utrjeval reforme svojega prednika v glavnem po zaslugi tajnika in nato kardinala prefekta Propagande Aleksandra Barnabòja. Ravno za papeža Pija IX. pride morda najbolj do veljave

<sup>18</sup> Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band V., Freiburg 1970, 256—350.

<sup>19</sup> Npr.: 1805 kongregacija Srca Jezusovega in Marijinega, 1807 kongregacija Jožefovih sestra iz Clunya, 1816 Oblati Brezmadežne, 1836 Maristi; 1822 bratovščina za širjenje vere Marie Pauline Jaricot, 1828 Leopoldova družba na Dunaju, 1834 Bratovščina sv. Frančiška Ksaverija in druge. Prim.: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/1, Freiburg 1971, 232—233.

paradoksalen položaj misijonov: na eni strani naravnost herojsko vedenje misijonarjev na terenu, na drugi strani pa popolna nezainteresiranost cerkvene hierarhije do njihovih problemov. Najbolj drastično pride ta nezainteresiranost do veljave na *I. vatikanskem cerkvenem zboru* (1869/70). V nasprotju s tridentinskim kocihom so tu sicer misijonski škofje navzoči, vendar so nezaželeni. V pripravljanih komisijah ni bil navzoč niti eden predstavnik poganskih misijonov. Celotna misijonska miselnost koncilskih očetov in papeža Pija IX. se je izčrpala v latinizaciji vzhodne Cerkve. Med koncilom niso upoštevali glasov misijonskih škofov. Pij IX. je celo odklonil, da bi v posebni avdienci prisluhnil njihovim problemom. Misijonske škofo je motila zlasti centralistična tendenca Rima, ko je skušal osredotočiti vso jurisdikcijo v rokah škofov in apostolskih vikarjev in tako praktično izključiti redovne predstojnike iz pastoralne dejavnosti. Za temi tendencami so čutili skrbno prikrito odklonilno stališče Rima in evropskih škofov do redovnikov misijonarjev, predvsem jezuitov. Seveda koncil ne samo zaradi nasilne prekinitve dela, ampak predvsem zaradi pomanjkanja zanimanja in popolnega nerazumevanja za misijonsko problematiko o tej ni mogel dati poglobljenih razmišljanj. Pač pa je na pobudo misijonskih škofov padlo prvo seme, ki je opozorilo evropski katolicizem na misijonsko problematiko. To seme je obrodilo sad v 20. stol., in sicer na *II. vatikanskem cerkvenem zboru*.<sup>20</sup>

Rekli smo, da pomeni *I. vatikanski koncil* ogledalo cerkvenih krogov, vkljenjenih v evropske interese. Impulzi misijonskega gibanja so prihajali prej od zunaj, predvsem pa od rastočega imperializma in kolonializma. Odprtemu, ves svet obsegajočemu misijonskemu poslanstvu Cerkve je dal pontifikat papeža Pija IX. napačno smer. Orientacijo na poganske misijone omogoči šele reforma kurije papeža *Pija X.* leta 1908, s katero je papež omejil dejavnost Propagande na nekristjane.<sup>21</sup>

Vendar ne smemo pozabiti, da je oznanjevanje vere v 18. in 19. stol. v veliki meri odvisno od kolonialne države. Misijonarji so povsod podrejeni imperialističnemu sistemu, tako da o resnični svobodi širjenja vere ne more biti govor. Tako so npr. v Indiji, Indoneziji in Sudanu kolonialne države vse do druge svetovne vojne prepovedovale misijonsko dejavnost med muslimani. To pa pomeni, da so bili misijonarji prostovoljni pomočniki teh političnih in gospodarskih sistemov. Res pa je, da se večinoma niso zavedali daljnosežnosti svojega ravnanja.

<sup>20</sup> Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/1, Freiburg 1971, 230—648.

<sup>21</sup> Zanimivo, da papež Pij X. misijonov ni vključil v svoj reformni program Cerkve. Misijonov se je dotaknil le posredno, ko je reformiral rimsko kurijo in pri tem delovanje Propagande omejil na poganske misijone.

Vidno zarezo v misijonski dejavnosti pomeni *I. svetovna vojna*. Ne samo zato, ker je že pred sovražnostmi obetajoča rast misijonskega dela dobila tako hude udarce, temveč predvsem zaradi tega, ker je po doseženem miru nastopila odločilna preusmeritev v misijonski miselnosti. Najvišje cerkveno vodstvo se je zavedalo mnogovrstne povezanosti in nasprotij med misijoni in kolonialnimi državami, zato je vedno bolj težilo k depolitizaciji misijonskega dela in k čim hitrejši osamosvojitvi posameznih skupnosti. Ravno obdobje med pontifikatom Benedikta XV. in Pija XI. bi mogli označiti kot načelno odpoved evropeizaciji misijonov in vedno večji prilagoditvi misijonskim ljudstvom. Svetovna vojna je povzročila večjo duhovno kot materialno in personalno škodo. Za misijonske narode je bilo veliko pohujšanje, da so se med seboj borili krščanski narodi. Še odločneje pa je bilo, da so evropski nacionalizem prenesli v misijonske dežele.

Papež *Benedikt XV.* (1914—22) se je pogumno spoprijel s temi žgočimi problemi. Njegovo apostolsko pismo »Maximum illud« leta 1919 imamo upravičeno za Magno Charto modernih misijonov. V njem namreč papež izrecno poudarja univerzalno odgovornost vse Cerkve glede misijonov. Še več, nauk o misijonih je vključil v sestavni del nauka o Cerkvi. V nasprotju s svojimi predniki pozitivno vrednoti položaj nekristjanov glede na katoliško Cerkev.

Benedikt XV. ima misijone za temeljno funkcijo Cerkve. Njegovo pojmovanje ima daljnosežne posledice za razvoj misijonske dejavnosti. Gre predvsem za njegovo spoznanje, da univerzalno Cerkev sestavljajo posamezne krajevne Cerkve. Posledica tega spoznanja je bila, da papež ne govori več splošno o širjenju vere, ampak računa z oblikovanjem posameznih Cerkva. V »Maximum illud« opozarja na vrsto perečih problemov. Z vso odločnostjo odklanja vsak nacionalizem misijonarjev. Misijonar je Kristusov glasnik in ne odposlanec te ali one narodnosti. Misijonar mora vse ljudi brez razlike sprejemati z dobroto in ljubeznijo in ne sme nikogar podcenjevati. Tudi pri utemeljitvi misijonskega dela poudarja papež Benedikt njeno izrazito cerkveno naravo: vsa Cerkev mora prisluhniti misijonskemu poslanstvu. Misijonarji se morajo odpovedati slehernemu partikularizmu in si med seboj pomagati ne glede na narodnost ali pripadnost temu ali onemu redu. Namen misijonske dejavnosti vidi papež v ustanavljanju krajevnih Cerkva in pri tem načelno kaže na možnosti, kako se prilagoditi ljudstvu in njegovega duhovnemu bogastvu.

Kot dopolnilo papeževega pisma je leta 1920 izšla inštrukcija Propagande »Quo efficacius«, kjer je ponovno podčrtana zahteva, da morajo misijonarji svojo dolžnost razumeti duhovno, v političnih stvareh pa ohraniti dosledno nevtralnost.

Papež *Pij XI.* (1922—39) je to Benediktovo politiko nadaljeval, le da je še bolj poudaril univerzalnost Cerkve ter samostojnost mladih krajevnih

Cerkva in njihovo zakoreninjenost v domačem svetu. Prvi kongres Unio clerici leta 1922 posebej poudarja, da misijonski apostolat ni stvar posameznikov, ampak vse Cerkve. Skrivnost univerzalnosti Cerkve temelji na ljubezni. Ljubezen do Boga in do bližnjega pa zahteva, da Cerkev posreduje to ljubezen vsem, ki Kristusa še ne poznajo, kajti Cerkev ni sama sebi namen, ampak je odgovorna za zveličanje vseh ljudi. Zato med raznovrstnimi katoliškimi dejavnostmi misijonska dejavnost vsekakor zavzema prvo mesto. Da bi se veseljna Cerkev čimbolj zavedala te svoje odgovornosti, je papež Pij XI. leta 1927 določil predzadnjo nedeljo v oktobru za misijonski dan.

Papežev namen je bil dati nastajajočim Cerkvam v misijonih lasten kler, lastne redovne skupnosti, laično elito ter samostojno hierarhijo, ki bo sposobna voditi začeto delo tudi v primeru, če bi evropske misijonarje iz te ali one dežele izgnali. V pismu predstojnikom cerkve na Kitajskem leta 1926 ponovno zelo poudari idejo, da se je treba prilagoditi posebnostim ljudstva v misijonih. Tako je Pij XI. v Mandžuriji dovolil določene konfucijanske obrede v liturgiji ter Japoncem nekatere običaje ljudske in družinske narave.

Seveda ta prilagoditev ni potekala brez težav. Tudi za pontifikata Pija XI. je čutili določen razkol med teorijo in prasko. Vendar je treba priznati, da se prav v tem času širše krščanske množice zavedo svojega apostolskega poslanstva. Prav takó je zasluga obeh papežev, Benedikta XV. in Pija XI., da je vedno več misijonskih Cerkva izročeni domači hierarhiji. Na teoloških šolah se pojavi nova teološka veda — misijologija. Temeljito proučevanje misijonov pa privede tudi do sprostitve odnosov med protestanti in katoličani.<sup>22</sup>

Prelomnico v gledanju na misijone brez dvoma pomeni *II. vatikanski koncil* (1962—65). V primeri s I. vatikanskim cerkvenim zborom so tokrat misijonski škofje na koncilu aktivno sodelovali in bistveno oblikovali koncilске dokumente o misijonih.<sup>23</sup>

Prvi viden premik v Cerkvi glede na misijone je *vedno večja samostojnost* mladih Cerkva. Tako je npr. leta 1926 bilo sedem azijskih in nobenega afriškega škofa. Leta 1976 pa je skupno že 520 azijskih in afriških škofov, med njimi kar 24 kardinalov. Od tega je 60 % afriških škofov Afričanov. Premisleka vreden je tudi podatek, da so bili škofje tretjega sveta na škofovski sinodi v Rimu leta 1974 že v večini. Organizacijsko prihaja ta samostojnost mlade Cerkve posebej do veljave na nacionalnih in kontinentalnih škofovskih konferencah. Medtem ko je *Annuario Pontificio* za leto 1960 navajal 4 škofovske konference v Afriki in pet v Aziji, jih ima danes (20 let pozneje) Afrika 31 in Azija 15 škofovskih konferenc. Po celinah se združuje Simpozij

<sup>22</sup> Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914), v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/2, Freiburg 1973, 549—597.

<sup>23</sup> Predvsem odllok o misijonski dejavnosti Cerkve (Ad Gentes), sprejet in potrjen 7. decembra 1965.

afriških škofovskih konferenc, Federacija azijskih škofovskih konferenc in Generalna skupščina latinsko-ameriških škofov. V primeri s Svetom evropskih škofovskih konferenc je njihova dejavnost mnogo bolj razvejana in plodna.

Izredno pomembna je tudi *sprememba pravega odnosa* med misijonskimi redovi in mladimi Cerkvami. Leta 1969 je bil odpravljen »jus commissionis«, s katerim je bilo kakšnemu redu zaupano določeno misijonsko področje. Za prevzeto misijonsko področje je bil red osebno in finančno odgovoren. Odpravljeni »jus commissionis« je nadomestil »jus mandati«. Z njim dobi posamezen red od kongregacije za evangelizacijo nalogo, da posebej sodeluje pri določeni krajevni Cerkvi v Aziji, Afriki in Južni Ameriki. Nekateri so ta ukrep razumeli kot razvrednotenje misijonskega poklica. V resnici pa gre za začetek normalizacije, ki ima namen doseči stanje, kot je bilo v stari Cerkvi.

Najpomembnejše vprašanje, s katerim se sooča Cerkev v misijonskih deželah pri oblikovanju svoje samostojnosti, je *njena družbena in kulturna zasidranost v narodu*. Kot smo videli, so v zgodovini misijonov vedno znova govorili, da se je treba prilagoditi misijonskemu ljudstvu, ki mu oznanjajo Kristusovo blagovest. Najbolj klasični primeri so Ricci na Kitajskem, De Nobili v Indiji in jezuitske redukcije v Latinski Ameriki. Ko danes gledamo na njihove poizkuse, vemo, da niso bili dovolj radikalni. Danes ne gre več za prilagoditev evropsko oblikovanega krščanstva afriškim, azijskim ali latinsko ameriškim ljudstvom, ampak za inkarnacijo prvotne Jezusove blagovesti v življenjskih sestavi teh ljudstev. Iz živgega oznanila naj nastane nova afriška, azijska, azijska in južno ameriška oblika krščanskega življenja in krščanske družbe. To je izrecno poudaril indonezijski kardinal Darmajuwono na rimski sinodi leta 1974. Oznanjevanje evangelija določenemu ljudstvu ne sme biti presaditev Cerkve od zunaj, ampak vsaditev božje besede v vsakokraten socialno-kulturni prostor, da bi mogla ta Cerkev kot kvas prežeti in preoblikovati življenje tiste človeške skupnosti. Takó nastajajo krajevne Cerkve, ki živé krščanstvo po svoje.

Predaleč bi vodilo, če bi hotel analizirati vse oblike te vsaditve božje besede v posamezen socialno-kulturni prostor misijonskih ljudstev. Rad pa bi še enkrat podčrtal, da so Cerkev in njeni misijoni danes geografsko, osebno in kulturno usmerjeni v tretji svet z vso njegovo socialno in kulturno problematiko. Zahodna Cerkev se je danes tega končno zavedela. Danes ne misijoniramo več iz Evrope Afriko, Azijo in Južno Ameriko. Danes ne določamo več, kaj se bo zgodilo v teh deželah z našim osebjem in našim denarjem. Cerkev južne zemeljske poloble sama odgovarja za svoje misijone. Mi evropski in severnoameriški katoličani smo postali partnerji, sodelavci te Cerkve, hkrati pa tudi njeni odjemalci. Od dinamike, novih življenjskih oblik, misijonske službe mlade Cerkve se ima in se mora marsikaj naučiti naša zahodna Cerkev, ki tudi sama vedno bolj postaja moderno misijonsko področje. Še več, mi



sami vedno bolj stojimo pred istimi problemi in istimi nalogami sodobnega sveta, ki ga lahko le skupno poučimo o Kristusovi blagovesti.<sup>24</sup>

**Povzetek: France Martin Dolinar, Misijoni včeraj in danes**

Jezusova beseda: »Pojdite po vsem svetu...« (Mr 16,15) je bila v Cerkvi vedno živa. Vendar jo je vsako obdobje v zgodovini Cerkve razumelo in razvilo po svoje in ji tako tudi dajalo poseben pečat. Ni pa bila v Cerkvi vedno živa Jezusova misijonska metoda, ki je svoj evangelij odrešenja oznanjal z dobroto in ljubeznijo. Sestavek želi v kratkih potezah prikazati zgodovinski razvoj misijonske dejavnosti Cerkve skozi stoletja, opozoriti na nekatere pomembnejše dejavnike, ki so v zgodovini oblikovali Kristusovo Cerkev, in predstaviti problematiko, s katero se je Cerkev v zgodovini soočila pri izpolnjevanju Kristusovega misijonskega naročila.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die katholische Missionen gestern und heute**

Das Wort Christi: »Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern...« (Mr 16,15) war in der Kirche immer lebendig. Doch hat es jede Epoche auf ihre eigene Weise verstanden und es so auch durch ihre Eigenheit geprägt. Es war aber nicht immer die Missionsmethode Jesu in der Kirche lebendig, der sein Evangelium der Erlösung mit der Liebe und Güte verkündet hatte. Der Aufsatz versucht in kurzen Zügen auf die historische Entwicklung der Missionstätigkeit der Kirche anzudeuten, auf einige wichtigere Taten hinzuweisen, die im Laufe der Geschichte die Kirche Christi geformt hatten und die Problematik darzustellen, auf die die Kirche bei der Ausführung des Auftrags Christi gestossen ist.

**Résumé: France Martin Dolinar, Les missions catholiques hier et aujourd'hui**

Les paroles de Jésus: »Allez donc, et de toutes les nations faites des disciples« (Mr 16,15) sont demeurées toujours vivantes au coeur de l'Eglise. Mais à chaque époque de son histoire l'Eglise les a comprises et réalisées de façon propre. On peut affirmer, cependant, que la méthode de Jésus, enseignant avec bonté et amour, n'a pas été toujours suivie par les chrétiens. L'article montre à traits rapides l'évolution historique de l'activité missionnaire de l'Eglise, signalant les problèmes qu'elle a dû affronter dans l'accomplissement de l'ordre missionnaire du Christ.

---

<sup>24</sup> Wiedenmann Ludwig, Weltmission heute, v: Stimmen der Zeit, 104 (1979) 435—444.

*Anton Strlè*

## Teologija na temelju božje odločitve za človeka

(Ob smrti H. Schliera)

Kaj naj bi pomenil naslov tega sestavka, bo mogoče razbrati šele ob koncu. Povod za sestavek in za njegov naslov je smrt Heinricha Schliera, enega od današnjih najvidnejših in največjih razlagalcev sv. pisma. Ta mož, ki je umrl 26. 12. 1978, torej na god prvega krščanskega mučenca, v Bonnu, je bil obenem izreden učitelj duhovnega življenja, učitelj, ki je najprej sam globoko živel iz tega, kar je želel posredovati drugim. To »ni bil le ekseget in nič drugega, marveč ga je vse življenje priganjala resnica božje besede; bil je iskalec, ki je učil in pisal iz eksistencialne prizadetosti. Redkokdaj se je uresničila tako neločljiva spojitev znanosti in vere, raziskovanja in označevanja, razuma in eksistence kakor v življenjskem delu tega moža.«<sup>1</sup> Njegovo življenje in delo lahko povzamemo v trditev, da je bil to teolog »odločene in odločne božje odločitve«, odločitve v odrešenje človeka in sveta; take odločitve, ki edina more biti zares trden temelj človekovemu odločnemu odločanju za Boga. To moremo pokazati v treh stopnjah.

### *I. V šoli M. Heideggerja in R. Bultmanna*

H. Schlier je bil rojen 31. 3. 1900 v evangeličanski družini v bavarskem mestecu Neuburgu ob Donavi. Protikatoliških afektov, kakršni so bili med evangeličani tako pogostni, se v svoji mladosti ni navzel. Teologijo je študiral 1919—1925 v Leipzigu in Marburgu.

1. V Marburgu je bil tedaj, od 1923—1928, redni profesor za filozofijo Martin Heidegger, ki je 1927 izdal svoje slovito delo *Sein und Zeit*. H. Schlier je študiral filozofijo ravno pri Heideggerju. Kakor druge študente tako je tudi Schliera Heidegger pritegoval predvsem z močjo besede, ki se je oprostila šablon in privršnih blišcev ter se s prvinsko silnostjo zasadila v žive glo-

<sup>1</sup> *Bibel und Existenz. Zum Tod von Heinrich Schlier* (kot avtor je podpisan pl.), v: *Christ in der Gegenwart* 31 (1979) 24.

bine »eksistence« — in to ravno v Marburgu, kjer je prej novokantizem s svojim »objektivnim kraljestvom idealnih struktur« brez resnične zveze z globljim življenjem postal že nadvse pust in neužit. Tu se je Schlier navzel tistega čuta za nezaslišano zgoščeno, težko, ter tehtno, z bogatim pomenom obremenjeno govorico — govorico, ki vsebuje neko posebno prerajalno in prepričevalno moč. To je govorica, ki hkrati razvija in zgoščuje praevangeljsko besedo ter napravlja to dediščino rodovitno za cerkveno oznanjevanje. Heideggerjeva šola je v marsičem, ne le izrazoslovno, vplivala tudi na dragoceni Schlierov spis *Wort Gottes — eine neutestamentliche Besinnung* (1958), ki je skica za teologijo božje besede.<sup>2</sup>

Heideggerjeva eksistenčna filozofija pa je na Schliera vplivala ne le glede govorice same, marveč tudi s svojo zavestno »eksistenčnostjo« (v nasprotju do enostranske ali skoraj izključne pozornosti na »objektivna« ali pa »subjektivna« bistva). Heidegger je filozofiral povsem konkretno: o človeku, o svetu, o človeku kot »biti-v-svetu«; o »temeljnih nahajalnostih človeškega bivanja«, predvsem o grozi in še bolj o tem, pred kar groza postavlja človeka ali kar človeka spravlja v grozo (Angst) — se pravi, nič. V svoji knjigi *Sein und Zeit* hoče Heidegger pokazati, da v človeku prihaja na dan nekaj, kar je neprimerno večje od človeka: nič. Nič, iz katerega človek prihaja kot iz svojega začetka, in nič, v katerega gre v svojem »teku nasproti smrti« (*Vorlaufen zum Tod*), ter nič, ki človeka v vmesnem času neprimerljivo prizadeva v temeljni nahajalnosti (*Grundbefindlichkeit*) groze. — S tem filozofiranjem o niču in o človekovi »biti k smrti« (*Sein zum Tode*) Heidegger nikakor ni hotel biti eksistencialistični ateist, za kakršnega ga je prvi razglasil Sartre. Heidegger hoče marveč pokazati na nekaj drugega: Tisto, kar se najprej izkazuje kot nič, naj bi ljudje izkusili kot skrivnost biti, ki se v zastiralu biti nakazuje in hkrati skriva. »Nekaj je« — ta ugotovitev stopa — po Heideggerju — na dan v povsem novi luči, če jo zremo na ozadju ničā, iz katerega se dviga sleherni »nekaj«.<sup>3</sup>

To ni ne ateizem ne nihilizem; ob tej točki se nam marveč more odpreti pot do Boga, pot, ki je zelo podobna, če ne celo istovetna, sholastičnemu sklepanju na bivanje Boga iz prigradnosti (kontingentnosti) vseh stvarnosti, kakršne srečujemo v svojem neposrednem izkustvu. Vse so takšne, da nimajo razloga za bivanje same v sebi, marveč »onkraj« sebe.

<sup>2</sup> Prim. Jakob Laubach, Heinrich Schlier, v: L. Reinisch (Hrsg.), *Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, C. H. Beck, München 1960, 157—178, tu 175 sl.

<sup>3</sup> O tem gl. B. Welte, *Denken und Sein. Gedanken zu Martin Heideggers Werk und Wirkung*, v: *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 373—377, tu 374; prim. tudi H. Ott, *Martin Heidegger*, v: H. J. Schulz (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert*, Stuttgart—Olten 1966, 349—359; Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rohwolt, Reinbeck bei Hamburg 1973.

Res je, da Heidegger ni bil in ni hotel biti »krščanski filozof«, ker je bil podobno kakor sv. Tomaž Akvinski prepričan, da filozofija po svoji naravi v strogem pomenu ne more biti krščanska kakor seveda tudi ne ateistična. »Krščanska filozofija« je samo ena od oblik (krščanske) teologije, za kar pa se Heidegger ni čutil poklicanega. Vendar pa je s svojo filozofijo Heidegger hotel iskati pravzaprav samo resnico, biti na poti k njej in že s tem samim na poti k Resnici, kakršna ni nagrizena od nič. B. Welte, profesor za filozofijo religije na univerzi v Freiburgu in Heideggerjev rojak, je to poudaril ne le v svojem govoru ob Heideggerjevem odprtem grobu, marveč je sicer ponovno naglasil, da je ta veliki filozof celo hotel pripomoči do zmage nad napačnim umevanjem Boga, kakor da bi Boga bilo mogoče »stlačiti« v objektivne pojme in se ga nekako polastiti. Heidegger je skušal najti pot do res »božjega Boga«. <sup>4</sup> Časopis *Der Spiegel* je po svoje to Weltejevo zagotavljanje potrdil, ko je po Heideggerjevi smrti objavil — 31. 5. 1975 — pogovor, ki ga je imel Heidegger deset let pred svojo smrtjo z zastopnikom *Spiegla*. V tem pogovoru je Heidegger izjavil, da »nas samo Bog more rešiti« od sestava nasilja, kakršnega nam je vsilil povsem stehnzirani današnji svet. Naglasil je, da tega brezizhodnega položaja ne more spremeniti ne filozofija ne pesništvo ne kakršno koli teoretično ali praktično človekovo početje. »Človek more samo pripraviti pogoje za to, da Bog poseže vmes, če hoče.« <sup>5</sup>

Tu nekje je treba iskati tudi trajen Heideggerjev vpliv na H. Schliera kot teologa, ki ima pred očmi res »božjega Boga«; Boga, ki ni abstraktni pojem ali »objektivizirana predstava«, marveč »moj Gospod in moj Bog« do slehernega vlakna mojega bitja. Takšna teologija ima pred očmi res »božjega Boga« in postane »eksistenčna teologija«, takšna, da niti za trenutek ne postane tuja eksistenci. Ta teologija je seveda čisto nekaj drugega kakor tista, ki jo ima pred očmi veliki angleški pisatelj C. S. Lewis, ko v veliki viziji onstranstva postavlja pred nas *teologa*, ki tako dokazuje Boga, kakor da bi Bog ne imel nikakršnega drugega posla kakor le tega, da biva; ali *pastorja*, ki tako širi krščanstvo, da na Kristusa sploh ne misli in nima nikakršnega osebnoznega razmerja do njega; ali spet *drugega »teologa«*, ki mu sploh nič ni za Boga, marveč le za pripovedovanje o njem in sloves, ki si ga hoče ta učeni mož pridobiti s konferencami o novih poteh do Boga. <sup>6</sup> Schlier si je ob Heideggerju izoblikoval čut za »eksistenčno teologijo«, a ne da bi zašel v »eksistencialistično«.

<sup>4</sup> B. Welte, n. m., 375 sl.; prim. Tomo Vereš, *Filozof Martin Heidegger — uvjeren katolik, a ne ateist*, v: *Glas koncila* 12.—13. 6. 1976, 2; R. Duval, *Quel est le sens de l'être?*, v: *ICI* n. 506 (sept. 1976) 42—45.

<sup>5</sup> Gl. Tomo Vereš, *Krščanski oproštaj od Martina Heideggerja*, v: *Glas koncila*, 17.—22. 8. 1976, 4; J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg <sup>2</sup>1978, 165, 170.

<sup>6</sup> C. S. Lewis, *Die grosse Scheidung oder zwischen Himmel und Hölle*, Johannes (Kriterien 47), Einsiedeln 1978, 89, 101—113.

Pozneje je H. Schlier označil to npr. z besedami: »Vsaka eksistenca se dviga iz nekega dna same sebe. To dno je nikoli ne izpusti, marveč spada k njenemu eksistiranju kot to, kar jo utemeljuje ter hkrati prežema in oblikuje. Dno, o katerem kristjan ve: »jaz sam sem kot kristjan v tem dnu utemeljen,« je navsezadnje oziroma najprej božje razodetje. Krščanska eksistenca temelji v tem, da se je Bog razodel in se je krščanska eksistenca s tem srečala . . . Krščanska eksistenca je eksistenca v Kristusu Jezusu, v katerem se je Bog odprl in se drži odprtega. S tem posebnost krščanske eksistence že razločneje stopa v luč . . .«<sup>7</sup>

2. Teologijo sám je Schlier študiral predvsem pri R. Bultmannu, ki je bil od 1921 naprej profesor v Marburgu.

Bultmann je bil v prijateljskih odnosih s pet let mlajšim Heideggerjem in se je v teologiji naslonil na njegovo zgodnjo filozofijo, predvsem na »fundamentalno bivanjsko analizo«, kakršno najdemo v knjigi Sein und Zeit. Na tem temelju je Bultmann postavil zahtevo po »eksistencialni interpretaciji« svetopisemskih trditev. Kaj je ta »bivanjska razlaga«? To lahko nazorno vidimo ob znani Bultmannovi trditvi: »Ni pomembno, če je Kristus vstal od mrtvih. Pomembno je, da se odločim zanj.« Ta trditev vsebuje globoko resnico: Če samo teoretično ugotavljam in priznavam, da je Kristus vstal, a se zanj ne odločim tudi »bivanjsko«, življenjsko, postane Kristusovo vstajenje (po moji krivdi) zame brezpomembno (pravzaprav še huje kot to); zame dobi to vstajenje smisel le tedaj, če se za vstalega Kristusa tudi življenjsko, bivanjsko odločim. — Seveda pa bo normalen človek takoj dostavil: Gotovo je odločitev za vstalega Kristusa nedopovedljivo pomembna. Vendar pa se človek po pameti za to ne bi mogel odločiti, če bi Kristus v resnici ne vstal. Saj ima prav sv. Pavel, ko trdi, da bi bili kristjani »od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15,19), če bi bila pripoved o Kristusovem vstajenju samo »pravljica«, četudi še tako »lepa in blagodejna«.

Bultmannov učenec H. Schlier se je ob svojem učitelju še bolj utrdil v prepričanju, da za vero (in torej tudi za teologijo) niti daleč ni dovolj, če samo z razumom sprejemem za nekaj resničnega (realnega) trditev o Kristusovem vstajenju (in o vsem drugem, kar spada k spoznavni vsebini krščanske vere). Ta resnica mora marveč s svojo do dna preoblikujočo močjo poseči v celotno moje »bivanje« in me preroditi v novega človeka.

Ni pa Schlier zašel v »-izem« v tem smislu, da bi iz poudarjanja pomembnosti »eksistence« (bivanja) zagazil v »eksistencializem«, za katerega vera ni več realistična, se pravi, ni več naslonjena na realne dogodke odrešenjske zgodovine, marveč je le golo »tveganje«, ki ima za svoj temelj samo »eksi-

<sup>7</sup> H. Schlier, Über die christliche Existenz, v: isti, Besinnung Auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Herder, Freiburg i. Br. 1967. 123—134, tu 123 sl. Razprava je bila najprej objavljena v: Geist und Leben 33 (1960) 434—443.

stencialistične pomembnosti«, za katere ni mogoče s količkaj resno trdnostjo ugotoviti, ali niso le slepilo moje subjektivnosti.<sup>8</sup>

»V Bultmannovi šoli in po Heideggerjevih spisih se je Schlier naučil eksistencialnega razlaganja bibličnega oznanila, ki je v svojem bistvu usmerjeno na spreobrnjenje in preoblikovanje celotnega človeka v izvrševanju bivanja«, pravi W. Stolz. To ne pomeni, da Schlier ni delal skrajno natančno v historično-kritičnem pogledu, kakor to dokazujejo njegove vsestransko priznane raziskave in komentarji. Najslovitejša Schlierova dela se nanašajo zlasti na Pavlovi pismi *Efežanom in Galačanom*. Sploh je bil sv. Pavel Schlierovo posebno področje raziskav. Kot zadnje Schlierovo veliko delo je 1977 izšlo v sklopu vélikega Herderjevega komentarja; to je razlaga pisma Rimljanom, Römerbrief. Posebej je treba omeniti tudi tri obširne zbirke razprav, ki so vse izšle pri Herderju: *Die Zeit der Kirche* (1955 in kot 5. izd. 1972), *Besinnung auf das Neue Testament* (1964, 1967) in *Das Ende der Zeit* (1971, 1972). Anton Vögtle označuje Schliera kot »intuitivno tenkočutnega razlagalca sv. pisma«. Njegov ugled je bil velik tudi pri tistih, ki mu v marsičem nič več niso mogli slediti, to je v njegovih spoznanjih o Cerkvi, ki niso ostala v redu »objektivnih idej«, ker so bila preveč globoko »eksistencialna« in so vodila Schliera do globoke bivanjske odločitve v odnosu do Cerkve.

## II. Pot v Cerkev in v Cerkvi

Schlier je bil po dovršitvi študija 1926—30 pastor in hkrati zasebni docent v Jeni; 1930—35 je bil docent na evangeličanski teološki fakulteti v Marburgu, nato do 1945 docent za novozavežno eksegezo na teološki fakulteti v Wuppertalu ter hkrati vodja tega uglednega teološkega učilišča. 1937—45 je bil hkrati župnik za wuppertalsko Bekenntnisgemeinde. 1945 pa je prevzel stolec za novo zavezo in zgodovino zgodnje Cerkve na evangeličansko-teološki fakulteti v Bonnu. Pred svojim prestopom v katoliško Cerkev jeseni 1953 se je tej službi odpovedal, nato pa je — po vmesnem času negotovosti — postal honorarni profesor za zgodovino starokrščanskega slovstva na (svetni) filozofski fakulteti iste univerze.

Razna izkustva in spoznanja so tega luteranskega teologa in župnika od koraka do koraka vodila naprej do tega, da je prestopil v katoliško Cerkev. K tem izkustvom spadajo vtisi, ki ga je napravilo katoliško življenje njegove

<sup>8</sup> Prim. L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Pattloch, Aschaffenburg 1977, 41 in 118—123; H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1978, 176; F. Hahn, *Das biblische Kerygma und die menschliche Existenz und zur Wirkungsgeschichte Rudolf Bultmanns*, v: *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 630—635.

<sup>9</sup> Nav. v: *Christ in der Gegenwart* 31 (1979) 24.

bavarske domovine, dalje srečanje z možmi, kakršna sta bila npr. opat Angelus iz Ettala in p. Rupert Mayer, in branje katoliških avtorjev. A še odločilnejše je bilo ukvarjanje s sv. pismom in tista spoznanja, do katerih je Schlier prišel kot teolog.

V občevanju s sv. pismom so se Schlieru zgodaj vsiljevale spoznave, ki so vplivale na to, da se je bližal katoliški Cerkvi in končno navzlic velikim oviram in žrtvam stopil vanjo. Sam poroča: »Nova zaveza je polagoma povzročila, da sem si zastavil vprašanje, ali se luteranska veroizpoved in še posebno tista od sv. pisma nove zaveze tako daleč odmaknjena novejša evangeličanska vera ujema s pričevanjem nove zaveze. In to me je polagoma napravilo gotovega, da je tista Cerkev, ki ima pred očmi to pričevanje, rimsko-katoliška Cerkev. Bila je to, če smem tako reči, pristno protestantska pot; pot, po kateri sem prišel do Cerkve, je bila predvidena ravno v luteranskih veroizpovednih spisih, čeprav seveda ne pričakovana. Pri tem moram omeniti še eno: Tisto, kar me je usmerjalo k Cerkvi, je bila nova zaveza, kakršna se je razkrivala preprosti historični razlagi.«<sup>10</sup>

V posameznostih navaja potem H. Schlier pet uvidov, od katerih se je dokopal kot ekseget: — 1. Že nova zaveza pozna razvoj prvotnega Kristusovega oznanila; in sicer povzroča ta razvoj Sveti Duh v prostoru Cerkve. S tem ima že sv. pismo nove zaveze načelo izročila kot nekaj splošno veljavnega. Če ne vzamemo v poštev izročilo oziroma izročanja, potem niti razvijanja izročila o Jezusu do časa, ko so bili napisani evangeliji, teološko ne moremo razumeti; seveda pa ta razvoj in ustno izročilo ni omejeno le na napisano izročilo nove zaveze, marveč se bolj in bolj uveljavlja v celotnem obstajanju in rasti Cerkve. To dejstvo moremo razumeti le tako, da priznamo: Sveti Duh je tisti, ki v veri Cerkve (seveda ne brez človeških dejavnikov) razlaga »prabesedo« Jezusa Kristusa — to je »izročilo« v svojem jedru, kakor nam ob Janezovem evangeliju postane še posebno jasno. Razvijanje, tega, kar je prvotno podano, pa moremo spoznati tudi iz pisem sv. Pavla, in sicer ne le razvoj v Pavlovem pojmovanju Cerkve, marveč tudi razvoj zgodovinskega pojava Cerkve. Še več: V pastoralnih pismih najdemo spričo novega položaja, kakršen je nastal v Cerkvi, že tudi refleksijo o stvarnosti razvijajočega se izročila. Ne moremo torej spodbijati, da v novi zavezi poteka takó razvoj zgodovinskih pojavov kakor tudi razvoj razumevanja teh pojavov.<sup>11</sup>

2. Toda še bolj pomembno je po gledanju H. Schliera tisto drugo načelo nove zaveze, ki ga zlasti jasno izraža apostol Janez: Beseda je meso postala.

<sup>10</sup> Schlier, Kurze Rechenschaft, v: K. Hardt (Hrsg.), Bekenntnis zur katholischen Kirche, Würzburg 1955, 169—195, tu 176 sl.; to in več naslednjega nav. W. Löser, Theologie als Zeugnis. Weg und Vermächtnis Heinrich Schliers, v: Geist und Leben 52 (1979) 60—67, tu 63; obširneje tudi J. Laubach, v op. 2 nav. delo.

<sup>11</sup> Schlier, Kurze Rechenschaft, 177—179.

To je *načelo učlovečenja*, »*inkarnacije*«. Vsi novozavezni spisi priznavajo po svoje to načelo. V samopriobčenju božjega Logosa človeštvu in njegovi zgodovini je pritegnjena tudi raven svetnega, materialnega, »mesenega«. S tem se kot možni nositelji učinkovitega Kristusovega delovanja sredi sveta izkazujejo tako zakramenti kakor tudi pravo in liturgija. Schlier pravi dobesedno: »Beseda je postala ‚meso‘ in ne ‚beseda‘, kakor bi mogli formulirati v nasprotju do moderno-evangeličanskega, a v nastavku pač tudi že luteranskega pojmovanja razodetja. In ker je Beseda postala meso in ne beseda, zato obstaja ne le pridiga, marveč tudi zakrament; obstaja dogma in ne le veroizpoved [Bekanntnis]; obstaja končno Kristusova stvarna navzočnost v Cerkvi, v njeni instituciji, v njenem pravu, v njeni liturgiji.«<sup>12</sup>

3. V sv. pismu nove zaveze prihaja na mnogotere načine do veljave to, »da se je Bog enkrat za vselej in realno odločil za svet. In posledica njegove odločnosti [Entschiedenheit] za nas je ta, da tisto, kar je v stvarnosti svetačasno [das Vorläufige], shranja v svoji celotni konkretni začasnosti dokončno realnost [Endgültigkeit]. Bog se je v Jezusu Kristusu in z Jezusom Kristusom odločil, in odločil se je za nas. In sedaj njegova odločenost in to, da se je odločil in je odločen, vse prizadeva.«<sup>13</sup> Božja odločenost (in odločnost) se odpira kot »Kristusovo telo«, torej kot Cerkev, v smeri k svetu. Zato je sedaj *čas Cerkve*. V času in v prostoru Cerkve se božja odločenost (in odločnost) vsekakor uveljavlja tudi kot *dogma*.<sup>14</sup> Beseda je postala »meso« ne le v zakramentu, marveč tudi v tisti dogmi Cerkve, ki ima svoj izvor v apostolski kerigmi. — V svoji razlagi prvega pisma Korinčanom H. Schlier kaže, kako sv. Pavel korintski cerkveni občini, ki hoče dajati veljavo le karizmatični in pnevmatični Cerkvi, znova pokliče v spomin tudi oprijemljivo časovno-telesno stran poslednjih stvarnosti. Večna Beseda je postala meso v uredbah in službah Cerkve. To se kaže posebno še v pastoralnih pismih. »Red ‚Cerkve živega Boga, ki je steber in temelj resnice‘ (1 Tim 3,15), ‚hiša‘ (2 Tim 2,20) božja — ta red se opira na ‚službo‘ [Amt]. ‚Oblast‘ [Gewalt], duhovna moč, je v rokah določenih nosilcev službe, ki so poklicani, ki jim je podeljena milost službe in so postavljeni za služenje; ti učijo Cerkev, jo vladajo in s polaganjem rok — posvečenjem — službo predajajo naprej. Uveljavlja se *načelo službe*. Ta služba pa ima svoj izvor v tem, da je Jezus poklical in postavil apostole v služenje z oznanjevanjem evangelija. Predaja se naprej in se razvija s tem, da karizmo službe (s tem tudi apostolsko ‚paradosis‘) izročajo naprej apostolskim učencem, od teh pa ta služba prehaja na krajevne prezbiterje in episkope. Tako v Cerkvi vlada načelo nasledstva . . .«<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Schlier, nav. J. Laubach, n. d., 168 sl.

<sup>13</sup> Schlier, Kurze Rechenschaft, 181.

<sup>14</sup> Schlier, pr. t., 181—188; gl. J. Laubach, n. d., 171 sl.



4. V smislu nove zaveze obstaja Cerkev *pred* posameznim kristjanom. Zato je *delovanje Svetega Duha* treba razlikovati od delovanja drugih duhov po tem, da Sveti Duh kaže na Cerkev in na njene dejavnosti. *Sv. pisma* nikdar ne razlagamo v skladu s stvarjo samo, to je v Svetem Duhu, če ga ne razlagamo v prostoru življenja in predstav Cerkve.<sup>15</sup> — V povezavi s prejšnjo točko bi tu lahko govirili o *hierarhističnem in dogmatičnem načelu*.

5. Sv. pismo nove zaveze postavlja Cerkev *kot eno in zedinjeno*. »Leto za letom,« — tako poroča Schlier — »je raslo moje prepričanje, da obstaja po novi zavezi le ena, samo ena Cerkev, da edinost Cerkve sodi k njenemu bistvu in jo je treba razumeti kot določeno, zgodovinsko enoto njenih temeljev, njenih zveličavnih sredstev, njene vere, njene službe, njenega prava in z vsem tem seveda njenih udov.«<sup>16</sup> Cerkev je razcepljena zoper svoje najgloblje bistvo, potem ko je bila edinost med Judi in pogani na Kristusovem križu že vzpostavljena.<sup>17</sup> — Tu gre za *načelo enosti in edinosti Cerkve*.

Ob koncu svojega »Kratkega obračuna« pravi H. Schlier v povzetku celote: »To so nekateri vidiki, do katerih sem se dokopal v vrsti let na poti tistega razlaganja nove zaveze, katerega je marsikatero praktično izkustvo z ene strani pripravljalo, z druge strani razjasnilo. Ti vidiki mi odločilno [entscheidend] niso dopustili, da bi bil ostal zunaj rimsko-katoliške Cerkve, ki je bistveno ena in edina, vedno več kakor vsota njenih udov, zato vedno *pred* vsakim posameznim udom. V tej in po tej Cerkvi se Bog izkazuje kot tisti, ki prihaja svetu naproti [der Welt Entgegenkommen erweist] s prihodom, ki je odločen, trdno odločen od učlovečenja njegovega Logosa dalje; in v tej Cerkvi in po njej Gospod sam razvija svojo polnost, polnost resnice skozi čase in se vedno znova z ljudomilostjo izroča ljudem za odrešenje.«<sup>18</sup>

Pravkar navedena teološka spoznanja so v več ali manj izrečni obliki razprostrta v mnogih Schlierovih spisih že zdavnaj pred l. 1953, včasih naravnost v izzivalni obliki. Teološke vidike tistih let so pripravljala tudi izkustva, ki jih je dobil H. Schlier v svojem delovanju kot župnik in v boju »Bekennender Kirche« zoper nacistične in druge razkrajalne vplive. Ravno v tej Cerkvi, s katero je ostal do poslednjega povezan, je doživljal, kako je evangeličanstvo »dogmatično« in »hierarhično« načelo veliko spreminjalo v »karizmatično«. In ravno ta enostransko »karizmatična« legitimacija se mu za utemeljitev župnikove službene oblasti ali pooblaščenosti ni zdela zadostna. »Če zdaj premišljam,« tako poroča, »na temelju katere pooblastitve sem pravzaprav opravljal to službo, me prevzema strah. Kajti na dnu ni bila to nobena druga kakor tista, ki je prihajala iz poklicne izobrazbe,

<sup>15</sup> Schlier, pr. t., 188—192.

<sup>16</sup> Pr. t., 192.

<sup>17</sup> Pr. t., 192—194.

<sup>18</sup> Pr. t., 194 sl.

lastne odločitve, pritrditve cerkvene občine in priznanja cerkvenega vodstva ali oblastva. V spoznavajoči Cerkvi [Bekennende Kirche] je zmagalo karizmatično utemeljevanje službe, ki se je čudno povežalo z birokratičnim. To se mi je bolj in bolj zdelo kot nezadostno.«<sup>19</sup>

Schlierova pot v katoliško Cerkev je bila v nekaterih potezah močno podobna tisti poti, ki jo je prehodil véliki anglikanec J. H. Newman. Zlasti po izredni intelektualni iskrenosti in junaški poslušnosti božji volji, kakršna se je pri H. Schlieru kazala predvsem v sv. pismu, pri Newmanu pa v vesti kot glasnici živega Boga. Kar zadeva razumsko stran, je pri Newmanu odločilno vplivalo dolgoletno podrobno preučevanje cerkvenih očetov in tudi poznejše cerkvene zgodovine, H. Schlier pa zajelo natančno in globoko znanstveno ukvarjanje s teksti sv. pisma nove zaveze, zlasti sv. Pavla in najbolj pisma Efežanom. Za razjasnitev eksegetičnih in verstveno-zgodovinskih problemov in za teološko jedro tega Pavlovega pisma se je Schlier prizadeval že pred l. 1930, ko je objavil svojo knjigo *Christus und die Kirche nach dem Epheserbrief*. Njegov znanstveni komentar *Der Brief an die Epheser*, ki je izhajal od 1957 dalje in so ga imenovali »eksistencialna interpretacija mitičnih podob in izraznih oblik«, je bil povzetek izsledkov dolgotrajnega raziskovalnega dela in je hkrati imel za Schlierovo življenjsko pot podoben pomen, kakršnega je za Newmana imel njegov sloviti esej o razvoju cerkvenega nauka.<sup>20</sup>

Schlierova življenjska pot je bila pot k Cerkvi. Ko pa je 1953 med bivanjem v Rimu prestopil prag, se je začela njegova pot v Cerkvi. Služil ji je s svojo teologijo. Cerkev, kateri je zdaj pripadal, je v naslednjih letih in desetletjih doživljala globoke spremembe. H. Schlier je imel mnoge od njih za nujno potrebne. Obenem je nemalo stvari, kakor so zdaj v Cerkvi potekale, opazoval z zaskrbljenostjo in bolečino. L. 1971 je ugotovil: »Nad Cerkev je prišla kriza. Cerkev je kriz navajena. To ni nikakršna tolažba. Kajti vprašanje je, kako obsežno in globoko gre njena sedanja ogroženost. Vsekakor je duhovno stanje sveta vdrlo tudi vanjo in mnogi tega niti ne opazijo.«<sup>21</sup> Kriza je prizadela tudi teologijo. O njenem položaju v pokoncilskih letih je Schlier zapisal: »To desetletje je, kar se tiče katoliške teologije, zaznamovano s tem, da je predrt nasip [Dambruch], o katerem še ne vemo, ali bo posledica blagodejna ponovna oživitev izkušenih polj ali pa pogubna preplavitev z duhom časa.«<sup>22</sup> In H. Schlier je z vsemi močmi delal za to, da bi se uresničilo prvo: iz neusahljivih studentev evangelija (ki je navsezadnje križani in vstali Kristus sam) zajema in se oživlja teologija, z njo pa

<sup>19</sup> Pr. t., 175 sl.

<sup>20</sup> Gl. J. Laubach, v op. 2 n. d., 172 sl.; o J. H. Newmanu gl. A. Strle, *Uvod*, v: J. H. Newman—J. Fabijan, *Apologia pro vita sua*, *Kartuzija Pleterje* 1973, 13—33, zlasti 23—28; dalje A. Strle. Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?, v: *BV* 39 (1979) 40—59, zlasti 41—45, 54—56.

Cerkev kot »vesoljni zakrament odrešenja« (2 Vat. C 48) za človeštvo in za svet.

### III. Prednost »odločene in odločne božje odločitve« pred našimi odločitvami

Zelo bi se motili, če bi mislili, da je H. Schlier »tradicionalnost«, ves zagledan v preteklost in v ohranitev ustaljenih oblik za vsako ceno. Nekaj čisto drugega je imel pred očmi, ko je izražal svojo zaskrbljenost nad položajem v teologiji in s tem tudi v Cerkvi: nevarnost, da bi evangelij nadomestila nekakšna groza ali kakršna koli ideologija.

Takšna nevarnost postane pereča vselej, kjer začne teologija enostransko poudarjati pomembnost človekovega odločanja za Boga (in v zvezi s tem tudi za človeka) in prezre prvenstvenost tiste odločitve Boga za človeka in za svet, ki je dosegla svojo dokončnost in nepreklicnost v Kristusovi velikonočni skrivnosti križa in vstajenja. Na takšno teologijo misli tudi H. U. von Balthasar, ko pripoveduje: »Mlad teolog piše: Držim se odprtega . . . Sploh ni trden v veri, je odprt. Sv. Pavel piše čisto drugače: Kristus je zame dal življenje. In sv. Irenej pravi zoper gnostike: Če Kristus ni trpel za ljudi, kako bi mogel svoje učence pozivati, naj vzamejo križ na rame in hodijo za njim (Adv. haer. 3,18,5).«<sup>22a</sup> In nekoliko naprej nadaljuje Balthasar sarkastično: »Rešitev, ki nam jo v teh težavah odkrito in brez sramu ponujajo, je rešitev pluralizma mnenj v jedru [Substanz] dogme. Pluralizem je za Cerkev v svetu vendar parola sploh. Zakaj naj bi bil notranji cerkveni prostor od tega izvzet? ‚Je Kristus vstal?‘ ‚No, ne vznemirjajte se; gre za to, kako človek to razume. Analogno, simbolično je gotovo vstal‘. In če bi se izraz pluralizem na področju verske resnice (za zdaj) zdel preveč drzen — saj potem moremo vedno razlikovati med vsebino vere in besedno izrazno obliko; saj vendar nikakršna formulacija ne zajema skrivnosti. Torej imam vedno pravico, da si pod enakimi obrazci predstavljam nekaj čisto različnega. Kaj že pomeni ‚oseba‘, kaj že pomeni ‚narava‘? S tem bi bila oblika katoliške Cerkve v polnosti izenačena s protestantsko; isto ime, isti cerkveni prostor združuje tkim. ortodoksne in liberalne, če ta razlikovanja v pobultmannskem času še ohranijo kakšen smisel . . .«<sup>23</sup>

Zoper takšno teologijo, kakršno tukaj razkrinkava H. U. von Balthasar, je bila pravzaprav usmerjena že vsa Schlierova dolgoletna, a tudi na največje žrtve pripravljena pot v katoliško Cerkev. Če se je Bog dejansko že odločil za človeštvo in svet, in sicer odločil nepreklicno v križanem in vstalem

<sup>21</sup> Schlier, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Herder, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1972, 14 sl. (Einleitung).

<sup>22</sup> Schlier, n. m., 15.

<sup>22a</sup> H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln <sup>3</sup>1967, 122.

<sup>23</sup> Balthasar, n. d., 131.

Kristusu ter z vzpostavitvijo Cerkve kot božjega ljudstva nove in večne zaveze, božjega ljudstva, ki je obenem Kristusovo telo in tempelj Svetega Duha, potem se jaz, ki sem po božjem daru enkrat to spoznal in v veri sprejel, ne bom držal še naprej »odprtega«, neodločnega v golem »iskanju povsem svojega lastnega svetovnega nazora«. H. Schlier pravi: »Vera ve, da se je večni in vsemogočni Bog za tisti svet, ki je njegova stvar — kar svet seveda v svoji zgodovini spodbija — dokončno odločil v Jezusu Kristusu in da je v njem in v njegovi zgodovini enkrat za vselej vse konkretno odločeno. Svet *stoji* zdaj pred svojo odločeno resnico in Poncij Pilat prihaja s svojim vprašanjem prepozno. Na osnovi te božje odločitve obstaja za svetovno zgodovino in za posameznika »zdaj« in »takrat«, česar ni moč odpraviti z nikarkršno miselno ali materialno dialektiko. Čeprav je odločitev stopila v vso dialektiko zgodovine, se vendar v njej ni utopila, marveč je kot odloč(e)na [entschiedene Entscheidung] prebila to dialektiko. ‚Bog ni kotel odrešiti svojega ljudstva z dialektiko‘, pravi sv. Ambrož. To moremo razumeti v vsem obsegu: s to odločitvijo Boga v Jezusu Kristusu in v tej odločitvi je prav notri do dialektike zgodovine vsa njena dialektika na koncu in začenja se to, kar je odločeno in je dokončno veljavno [das entschieden End-Gültige beginnt]«. <sup>24</sup>

Tista skrajna božja odločitev za svet, ki se je uresničila v učlovečenju, — »se kot takšna odkriva in dovršuje na križu — kot skrajna odloč(e)nost ljubezni. Kajti v novi in vendar isti odločitvi je on, ki je skrajna ljubezen, od mrtvih obujen v takšno življenje, ki zaobsega vse razsežnosti, ki vse prizadeva, vse zaobjema. Bog je šel do najskrajnejšega, šel v poslednjo skrajnost — od Boga k človeku, od človeka v smrt, od smrti k življenju v vso prihodnost, ki bo njegovo poslednje razodetje. To je njegova odločitev, ki kot odločitev njegove ljubezni prodira v vse globine in višine, dolžine in širine v svojem odločnem ‚za nas‘. Od takšnega samoizpraznjenja Boga [Enttäuserung Gottes], ki predstavlja najskrajnejše in se dogaja brez meja, živi svet od tedaj naprej, živi v smeri na to. In v tem se do dna izkazuje načelo božje odločitve, načelo, ki ga sedaj svetu nič več ni mogoče iztrgati, ki svet prebada kot ozdravljajoča strelica meso . . . Kristjani imajo vse razloge, da za človeštvo to odločitev trdno ohranjajo. Trdno ohranjati ne pomeni le tega — pomeni tudi to —, da to vedno znova zatrjujemo, marveč tudi to, da to vedno znova premislimo, in to sebi vedno znova iz ene govornice prevedemo v drugo, in da v kontroverzi to vedno znova formuliramo in zatrjujemo to zoper vse ugovore, katerim je to načelo preveč neznansko [unheimlich], preveč podobno decizionizmu<sup>25</sup> in radikalizmu. Pomisleki zoper to načelo take in najbolj skrajne odločitve se pojavljajo pod različnimi vprašanji, npr. pri

<sup>24</sup> Schlier, Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen, v: Das Ende der Zeit, 297—320, tu 300.

razlaganju Jezusovega deviškega spočetja in rojstva, razmerja Jezusovega življenja do njegovega križa, Jezusovega vstajenja od mrtvih in več drugega. Pri tem moremo govoriti o mnogem in moramo danes poskušati — drugače kakor v časih, ko so bili povedki še nazorni in so razgibavali srce —, kako bi dobili nov izvorni dostop do teh reči. A naj kakorkoli razumemo dejanska stanja v povezavi z dosedanjo cerkveno zavestjo [Besinnung] in v sedanjem novem premisleku od korenine navzgor — moment odločne odločitve, ki vsebuje moment faktičnosti in konkretnosti, mora biti ohranjen kot nekaj konstitutivnega . . . Če to pravilno razumemo, je tu na kocki Bog sam. Kajti Bog ostane Bog le, če je pred vsem drugim odločajoči in odloč(e)ni Bog, čigar odloč(e)no odločitev imajo ljudje pred seboj, pa naj kakorkoli razumejo uganko svoje zgodovine in skušajo obvladati uganko svojega kozmosa. Historično gledano je tista božja odločitev, ki se je dogodila v Jezusu Kristusu in njegovi zgodovini, kar najmanjši dogodek [minimaler Vorgang] in kozmično gledano povsem brezpomemben. In vendar zadenejo ob to odločitev vsi vek [Aeonen] in so vsi vprašani, kakšno stališče zavzemajo do nje. Kamen je položen na Sinaju, in sedaj se more človek le spotakniti obenj ali pa mu zaupati. Božji ‚da‘ je bil izrečen in noben ‚ne‘ ga ne more odpraviti. Dialektika sveta se tu končuje [hat hier ein Ende], in kolikor daleč gre naprej, služi le še temu, da izrečeni ‚da‘ kot tak pozitivno ali negativno predočuje.«<sup>26</sup>

Seveda bi Schlier na podlagi takšnega načela odločno protestiral, če bi moral brati: »Jezus je vstal v veri apostolov.« Ali: »Jezusovo vstajenje je bil duhovno duševni dogodek v krogu vernikov, ki jim je prišla do zavesti vsa globina Jezusovega življenja in njegovega nauka.« Ali: »Meni zdaj ni težko verovati v učlovečenje Boga, Boga-človeka-Jezusa, saj mi je to le jedrna spodbuda, da sodelujem z vsem, kar se dogaja pozitivnega v svetu, v družbi, v ljudeh okoli mene, v meni, za pravičnejši danes, za lepši jutri, za dobrega človeka.« Ali: »Središčno doživetje o Jezusu Kristusu je spoznanje, da transcendenca ni v neskončno nedosegljivih nalogah, temveč v našem neposredno danem bližnjem . . . Moderna krščanska teologija pa postaja analiza globine naše človeške intersubjektivnosti.«<sup>26a</sup> Gotovo bi tudi Schlier priznal zrno resnice, ki se skriva v navedenih stavkih (saj povsem čistih zmot sploh ni). Vendar bi na temelju načela o »odločni odločitvi Boga za svet«, o odločitvi, ki je pred sleherno našo odločitvijo za Boga (pa tudi za svet), odločno ugovarjal, kakor je ugovarjal tudi svojemu cenjenemu učitelju R. Bultmannu, ko je zagovarjal trditve, podobne že omenjeni: »Ni pomembno, ali

<sup>25</sup> Decizionizem je naziranje ali pa praktično ravnanje, ki zagovarja ali uveljavlja tudi zelo pomembne in najpomembnejše odločitve brez resničnih razlogov. Tako naj bi se po Bultmannovem naziranju odločili za Kristusa ne glede na to, ali je res vstal od mrtvih ali ne.

<sup>26</sup> Schlier, n. d., 301.

je Kristus vstal, pomembno je, da se odločiš zanj!« Kakor da bi bila naša odločitev prva in odločilna, kakor da bi človek — ko je vendar do dna odvisen od stvariteljskega božjega delovanja — sploh mogel le za trenutek obstajati brez Boga in se tako odločiti zares in absolutno »iz svojega«!<sup>26a</sup>

To, da se je Bog v Jezusu Kristusu odločil za svet, pa vključuje, da bo ta božja odločitev ostala v svetu za trajno. Tako nadaljuje H. Schlier. »Puščica odločitve tiči v kozmosu kakor v srcu vsakega posameznika, če ga je zadela. Cesta odločitve, ki je ona najbolj skrajna odločnost Boga, teče skoz pokrajino življenja. To je Sveti Duh, ki odpira odločitev Boga kot takšno, ki se je dogodila in je zdaj navzoča; Sveti Duh je, če smemo tako na kratko in začasno reči, odprl Kristusovo telo na križu v Kristusovo telo na zemlji, namreč v Cerkev. Cerkev je v svoji telesnosti kot Kristusovo telo po svojih sestavnih prvinah in po vsem, kar te prvine zajamejo in oblikujejo, zasnutek [Exposition] odločitve, pokaz in izkaz najbolj skrajne in konkretne odloč(e)-nosti božje odločitve.«<sup>27</sup>

Ta božja odločitev v Jezusu Kristusu je v svojem zgodovinskem dogajanju prešla v besedo evangelija, ki kot »odločeni« in »odločni« evangelij izziva s svoje strani odločitev. Evangelij je prišel v izročilo in njegovo izročilo se je zgostilo ter izbistrilo v sv. pismo . . . In sv. pismo kot tako in nobeno drugo kakor navdihnjeno in kanonično vsebuje božjo odločitev . . . Beseda Boga v Jezusu Kristusu pa je prešla tudi v obrazce vere in v cerkvene veroizpovedi, ki so se v spremenljivi se stalnosti [in variabler Konstanz] razrasle v ‚symbola‘, tj. v prvotno in osrednjo obliko opredeljene dogme . . . Sredi takšne besede izročila in božje odločitve, ki je prišla v različni obliki do besede, se dviga k svoji ponavzočitvi to, kar imenujemo zakrament, predvsem učinkoviti znamenji krsta in evharistije . . . Spodbijanje krsta otrok prizadene vnaprejšnjo odloč(e)nost božje odločitve . . . Kako zelo se odločitev Boga v svoji odloč(e)nosti uveljavlja v temeljni strukturi Cerkve, to se kaže tudi v posebnosti njene službe. K odločitvi Boga v Jezusu Kristusu sodi tudi to, da Bog v moči Duha izbere, pooblasti in pošlje tudi določene nositelje te odločitve, in sicer za nadosebnostno službeno služenje [amtlichen Dienst]. Seveda je obstajala že v začetku tudi zgolj osebna in karizmatična oblika, kako odločitev Boga predajati naprej. Evangelij gre od ust do ust in Duh odpira dogajanje v Jezusu Kristusu tudi po svojih prostih darovih. In je tudi tako, da se za primerno izvajanje na nekoga prenesene službe zahtevajo določene karizme in njih prebuditev. Toliko pomembnejše pa je, da že od začetka k dogajanju razodetja spada to, da so določene osebe poslana ‚za delo službe in za zidanje Kristusovega telesa‘ (Ef 4,12) in ne morda v nasprotovanju karizmatični službi, toda tudi ne na osnovi karizmatičnih darov, ki so

<sup>26a</sup> V narekovaj dane stavke sem vzel iz slovenskih besedil!

<sup>27</sup> Schlier, n. d., 303.

seveda prav tako ‚v korist‘. Poslani so marveč v moči Duha ob položitvi rok kot daru. In prav v tem, namreč v poslanosti za nepretrgano službeno služenje, ko gre za urejeno posredovanje božje odločitve, in v posredovalcih, ki jih je Bog v ta namen legitimiral, avtoriziral in poverjal [delegiert], se spet izkazuje načelo konkretne odloč(e)ne božje odločitve . . .<sup>28</sup>

Schlier dobro ve, da v zgodovini Cerkve ni manjkalo nesporazumov in zlorab glede cerkvene službe. A navzlic temu (in v nekem smislu ravno zaradi tega) je treba tudi tukaj vztrajati pri prvenstvu in odločilnosti božje odločitve. Ravno na tej osnovi mora biti in je načelno vsaka cerkvena služba [Amt] iztrgana iz območja človekove gospodovalnosti.<sup>29</sup> Božja odločitev se kot takšna uveljavlja »v posvečenju in ne le v ordinaciji tistega, ki je poklican v službo; dalje v tem, da ta poklicanec stopi v določeni stan, tj. v ‚klesis‘ takšne diakonije, in torej — govornjeno določeno in z našimi sedanjimi pojmi — ne sprejme le določen poklic in ne opravlja le določene funkcije; uveljavlja se končno v neporočenosti tistega, ki stoji v takšni poklicanosti od Boga in ga Bog odločno zahteva zase ter ga obdarja s službo. Ravno na tej točki se je kontroverza silno razvnela. Ravno tu moramo po mojem vztrajati pri načelu božje odločitve, ki se dejavno uveljavlja prav do tukaj — le tako bomo v skladju z eshatološko silnostjo te božje odločitve. Neporočenost, ki je gotovo karizma, toda tudi odločitev, pomeni sama [allein] objektivno možnost biti v določenem stanu v skladnosti z božjo odločitvijo. Neporočenost je tudi objektivna možnost za nedeljeno skrb in nedeljeno služenje odločni odločitvi Boga. Seveda je mogoče to objektivno možnost subjektivno preobrniti v nasprotje in se to, žal mnogokrat dogaja. Toda to nič ne spremeni stvarnega stanja: v neporočenosti, torej v celibatu, posega božja odločitev tako daleč, je tako daljnosežno odločna, da daje s stanom tistih, ki tej božji odločitvi služijo [mit dem Stand amtlicher Diener], znamenje o sebi, znamenje, da je dialektika življenja končana.«<sup>30</sup>

V zvezi z načelom odločne božje odločitve govori Schlier posebej tudi o veri in o spoznavni vsebini vere. Med drugim se tukaj obrača zoper »seku-larizirano teološko, prvotno gnostično prepričanje, da je razodetje (če sploh obstaja) navzoče tako rekoč povsod okoli po svetu in plava z nedojemljivim

<sup>28</sup> Schlier, n. d., 303—305.

<sup>29</sup> Schlier, n. d., 306 sl. To razpravo je H. Schlier napisal tedaj, ko so neredki katoličani, tudi teologi, govorili o »povsem novem duhovništvu«, o katerem naj bi odločala prilagoditev svetu ne glede na resnične bitne korenine v Kristusovem duhovništvu in sploh brez resne utemeljitve v božjem razodetju — kakor da bi mogla Cerkev »pokoncijskega časa« začeti nekaj povsem novega, nekaj takega, kar bi ne bilo vsebovano v resnični novosti Kristusovega dogodka. Seveda bi takšna »popolna novost«, zasnovana na človeški modrosti, brez zakoreninjenosti v tisti Kristusovi »novitas mundi«, o kateri govori sv. Tomaž Akvinski (1 q. 46 a.2), takoj postala strahotno stara. — Razprava je bila najprej objavljena v: *Catholica* 24 (1970) 1—21.

<sup>30</sup> Schlier, n. d., 306 sl.

glasom povsod in nikjer v kozmosu, v vseh religijah in svetovnih nazorih . . ., tudi v odgovoru, ki si ga (te religije in svetovni nazori) sami dajo, tako da je celó njihov kult ‚via ordinaria‘ (redna pot) in je krščanska vera le skrajšana pot do odrešenja. Táko mnenje je dopolnilno prepričanje k tisti tendenci, ki bi hotela vero iztrgati od povezave s stavkom; to je tendenca, katera ima osnovno razpoloženje, da bi ubežali besedi sploh. Toda Bog se je razodel v stavek in se je navsezadnje odločil prav do dogmatičnih stavkov [Gott hat sich in den Satz geoffenbart und letztlich bis in die Sätze des Dogmas entschieden]. Ti dogemski stavki — da ne bi dopustili nikakršnih nesporazumov — kot stavki niso nespremenljivi; v tem se med drugim razlikujejo od stavkov sv. pisma. A spreminjajo se v smislu stalnega prevajanja in razlaganja kot glasú verujočega uzaveščanja in odločanja Cerkve, ki tudi v tem oznanja resnico, ki ostane.«<sup>31</sup>

Odločilnost odločne božje odločitve za svet je treba seveda imeti pred očmi tudi v vseh razsežnostih praktičnega življenjskega odnosa Cerkve in njenih udov do sveta in posebej do neverujočih.<sup>32</sup>

Načelo odločne odločitve Boga za svet je pri H. Schlierju navzoče ne le v razpravi, na katero se 3. del pričujočega sestavka posebej naslanja, marveč — bolj ali manj razločno — tudi drugod.<sup>33</sup> Še več lahko rečemo. H. Schlier je že vsaj od časa svojega prvega teološkega študija naprej — ob M. Heideggerju in R. Bulmannu — za osnovo svojega teološkega razmišljanja (in tudi življenja) odločno sprejemal prvenstvo in odločilnost odločene in odločne odločitve Boga v križanem in vstalem Kristusu, ki je po Svetem Duhu dejavno navzoč v Cerkvi kot odrešenjskem zakramentu za človeštvo in vesoljstvo. To je bilo odločilno za Schlierovo pot v Cerkev in v njej, pot, ki je v nekaterih potezah zelo podobna poti kardinala J. H. Newmana, katerega bi prav tako mogli označiti kot teologa odločne božje odločitve, če pomislimo na njegov boj zoper subjektivizem in liberalizem v religioznih zadevah.<sup>34</sup>

Ali pa ni takšna teologija lahko sokriva človekovega samoodtujenja? Ali ni v živem nasprotju z zahtevo, naj bi teologija bila »v službi človeka«?<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Schlier, n. d., 307—310.

<sup>32</sup> Schlier, n. d., 314—321.

<sup>33</sup> Prim. v op. 7 nav. razpravo in pa tri dragocena krajša dela, ki jih je Schlier izdal pri Johannes V., Einsiedeln: »Über die Auferstehung Jesu Christi« (1968), »Die Markuspasion« (1974) in »Ostergeheimnis« (1977).

<sup>34</sup> Glede Newmana gl. op. 20.

<sup>35</sup> Prim. A. Strle, Dogmatična teologija v službi človeka (Na predvečer 2. vaticanskega koncila), v: Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 74—162. Iz naslova samega bi marsikdo sklepal, da gre v razpravi za antropocentricem, ki kaj hitro postane smrt teologije; v resnici pa je v njej (na str. 80) celo navedena Schlierova razprava o krščanski eksistenci (gl. tu op. 7): Pred nedavnim je H. Schlier dejal, da vera ni ogrožena od znanosti in tehnike, marveč od srca, ki se preda svetu namesto svojemu Odrešeniku. Sredstvo proti tej utonitvi v svetu, pravi H. Schlier, je resnično krščansko življenje, krščanska eksistenca, ki je istovetna s Pavlovim ‚biti v



Na to vprašanje bi morali odgovoriti pritrdilno, če bi ne bilo res, da je ravno odločena božja odločitev za človeka in svet navsezadnje edini trdni temelj za človekovo dostojanstvo in njegovo resnično srečo (prim. CS 19,1; 3,5; 32,5; 61,1; 64). »Če manjka božji temelj in upanje na večno življenje, je človekovo dostojanstvo kar najhujše ranjeno« (CS 21,3). — Pomislimo npr. na Sartrove besede, ki jih je l. 1968 izrekel mladini: »Nikjer ni zapisano, da je prepovedano krasti, lagati ali pretepati svojo ženo.«<sup>36</sup> Ali na strukturalizem, za katerega je človek »le nepomembna epizoda v naravnem dogajanju — po sugestivni prispodobni Michela Foucaulta — ,v pesek začrtana podoba, ki jo bo veter izbrisal«<sup>37</sup>

Odločena in odločna božja odločitev, kakršno jemlje H. Schlier za odločilno načelo teologije, šele zares utemeljuje prizadevanje kristjanov za svetost, o kakršni pravi 2. vatikanski koncil, da z njo »tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (C 40,2). Vedno je pri tem Bog »Prvi in Poslednji in Živi« (Raz 1,17; 2,8; 22,13).

H. Schlier pravi: »Kar mi ljudje v veri, ljubezni in upanju sami moremo storiti — in kar seveda izpolnjuje celotno naše življenje ter postavlja na nas zahteve od ure do ure — je to, da za tisto upanje, ki ga nam je pripravil Bog, dajemo znamenja s tem, kako mislimo, hočemo in delujemo v razmerju do Boga in do sveta. S tem ne uresničujemo še nedogotovljenega upanja, marveč le ostajamo na sledi k absolutno odločenemu upanju, ki nas čaka kot čisti dar. Bog bo obrisal vse solze z naših oči, ne mi sami. Mi smo vzrok solza. In nebeški Jeruzalem bo prišel z neba, ozaljšan kakor nevesta za svojega ženina.«<sup>38</sup>

Prvo in najodločilnejše je torej to, da nas je Bog »ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe«, »ne da smo mi ljubili Boga« (1 Jan 4,10). Šele to omogoča našo ljubezen do Boga in do sočloveka — brezpogojno ljubezen do sočloveka, tudi do takšnega, ki ne zasluži naše ljubezni, saj tudi nihče od nas ni zaslužil božje ljubezni: »Bog skazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki« (Rimlj 5,8). Ne le »pobožnost«, marveč tudi teologija mora na tem graditi, če naj zgradi sploh kaj resnega in trdnega.

Na koncu svojega kratkega, a globokega dela, ki podaja »oris krščanskega življenja«, navaja H. Schlier še »poslednje merilo«, vzeto iz 1 Kor 13,3: In ko bi dal svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi«. In Schlier pristavlja: »Apostolova merila so druga kakor pa naša. Nič več ne

---

Kristusu', pa tudi 'živeti s Kristusom v njegovi daritvi'. K temu mora pripomoči na direkten način oznanjevanje, na indirekten način pa teologija, ki naj pomaga formirati oznanjevalce.«

<sup>36</sup> Nav. A. Richard, v: L'Homme nouveau, 4. 3. 1979, 20.

<sup>37</sup> Nav. G. Koch, Wird die Frage nach Gott verdrängt?, v: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 173—176, tu 173.

<sup>38</sup> Schlier, v op. 24 n. d., 313.

odloča genialnost, čustvena pretresenost [Ergriffenheit], heroizem predanosti, nič več ne odloča entuziazem in karizmatičnost [Charismatikertum] o tem, ali se dogaja nekaj stvarnega in se gradi Cerkev — odloča marveč to, da človek hodi po skriti poti, ki jo utira preobilna božja ljubezen. — Takšna ljubezen je tisto, kar res 'gradi', kar življenje utemeljuje in utrjuje ter daje, da je to res življenje.«<sup>39</sup>

Tista ljubezen, ki nam jo Bog izkazuje v Kristusu in edina utemeljuje našo ljubezen, hkrati nujno poraja tudi upanje, ki ne osramoti (Rimlj 5,5) in ki nas more tudi sredi vseh stisk in bridkosti zemeljskega potovanja nasproti resnični domovini že zdaj napolnjevati z »neizrekljivim in veličastnim veseljem« (1 Pet 1,8). H. Schlier pripominja k temu: »V upanju postajamo vedno znova mladi . . . Že zdaj prodira v naše odprto srce sijaj ljubezni z božjega Obraza, obrnjenega k nam. Dan za dnem postajamo mi, ki upamo, mladi, tudi če je truden in postaran naš korak. Kako govori upanje? ,Stopam k božjemu oltarju: k Bogu, ki me razveseljuje, da postajam mlad'.«<sup>40</sup>

H. Schlier je živo soglašal s H. U. von Balthasarjem, ki tolikokrat poudarja, da je edino zares zanesljivo in plodovito izhodišče za teologijo »teopragmatično«, to se pravi: Teologija naj izhaja iz velikih božjih del odrešenjske zgodovine, ki so vsa povzeta v Kristusovi velikonočni skrivnosti;<sup>41</sup> samo tako bo resnično »v službi človeka«, saj Bog niti od daleč ni »tekmeč človekove veličine«, marveč v Kristusu odstranitelj sleherne človekove »odtujenosti« — »Redemptor hominis«, v katerem »človek najde veličino, dostojanstvo in vrednost svoje človečnosti.«<sup>42</sup>

Teologija, ki s H. Schlierom jemlje za svoje izhodišče »odločno božjo odločitev za človeka« in je torej »teocentrična«, postane s tem tudi v pravnem pomenu »antropocentrična«; saj se je Bog v Kristusu nepreklicno odločil za človeka in njegovo zgodovino ter jo osvobodil njene brezizhodnosti, ko jo je napravil za odrešenjsko zgodovino na poti k njeni veličastni dovršitvi, za kar naj bi bil človek »božji sodelavec« (prim. 1 Kor 3,9.22). Če bi pa teologija — kakor se danes sem in tja ponekod dogaja — za svoje izhodišče in merilo začela jemati »človeka, kakršen je sam v sebi« ali »modernejega človeka«, bi se izneverila svojemu poslanstvu, in bi sodelovala pri

<sup>39</sup> Schlier, Nun aber bleiben diese drei. Grundriss des christlichen Lebensvollzuges, Johannes (Kriterien 25), Einsiedeln <sup>2</sup>1972, 85.

<sup>40</sup> Schlier, Über die Hoffnung, v: isti, Besinnung auf Neue Testament, Freiburg <sup>2</sup>1967, 135—145, tu 145 (čisto ob koncu razprave).

<sup>41</sup> Prim. H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Johannes, Einsiedeln 1966, zlasti 33—39 in 98—100; H. Schlier, Biblische und dogmatische Theologie, v: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1967, 25—34; isti, Der Mensch im Licht der urchristlichen Verkündigung, pr. t., 112—122.

<sup>42</sup> Papež Janez Pavel II., okr. Redemptor hominis, št. 10 (»Človeška razsežnost skrivnosti odrešenja«).

uničenju človeka, pri pogubnem širjenju nihilizma. Saj dva zelo poznana francoska dominikanca, A. Sertillanges in B. Bro, gotovo nista kar na slepo dala za naslov svojima knjigama eden »Ali Bog ali nič« drugi »Ali Jezus Kristus ali nič«. <sup>43</sup> In če upoštevamo smernice 2. vatikanskega koncila o »prenovitvi študija«? Teologija z napačnimi izhodišči bi nikakor ne mogla spolniti »pastoralnega namena cerkvenega študija«; bogoslovcev npr. ne bi zna la navajati na to, da bi »vse svoje življenje oblikovali na veri in ga z njo prežemali in se utrjevali v poklicu, ko bi se ga z osebno predanostjo in veseljem oklenili« (DV 14,2); saj je vera ravno v tem, da se naslonim na Boga in na njegovo odrešitjsko pobudo v Kristusovem dogodku, ne pa nase, čeprav seveda velja Jezusova beseda, da ravno tedaj najdemo sebe, ko se izgubimo (prim. Mt 16, 24.25, vzpored.), in nam bo vse drugo navrženo, »če iščemo najprej božje kraljestvo in njegovo pravico« (Mt 6,33). <sup>44</sup>

**Povzetek: Anton Strlè, Teologija na temelju božje odločitve za človeka (Ob smrti H. Schliera)**

Sestavek prikazuje življenjsko pot in delo H. Schliera pod vidikom njegovega načela o »odločni (in odločni) božji odločitvi«, in to v treh točkah: 1. V šoli M. Heideggerja in R. Bultmanna; 2. Pot v Cerkev in v Cerkvi; 3. Prednost »odločne in odločne božje odločitve« pred našimi odločitvami. V zvezi s tem kaže, kako izredno pomembno je to načelo za teologijo danes.

**Zusammenfassung: Anton Strlè, Theologie auf der Grundlage der Entscheidung Gottes für den Menschen (In Erinnerung an † H. Schlier)**

Der Aufsatz ist eine kurze Aufzeichnung des Lebensweges und theologischen Denkens von H. Schlier, und das in drei Schritten: 1. In der Schule von M. Heidegger und R. Bultmann; 2. Der Weg zur Kirche und in der Kirche; 3. Der Vorrang der »entschiedenen Entscheidung Gottes« vor unseren Entscheidungen (für Gott und für die Menschen). In Zusammenhang damit zeigt der Aufsatz, wie wichtig für die heutige Theologie ist, das Prinzip der »Entschiedenens Entscheidung Gottes« nicht aus den Augen zu verlieren.

<sup>43</sup> A. Sertillanges, Dieu ou rien?, Flammarion, Paris 1933, 2 zv. (258; 217); Bernard Bro, Jésus Christ ou rien, Cerf, Paris 1978, 369. Seveda sta pa obe deli med seboj zelo različni. Brojevo je nastalo iz prostih govorov v pariški katedrali Notre-Dame, medtem ko Sertillanges govori kot filozof in se v jedru ne naslanja na božje razodetje ter zato v predgovoru v celotno delo (7) sprejema za svojo tisto izjavo, ki jo je izrekel Maurice Maeterlinck: »Čim manj vidim Boga, tem bolj sem gotov, da biva; kajti če ne biva, potem je povsod nič — in kdo si more misliti, da nič biva?«

<sup>44</sup> Kam privede teološka misel, ki svoja merila povzema najprej in predvsem iz (moderne)ga človeka, lahko vidimo npr. iz »dokazovanja«, s katerim je že pred leti mene prepričeval neki doktor teologije (ne z naše fakultete), češ da današnji človek ne more verjeti, da bi bila Jezusova mati Marija s sv. Jožefom živela deviško, kajti to »bi bilo abnormalno«; ali pa iz nujnega priporočila, ki ga je italijanska teologinja A. Zarrì dala papežu Janezu Pavlu II., naj vendar razkrije svojo »mladostno ljubezen« ali »simpatijo« (gl. o tem Znamenje 1979, 149 sl.) — kakor da bi božja milost ne mogla nobenega človeka že v zgodnji mladosti tako prepojit, da bi takšne »mladostne simpatije« sploh ne našle prostora, ker so nastopile vse močnejše in vesoljnejše »simpatije«!

**Résumé: Anton Strlè, Une théologie basée sur la décision de Dieu pour l'homme  
(A la mémoire de H. Schlier)**

L'étude ci-dessus présente la vie et l'oeuvre du théologien allemand Heinrich Schlier sous l'aspect de son principe théologique: la décision, décidée et décisive, de Dieu. Elle a trois parties: 1. H. Schlier à l'école de M. Heidegger et R. Bultmann; 2. Le cheminement vers l'Eglise et dans l'Eglise; 3. La priorité de la décision, décidée et décisive, de Dieu. L'importance de ce principe pour la théologie d'aujourd'hui.

*Stanko Ojnik*

## Veljavnost zakona in nezrelost

Cerkev trdno vztraja na Kristusovih navodilih o nerazveznosti veljavno sklenjenega zakona, kljub temu pa imajo cerkvena sodišča polne roke dela. Cerkvenega zakona ne more nihče razvezati, je pa veliko vprašanje, ali je vsak cerkveni zakon tudi veljaven. Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči, toda ni samo po sebi razvidno, kdaj je dva kristjana Bog združil. Cerkevna sodišča raziskujejo in sodijo o veljavnosti določenega zakona.

Vsak dan narašča število civilnih razvez; statistike nam kažejo prav žalostno podobo, vedno več je ponesrečenih zakonov. Ljudje se civilno razvezujejo pogosto brez bolečin, brez kakega premagovanja in celo brez temeljitega premisleka. Cerkev mora biti pravična do vsakega, zato ima tudi dolžnost, da razišče, ali med temi ponesrečenimi zakoni ni morda tudi kak zakon neveljaven, se pravi tak, ki pred Bogom in Cerkvijo nima veljave.

Poleg ugotavljanja veljavnosti ali neveljavnosti zakona pa imamo še nekaj izjem, ko papež kot zakonit razlagalec naravnega zakona in Kristusov namestnik na zemlji razveže zakon nekristjanov in pa zakon dveh krščenih, ki ni bil uresničen (*ratum non consumatum*). V zadnjem primeru govorimo o takó imenovanem neizvršenem zakonu, ko zakonca nista hotela ali nista mogla uresničevati zakonskih pravic in dolžnosti, ki se nanašajo na dejanja, primerna za roditev otrok.

### *1. Vzroki neveljavnosti katoliško sklenjenega zakona*

Zakon je neveljaven, če ni bil sklenjen v predpisani obliki, se pravi po cerkvenih predpisih pred uradnim zastopnikom Cerkve. Drugi, zelo pogosten vzrok neveljavnosti je pomanjkljiva privolitev; privolitev mora biti svobodna, brez sile in strahu, in je ne more nadomestiti nobena oblast. Tretji razlog neveljavnosti so zakonski zadržki, ki naredijo zakon neveljaven; te imenujemo razdiralne zakonske zadržke, kot na primer bližnje sorodstvo, svaštvo, impotenca in podobno.

Pri naših sodiščih se srečujemo največkrat z neveljavnostjo zakonov, ki niso bili sklenjeni popolnoma svobodno, ampak pod vplivom sile ali strahu. Največkrat gre za takó imenovani spoštljivostni strah pred starši ali predstojniki.

Nekaj zakonov je bilo neveljavnih zaradi spolne nezmožnosti, ki pa se lahko nanaša samo na določeno osebo in ji pravimo odnosna ali relativna nezmožnost spolne spolne združitve.

Zelo razvejana pa je pahljača vzrokov neveljavnosti zaradi hibe v privolitvi. Napake so lahko v razumu ali v pomanjkljivi volji.

Vsi našeti vzroki vplivajo na veljavnost sklenjenega zakona.

V praksi vrhovnega sodišča v Rimu pa v zadnjem času najdemo vedno več primerov neveljavnosti zaradi nezmožnosti skleniti zakon zaradi nesposobnosti, da bi uresničevali zakonske dolžnosti — *incapacitas adimplendi onera matrimonialia*. Gre za primere, da razumsko sposoben zaročenec s pravo voljo skleniti zakonsko pogodbo ni sposoben opravljati dolžnosti, ki iz pogodbe izhajajo. V teh primerih je zakonska pogodba neveljavna, in sicer posredno.

V razpravi bomo najprej pogledali, kaj je formalno bistveni predmet zakonske pogodbe: ali res samo pravica do telesa, se pravi pravica do dejanj, ki so primerna za roditev otrok, ali pa spada k bistvu zakonske pogodbe še kaj drugega.

Ustavili se bomo ob psihični nesposobnosti za zakon, ki je dejansko zelo pogostna. Pravna teorija in tudi sodna praksa sta temu posvečala vse premalo pozornosti. V pravni znanosti je to dokaj neobdelano področje, pravni izrazi — termina — so neopredeljeni, posamezne sodbe rimske rote pa lahko zajamejo le delček življenjske raznolikosti.

Predvsem pa želim osvetljiti vprašanje, kako zaročenčeva nezrelost vpliva na veljavnost zakonske pogodbe in zakonske skupnosti. Pravna teorija se je ozirala predvsem na starost in spolno zmožnost, psihično nezmožnost, ki izhaja iz nezrelosti za zakon, je bila skoraj povsem zanemarjena.

Problem bomo najlaže razumeli, če pogledamo kak določen primer iz življenja.

Primer iz zahodne sodne prakse

Hilda je vložila naslednji tožbeni spis:

»V času, ko sva se spoznavala, je večkrat prišlo do sporov in preprirov. Najina razmerja so se večkrat pretrgala. Vzrok za to so bili zaročenčevi hkratni odnosi z drugimi ženskami in pa izsiljevanje, da bo pretrgal najine odnose, če ne ugodim njegovim željam oziroma ne sprejemem njegovih nazorov. Kot sem zvedela pozneje, je imel medtem, ko je služil vojaški rok, odnose z drugimi dekleti. Ko sem mu to očitala, mi je rekel, da nisva poročena in zato lahko dela, kar hoče, in nima komu dajati računov. Preden je prišel od vojakov, me je prosil, naj mu poiščem sobo, ker ne misli več sta-

novati pri starših. Vzrok za ta načrt je bila njegova želja, da bi svobodno in nevezano živel, ne da bi moral za svoj način življenja odgovarjati pred starši. V tem pogledu sva se oba ujemala. Tudi jaz sem želela od doma zaradi zelo stroge vzgoje, si urediti življenje po svoje, biti dokončno svobodna, storiti ali opustiti, kar bi si želela, ne da bi morala kamur koli za to odgovarjati. Takó sva se sporazumela, da bova najela skupno stanovanje, da bova skupaj živela, ne da bi mislila na poroko. V tem času nama poroka niti na misel ni prišla. Z vsemi sredstvi sva težila k skupnemu življenju in k osvoboditvi od doma staršev.

Kmalu po poroki sva uvidela, da osnove najinega skupnega življenja, svobodno in nevezano življenje, v zakonu ne moreva uresničevati. Videla sva, da padava iz odvisnosti v odvisnost, ne da bi to hotela. To je vodilo v napetosti in spore, ker je vsak poskušal oblikovati svoje življenje po svojih osebnih hotenjih in nazorih. Vsak je hodil po svojih potih, ne da bi se oziral na partnerja. Vsak je poskušal vsiljevati drugemu svoje želje in svojo voljo, drug drugemu ni nobeden popuščal. To je šlo tako daleč, da je med nama splahnelo vso medsebojno zaupanje, nisva se več pogovarjala, začela sva se izogibati drug drugega.«

Pri zaslišanju pravi Hilda: »Günter je bil nezakonski otrok in je bil zelo navezan na mater. Na eni strani je bilo mama sem, mama tja, na drugi strani pa se je pri njej čutil izredno utesnjen. Bolj kot je bila mati na njega navezana, bolj ga je tudi utesnjevala. Pri njej je bil vedno majhen fantek. Günter je bil vedno v sporu z možem svoje matere. Mati in njen mož sta se neprestano prepirala zaradi Günterja.

Imela sem pomisleke, ali naj se poročim z Günterjem, posebej še zaradi tega, ker je bil povsem nezanesljiv. Vendar se mi to ni zdelo tako pomembno, da bi bila resno premislila svoj namen, ali naj se poročim z njim. Danes si to razlagam tako, da sem bila takrat še premlada in preveč enostranska, da bi bila lahko uvidela daljnosežne posledice takratne odločitve. Bila sva pri pouku za zaročence in tam so nama verjetno povedali, kakšen pomen ima zakonska privolitev. Najini občutki bi se dali verjetno povedati s stavkom: »Bo že šlo narobe.« Pri vsem tem kar ni bilo nobene resnosti.

O Günterju mislim, da je v začetku hotel resnični zakon. Seveda pa je imel napačne predstave. Oba sva mislila, da bova v življenjski skupnosti prav tako svobodna, kakor sva si želela v času najine odvisnosti od doma. Kmalu pa se je pokazalo, da je to slepilo. Nisva si mogla zamisliti, kake omejitve prinaša zakon za partnerja.

Če hočem opisati, kakšen je bil najin zakon, vedno primerjam to z življenjem, ki ga imam sedaj s svojim prijateljem. V tej luči vidim, da sva se z Günterjem premalo pogovarjala. Motilo me je, da je bil tako priden v gospodinjstvu; čeprav sem ga sama k temu priganjala, se mi zdi to nekje narobe. Bil je kar preveč priden in popustljiv. Pri Günterju nisem čutila

nobenega zavetja, mogoče zato, ker pri njem nisem zaznala nobenega odpora. On se je verjetno kar dobro počutil, ker mi je večkrat zagotavljal, da sem edina ženska, ki jo ljubi. Günterjeva popustljivost me je navajala k temu, da sem vse izsilila (»ertrotzte«), kar se mi je zdelo zanimivo.

Pravi vzrok, da se je ponesrečil najin zakon, je bila najina nezrelost. Nisva razumela, kaj zakon od partnerjev zahteva. Neresno sva šla v zakon, nisva vedela, kaj naju čaka, živela sva v iluzijah, pozneje pa nisva bila zmožna, da bi se bila sprijela z resničnostjo. Hotela sva se osvoboditi vezi, z novimi vezmi se nisva sprijaznila. Ko gledam nazaj, se mi vse skupaj zdi velika otročarija.«

## 2. Bistven formalni predmet zakonske pogodbe

Zakonik cerkvenega prava pravi, da je bistven formalni predmet pravica do telesa — *ius in corpus* — oziroma izročitev pravic do telesa (kan 1081 § 2). Po pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu in encikliki *Humanae vitae* pa je povsem jasno, da je opredelitev omenjenega kanona preozka in spada k bistvu tudi najintimnejša življenska skupnost (CS 48—52, *Humanae vitae* 8).

Čeprav ima konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pastoralno naravo, to v ničemer ne prizadene pravilnosti opisa zakonske skupnosti. Sodniki rimske rote: Lefèbvre, Serrano, Raad izrečno poudarjajo da »propositio Concilii Vaticani II sensum iuridicum habet«.<sup>1</sup> »Non respicit, enim, merum factum instaurationis communitatis vitae, sed jus et obligationem in hanc intimam communitatem vitae, quae uti elementum maxime specificum habet intimam personarum coniunctionem qua vir et mulier fiunt uno caro, ad quam uti culmen tendit illa vitae communitas . . . Profecto in matrimonio ,in facto esse' deficere potest communitas vitae, sed nunquam deficere potest ius ad communitatem vitae.«<sup>2</sup>

Okrožnica je še jasnejša: » . . . non tantum ius in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem, excluso omni alio elemento formali essentiali, sed complectitur etiam ius ad vitae consortium seu communitatem vitae, quae proprie dicitur matrimonialis necnon correlativas obligationes, seu ius ad ,intimam personarum atque operum coniunctionem' qua coniuges se invicem perficiunt« (Hum. vit. 16).

Tudi komisija za revizijo kodeksa je definirala zakonsko privolitev kot »actus voluntatis quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae coniugalis perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem

<sup>1</sup> M. Wegen, L'incapacité d'assumer les obligations du mariage dans la jurisprudence récente du Tribunal de la Rote, RDC 28 (1978), 150.

<sup>2</sup> SRR Dec c. Anné 25. II. 1969, Il dir. Eccl. 81, 1970, 13.



generandam et educandam ordinetur.«<sup>3</sup> »Unde sequitur, inter elementa essentialia obiecti consensus . . . recensendum esse ius ad vitae communionem . . . consulto dictum est ius ad vitam communionem . . . Porro communio vitae, coniugo propria, non confundenda est cum cohabitatione.«<sup>4</sup>

Termin »communio viate« je bil domač že v rimskem pravu, prav tako pa tudi v kanonistični in teološki tradiciji. Navarrete pravi: »recentiore tempore, paesertim a promulgationem CIC fuisse minus aestimatum quam quod oportebat . . . animadvertitur tendentia ad definiendum matrimonium ex fine primario — potestas in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem (can. 1081 § 2) — minus efferendo quam oportet elementum ‚communio vitae‘, quod vel identificabant vel saltem in relationem ponebant cum ‚mutuum adiutorium‘ idque ut finem secundarium considerabant.«<sup>5</sup>

Navarrete pravi, da je Vaticanum II glede zakona »eamdem substantialiter definitionem adhibet, etsi illam complet explicando aliqua elementa quae antea implicite continebantur.«<sup>6</sup>

»Temelje in posebne zakonitosti je globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci dal Stvarnik (CS 48). Pastoralna konstitucija in sodniki rimske rote se sklicujejo na stvarjensko poročilo (L. Anné, Le consentement matrimonial et l'incapacité psychique, sub prelo.). Bistvo zakonske vezi je v medosebnem odnosu, ki je osnovan na heteroseksualnosti in komplementarnosti pogodbenikov, iz katerega izhajajo pravice do »skupnosti življenja«, ki ga je uredil Stvarnik in Odrešenik za nadaljevanje in razvoj človeške skupnosti, civilne in verske in za človeško in duhovno izpopolnitev zakoncev.

Bog je ustvaril človeka kot moža in ženo. »Česar pri živalih ni bilo potrebno omeniti, je treba tukaj poudariti, ker ne gre samo za biološki fenomen, ampak etični in v končni obliki tudi teološki.«<sup>7</sup> Mož bo zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi, pomeni, da gre v novo zvezo, zato je razumljivo, da tu ne gre samo za spolno zvezo, marveč za človeško zvezo — osebno zvezo. »Bazar« — dobesedno meso nima slabega pomena. V stari zavezi pomeni ta izraz človeka, sorodstvo. »Zakona po teh besedah ne smemo imeti samo za ustanovo za roditev otrok . . . Meso pomeni človeka, in ne telo. Nasprotje temu ni duh, ampak smrt ali v Gen 2,24 samota, osamljenost človeka.«<sup>8</sup>

Lefebvre pravi: »Vitae communio . . . non est quid independens a iure ad coniugalem actum eius essentialibus proprietatibus, sed rectius significat

<sup>3</sup> Communicationes 3, 1971, 70.

<sup>4</sup> Communicationes 3, 1971, 75.

<sup>5</sup> U. Navarrete, De iure vitae communionem, Periodica, 1977, 263.

<sup>6</sup> U. Navarrete o. c. 259.

<sup>7</sup> W. Trilling, Im Anfang schuf Gott, Freiburg 1965, 67.

<sup>8</sup> O. Schilling, Geist und Materie in biblischer Sicht, Stuttgart 1967, 50.

seu denotat ista omnia ratione habita eorum quae illud complectantur, sc. ordinationis ad prolem, perpetuitas et exclusivitas.«<sup>9</sup>

»Longe facilius autem est . . . demonstrare in casu singulari, ob alterius contrahentium conditiones penitus depravatam, in ista, iam tempore nuptiarum, plane et insanabiliter ea deficere elementa sine quibus nemo exaedificari valeat quodcumque omnis vitae consortium quod sit matrimoniale. Tunc deficit ipsum vitae consortium in suis principiis et hoc in casu ipsum objectum consensus matrimonialis.«<sup>10</sup>

Iz povedanega lahko zaključimo, da imamo tudi psihično nezmožnost sprejeti bistvene zakonske dolžnosti, ki se ozirajo na »ius ad communionem vitae seu ad mutuum adiutorium«. Govorimo lahko celo o *relativni* psihični nezmožnosti, ki se nanaša samo na določeno osebo, če sta popolnoma neprimerna za ustanovitev najintimnejše življenjske skupnosti.

### 3. Psihična nezmožnost za zakon

Zakonik cerkvenega prava pravi v kan. 1081 § 1: »Zakon stori zakonito izjavljeno privoljenje zaročencev, ki sta pravno sposobni osebi; tega privoljenja ne more nadomestiti nobena človeška oblast.« Po tem kanonu je izpeljana določba v kan 1086 § 2: »Toda če en zaročenec ali pa oba s pozitivnim dejem volje izključita zakon sam ali vso pravico do zakonskega dejanja ali kako bistveno lastnost zakona, se zakon ne sklene veljavno.« To je samo določen vidik. Zakonska privolitev je lahko neveljavna tudi zaradi zaročenčeve nesposobnosti, da bi izpolnjeval sprejete obveznosti, pa čeprav bi bila privolitev po kan 1086 § 2 veljavna.

Pravna osnova

a) Zakonsko privolitev lahko poda le prištevna oseba. Oseba je prištevna, če je odgovorna za privolitev in za vse pravne posledice, ki iz privolitve izhajajo (Zurechenbarkeit). Preprosta trditev, da je oseba poslovno sposobna, nam tukaj ne more veliko pomagati.

b) Osnovna zahteva logike pa je, da nikdo ne more zahtevati nemogočega »Nemo ad impossibile obligari potest«.<sup>11</sup> To je zakonitost, ki velja v vseh pravnih sistemih. Vsaka obveznost vsebuje zahtevo. Zahtevati nemogoče pa je nesmiselno. Zaročenec mora biti sposoben izpolnjevati zakonske dolžnosti, sicer zahtevamo nemogoče.

Pogoji za veljavnost zakonske pogodbe v območju človekove psihe

a) Po kan 88 § 3 se z otroki enačijo vsi, ki navadno niso pri pameti. Vzrok neveljavnosti zakona je v tem primeru amentia. V to območje ra-

<sup>9</sup> SRR. Dec. c. Lefèbvre 31. I. 1976, Peorien. Prot. 11455,5.

<sup>10</sup> SRR. Dec. c. Anné 25. II. 1969, 1 c., n. 18.

<sup>11</sup> Reg Jur. 6 v VI<sup>o</sup>.

čunamo tudi razumsko sicer zdrave osebe, ki pa so psihično motene, kot na primer homoseksualci in pa nimfomanke. V novejšem času govorimo o motnjah psihične strukture, ki obsega nimfomanijo, homoseksualnost in shizofrenijo.

b) Naslednji vzrok so nebolezenske motnje duševnosti: pijanost, drogiranost, šoki po hudih doživetjih, ki trajajo samo določen čas. Tu gre za primere, ko so ljudje *rationis actualiter*, ne pa *habitu destituti*. Če se zakon sklene v takem stanju, imajo ti začasni vzroki enake posledice na veljavnost zakonske pogodbe, kot jih imamo pri stalnih psihičnih motnjah. Razlika je samo v trajanju takega stanja.

c) Tretji vzrok neveljavnosti iz psihičnega področja, ki vpliva na prištevnost, je pomanjkljiva zrelost za zakon. Sposobnost ali zrelost za zakon lahko gledamo z vidika prištevnosti ob zakonski privolitvi ali pa z vidika sposobnosti za izpolnitev zakonskih dolžnosti. V obeh primerih gre za razvojni postopek; otrok ni sposoben niti za prvo niti za drugo.

Pomanjkljiva zrelost za zakon je danes zelo pogostna in ima hude posledice. Psihične motnje so danes glavni razlog za ponesrečene zakone. Nezadostna osebnostna zrelost najbolj razdira zakonske skupnosti. Po statistikah je v postopkih za razvezo zakona trikrat več primerov, ko se je zakonska skupnost razbila zaradi nezrelosti, kot pa je primerov, ki jih povzročajo strukturne psihične motnje. To je razumljivo, ker gre v prvem primeru za dokaj naraven pojav, v primeru strukturnih psihičnih motenj pa le za izjemne primere.

#### *4. Prištevnost za sklenitev zakona in sposobnost za zakonsko skupnost*

Tukaj se srečujemo z vprašanjem, ali lahko neprištevnost za sklenitev zakona in nezmožnost za zakonsko življenje damo na skupni imenovalec. V sodstvu RR vidimo dvojno prakso. Nekateri sodniki dopuščajo razliko, drugi pa ne.

a) Di Felice pravi: »*Tempore enim quo ille verba consensus profert vel signa consensus manifestat, iam ob praeexistentem defectum suae indolis tradere et accipere non potest quae ad ius communionis vitae coniugalis pertinent et manifestatio consensus caret suo fundamento seu causa; quod tamen sua facultate critica ipse nupturiens discernere non valet. Putat ille revera se tradere et accipere quod suum seu in sua potestate, non est. Caret proinde discretionem iudicii matrimonio proportionata, quae est unica mensura sufficientis consensus*«<sup>12</sup>.

Podobno utemeljuje tudi M. Ahern: »Če se na zakonske dolžnosti nesposobna oseba dovolj pozna, bi morala vedeti, da je nezmožna; če to ve, ne

<sup>12</sup> SRR. Dec. c. Di Felice 17. I. 1976, Chicagien.

more imeti resnične volje za sprejem takih obveznosti, če ni iracionalna in zato nerazsodna; če pa je nesposobna, da bi spoznala svoje pomanjkljivosti, ji pa manjka razsodnost zaradi tega.«<sup>13</sup>

V tej smeri gredo tudi sodbe naslednjih rotalnih sodnikov: Serrano, Di Jorio, Masala, Parisella.<sup>14</sup>

Kljub temu pa moramo reči, da zaradi razumljivosti le moramo ločiti prištevnost za sklenitev zakona in pa zmožnost za zakonsko življenje.

b) V nasprotju z naštetimi sodniki RR pa Lefèbvre, Anne, Pinto menijo, da moramo ločiti eno od drugega, ker vse nesposobnosti za izvajanje zakonskih dolžnosti le ni mogoče pritegniti na običajna poglavja za neveljavnost zakona.<sup>15</sup>

Tudi komisija za revizijo Zakonika cerkvenega prava gre v tej smeri. Predlaganemu kan 296-1 »Sunt incapaces matrimonii contrahendi: qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita afficiuntur ut matrimoniale consensum, utpote rationis usu carentes elicere nequeant« je dodan novi kan 297, ki pravi: »Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anomaliam psychosexualem obligationes matrimonii essentielles assumere nequeunt.« To pomeni, da se uvaja nov naslov neveljavnosti: nezmožnost sprejeti bistvene zakonske dolžnosti. Medtem je bil ta kanon razširjen. Po novem se glasi: »Nesposobni za sklenitev zakona so tisti, ki zaradi hude psihične anomalije ne morejo sprejeti bistvenih zakonskih dolžnosti.«<sup>16</sup> S tem je odpadla omejitev na samo psihoseksualne anomalije, kar je za sodno prakso izrednega pomena. Nekateri menijo (K. Lüdicke), da bi bil boljši izraz *adimplere* kot *assumere*, vendar pa je kanon tudi tako dobro razumljiv.

*Defectus discretionis iudicii* pomeni pomanjkljivo odgovornost za zakonsko privolitev, pomanjkljivo prištevnost privolitve zaradi pomanjkljive zrelosti duševnih zmožnosti kontrahenta. Prav tako pa tudi zaradi umske nerazsodnosti, ki je lahko začasna ali pa trajna.

*Incapacitas adimplendi onera matrimonialia* pa je pomanjkanje sposobnosti izpolnjevati bistvene dolžnosti, ki izhajajo iz zakonske pogodbe, vzrok pa je v motnjah psihične strukture ali pa tudi v nezadostni osebnosti zrelosti zaročencev.

U. Navarrete pravi, da je ločitev potrebna tudi zato, ker imamo primere, sicer redke, ko imamo popolno intelektualno in volitivno sposobnost, pa vseeno lahko govorimo o nezmožnosti za izvajanje bistvenih zakonskih dolžnosti.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Psychological Incapacity for Marriage, StC 7 (1973), 244.

<sup>14</sup> M. Wegan, o. c. 137

<sup>15</sup> M. Wegan, o. c. 137—138.

<sup>16</sup> *Communicationes IX* (1977), 370—371.

<sup>17</sup> Problemi sull'autonomia dei capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità, *Studia et documenta iuris canonici VII*, 1976, 127.

## 5. Nezrelost za zakon

Nezrelost za zakon lahko vpliva na: *incapacitas adimplendi onera matrimonialia* in pa na *defectus discretionis iudicii*. V prvem primeru se kaže nezrelost v zadržanjih, ki so nasprotna zakonski skupnosti, kot na primer neprenehno menjavanje seksualnega partnerja, homoseksualna nagnenja, popolna odvisnost od staršev in podobno. Navadno spada presoja v območje strokovnjaka in bo sodnik zahteval ekspertizo, razen če gre za zelo razvidne primere.

V drugem primeru, pri pomanjkljivi razsodnosti, pa ugotavljamo ne sedanje stanje partnerja, ampak stanje v času, ko se je zakon sklepal. Izjave strank in prič, da je bil nekdo še zelo mlad, nam nič ne pove, ampak je treba najti simptome, ki kažejo na zaročenčevo nezrelost.

Navadno trdimo, da normalen človek ne more biti nesposoben za zakon, vendar je pravilneje, da rečemo, da normalen in zrel človek ni nesposoben za zakon.

Ker je zakon naravna ustanova, ne more zakon zahtevati več, kot zmore normalen človek. Vendar pa vidimo iz narave stvari tudi to, da se človek ne rodi že sposoben za zakon. Da doseže sposobnosti za zakon, je potreben razvojni proces, ki se prične že z otroštvom in se konča nekje med osemnajstim in tridesetim letom. Na dozorevanje vplivajo številni dejavniki, kot so dom, ki vzgaja otroka k samostojnosti ali odvisnosti, šola, študij, ki često spodbuja samo intelekt, razumsko presojo in osebno zrelost pa često zanemarja.

Zrelost za zakon je danes še pomembnejša kot v prejšnjih časih, ker okoliščine, v katerih novoporočeni danes živijo, dozorevanju po poroki niso posebno naklonjene. V starih, velikih družinah so novoporočenci lahko našli zaupnega sogovornika v družini, s katerim so se lahko pogovorili, dobili od njega nasvet in navodila za samovzgojo. Danes so v svojih tesnih sobicah prepuščeni sami sebi. Vsak spor, vsako pomanjkanje samopremaganja, vsako izsiljevanje ali napačno popuščanje načanja skupno zalogo zaupanja in medsebojne naklonjenosti, na kateri sta sklenila zakon. Nezaupanje, nerazumevanje, zakrknjena molčečnost na novo oblikuje podobo, ki jo imata zakonca drug o drugem. Vzpostavijo se odnosi, ki nimajo zunanjega korektiva; mladi ljudje ostajajo sami s svojo utrujenostjo po poklicnem delu, sami s svojim televizorjem. Nimajo si več kaj povedati. Težave ostanejo neizgovorjene, kot očitek in kal nezaupanja, kot razočaranje nad iluzijami, ki jih ruši vsakdanja resničnost. Ni osrečujočega pojasnila in zagotovila, da za zunanjim videzom stoji dobronamernost in ljubezen. Ni treba dolgo čakati, da breme skupnega življenja kot obremenilna hipoteka razgrize medsebojno naklonjenost. Prepri niso več stvaren pogovor, ampak

osebno očitanje, ne znata se več mirno braniti in vsaka malenkost povzroča pretrese.

Mnogi iščejo pomoči pri svojih prijateljih, vendar so starostni kolegi često tudi sami nezreli za zakonsko skupnost. Kmalu se znajdejo pri sodniku za ločitve.

Pomanjkljiva zrelost onemogoča zadostno, pretehtano vedenje o predmetu zakonske pogodbe in je zato izjava privolitve neprištevna, ker zanjo ni odgovorne osebnosti.

Izoblikovanje najintimnejše življenjske skupnosti je enkratni pojav, ki se ne more ponoviti. Za to je potrebna obzirnost, uvidenost, sposobnost nadzirati samega sebe, zaznavati občutke in reakcije partnerja in jih upoštevati. Kdor se še vedno samo sam s seboj zaposluje, kdor se še ne pozna, kdor išče v partnerju potrditev samega sebe za oblikovanje zakonske skupnosti, še ni sposoben za zakonsko življenje.

Potrebno zrelost najlaže opazimo na seksualnem področju. Po mnenju psihologov je to področje pri mladenkah še posebej občutljivo. Mlad mož, ki je že zrela osebnost, bo v odnosih s svojo prijateljico čutil, kaj si želi, kaj sprejema in kakšne intimne odnose odklanja. Spoštoval bo njeno zadržanost, ji pustil čas, ne bo se norčeval iz širine njenega seksualnega obzorja, ne bo je izsiljeval s pripravljenostjo drugih deklet. Ne bo se mu težko premagati, ker ne misli samo nase. Nezrel možki bo v svojem interesu reagiral drugače: nagovarjal bo, silil, zasmehoval, upijanjal ali pa celo duševno in telesno izsiljeval. S tem je zaupanja konec. Podobno je na drugih področjih. Zrel partner bo samokritičen do sebe, sposoben prilagoditve, pa tudi sposoben odpustiti pri oblikovanju življenjske skupnosti. Nezrel pa je, kdor samega sebe ne more graditi, ampak išče koristi za sebe, dokler partner ne začne postavljati zahtev in obremenitev.

Če partner začne zakonsko življenje pred potrebno zrelostjo, bo kmalu polom. Nič ne bo pomagalo, če pozneje dozorita, kajti medtem sta se že odtujila.

Če se povrnemo v pravno območje, moramo reči, da afektivna ali čustvena nezrelost bistveno vpliva na zakonsko pogodbo, ker nezrela osebnost ne more sprejeti zakonskih obveznosti, se pa tudi primeri, da čustvena nezrelost vpliva na prištevnost zakonske privolitve.<sup>18</sup>

Ker je zakon najintimnejša življenjska skupnost, ga nezrel človek ne more veljavno skleniti (Mangelnde Eheführungsreife). V sodbi RR beremo: »Certis in casibus negari nequid momentum istius abnormitatis. Discribitur haec ex notis particularibus sc. 'la limitation de son intérêt à sa propre person (narcissisme ou egoïsme) ou au domaine étroit de ses activités et de

<sup>18</sup> N. Picard, L'immatunité et le consentement matrimonial, *Studia canonica* 9, 1975, 37.

ses petits, profits un egoïsme très particulier fait de susceptibilité, de vainté et d' entêtement.<sup>19</sup>

K. Lüdicke je za kongres oficialov v Bonnu, ki je bil od 27. do 29. marca 1979, izdelal poseben katalog simptomov, ki naj pomagajo cerkvenemu sodniku ugotavljati zrelost za zakonsko življenje (manuskript):

a) Znaki zrelosti:

1. osvoboditev od otroške navezanosti na starše,
2. samostojnost do kolegov in vrstnikov,
3. čustvena uravnovešenost,
4. zdravo prenašanje porazov in razočaranj,
5. ustaljenost prijateljskih vezi,
6. sposobnost dajati in sprejemati, smisel za lastno veljavo in priznati veljavo drugega,
7. smisel za razumevanje partnerja,
8. učljivost do partnerja in odprtost do drugačnih izkustev,
9. sposobnost in pripravljenost upoštevati in sprejemati partnerjeva čustva in želje,
10. biti odkrit in odprt do tovariša,
11. pripravljenost pojasnjevati svoja ravnanja,
12. realen pogled na prijatelja in pripravljenost sprejeti ga takšnega, kot v resnici je, brez »pobožanstvenja«,
13. vsaj začetne sposobnosti osebne ljubezni z vsemi lastnostmi in nepopolnostmi,
14. sprijazniti se s svojo spolno pogojenostjo,
15. sprejeti drugačno partnerjevo spolnost, drugačno strukturo,
16. sprejeti odvisnost od tovariša,
17. sposobnost in pripravljenost sprejeti odgovornost zase in za partnerja,
18. sposobnost za pogovor in spoštovanje drugačnega mišljenja,
19. zagotovljena materialna osnova,
20. pripravljenost moža za vzgojo in skrbništvo otroka in ženino priznanje otrokove samostojne individualnosti.

b) Znaki nezrelosti za zakonsko skupnost:

1. nesamostojnost in odvisnost od staršev,
2. navezanost na »pajdaše«,
3. čustvena labilnost, razpoloženjskost, nepreračunljive čustvene reakcije,
4. nestvarne in panične reakcije pri razočaranjih in spodrslih, in
5. površno in zaletavo prijateljstvo,
6. samopotrditev na račun drugega, nestvarno poniževanje,

---

<sup>19</sup> SRR. Dec. c. Exc. Lefèbvre, Peorien., 31. I. 1976, Pr. N. 11455, t. 5.

7. enostransko teženje, da bi ga vsi razumeli,
8. vsevednost in nepoučljivost od partnerja,
9. nezmožnost čustvene izmenjave žalosti in veselja,
10. nezaupljiva zaprtost vase,
11. skrivanje raznih »tabujev« in »rezervatov« pred partnerjem,
12. slepa zaljubljenost, idolizacija,
13. priznanje samo določenih partnerjevih lastnosti, ne pa celotne osebe,
14. nepriznanje posebnosti določenega načina življenja, ki ga določa različnost spolov,
15. presojanje vseh dejanj in zadržanj le skozi prizmo moškosti ali ženskosti,
16. samovoljna neodvisnost kljub zaroki ali poroki,
17. odklanjanje soodgovornosti za partnerja in njegova dejanja,
18. molk nasproti partnerju in prekinitve pogovora, če se mišljenja razhajajo,
19. nestanovitnost v poklicu in brezskrbnost za materialno osnovo zakonca in družine,
20. odklanjanje vsake očetove odgovornosti za vzgojo in vzrejo otrok, češ da je to žensko področje, pri ženah pa zloraba otroka za igračo ali za osebno potrditev in obogatitev.

Pri nikomer ne bomo našli vseh pozitivnih ali vseh negativnih naštetih simptomov, ker je dozorevanje proces, ki vodi k zrelosti. Sodnik ima težko nalogo ugotoviti, ali je bil partner toliko zrel za najintimnejšo življenjsko skupnost, da je njegova odločitev pravno obvezna ali ne.

V posameznem primeru je težko reči, ali gre za neprištevno privolitev ali za nezmožnost izpolnjevanja zakonskih obveznosti, vendar je gotovo, da je zmožnost zakonske privolitve časovno pred zrelostjo za zakonsko življenje. Sodnik ni pristojen dajati diagnozo o psihičnih odklonih zaročencev. Njegova naloga je ocenjevati ravnanje in nagnenje posameznega človeka, ko sta sklenila zakonsko pogodbo, oziroma njegove psihične zmožnosti za skupno življenje v luči zahtev krščanskega zakona.

Zopet se mi zdi primerno pojasniti gornje trditve s primerom, tokrat iz domače sodne prakse. Cerkveno sodišče je zaradi zaročenčeve nezrelosti izreklo pozitivno sodbo v naslednjem primeru:

#### Primer iz domače sodne prakse

Terezija se je seznanila z Rafkom že pri šestnajstih letih in se poročila proti željam staršev že pred dvajsetim letom. Pod vplivom moža je odšla v mesto. Tožiteljica pravi: »Bila sem zaljubljena in sem ga vse ubogala. Tako je prišlo tudi do poroke. Na mojo željo sva se poročila tudi v cerkvi.



Njemu je bilo vseeno. On in njegova družina niso hodili v cerkev. Poročila sva se v mestu, in to brez vsakršnih predavanj o zakonu.«

Prepir je nastal že na poročni dan. On je od besa hotel vreči prstan vstran. Življenje po poroki opisuje tožiteljica takole: »Po poroki sva našla stanovanje v mestu, ker je bil on odločno proti, da bi živel pri svojih starših. Vendar sem bila v stanovanju v glavnem sama. On je dan za dnem po službi odhajal od doma pod pretvezo, da gre k svojim staršem. Vračal se je pozno ponoči, dogajalo se je tudi, da ga sploh ni bilo. Vse moje prošnje in jokanje, naj se spreobrne, niso pomagale. On je imel svoje neporočene prijatelje, s katerimi se je potepal in zganjal razne norčije. Jaz mu ni sem nič pomenila in največkrat sem mu bila tudi v napoto. Vsi moji poskusi, da bi se z njim pogovorila, so se končali s klofutami ali celo sadističnimi pretepi. Večkrat mi je tudi povedal, da me ne mara več videti v stanovanju, naj pobere svoje stvari in se odselim. Po vseh teh scenah sem ga morala še dneve in dneve prositi, naj se pobotava, ker je po cele tedne trdovratno molčal. Takoj po poroki sem si želela tudi otroke. Vendar me je prisilil v kontracepcijo.«

Nato sva odšla stanovat k njegovim staršem. Od takrat naprej pa ga je še redkeje videla. Če ga je opozorila, da ne dela prav, ji je odgovoril, naj odide in naj ga ne muči s svojimi problemi, ker on ne bo nikoli drugačen.

Tožiteljica nadaljuje: »Tako sem spoznala, da sem se poročila s popolnoma nezrelim človekom, ki je užival, da jaz trpim, ki se je z menoj poigraval, kakor se z igračo poigrava otrok... Vsiljeval mi je svojo voljo, če ni šlo drugače, pa s silo. Po dveh letih zakona sem odšla v službo v drug kraj. Zanj se je takrat začela svoboda v pravem smislu besede. Takoj so ga ljudje videli prav na vseh zabavah.«

Pred poroko se nista nikoli pogovarjala o zakonu. Po poroki pa se je povsem spremenil. Rekel ji je: Če rečem, da je to črno, pa je v resnici belo, je črno. K poroki je šel kot na prazno ceremonijo, ki nič ni spremenila v njegovem življenju. Po poroki je nadaljeval življenje, kakor ga je imel pred poroko. Že kmalu po poroki ji je dejal, da je ne mara več videti v stanovanju. Klofutal jo je že prve mesece skupnega življenja za prazen nič. Prve obletnice poroke ni hotel obhajati, čeprav sta bila dogovorjena, da gresta na morje. On je odšel s kolegi v gozd. Za drugo obletnico poroke sploh ni vedel.

Zaročenkina mati je pred poroko govorila s svojim prihodnjim zetom o poroki in mu rekla, da je to resna stvar, da je treba dobro premisliti, da je treba kaj potrpeti. On ni nato nič odgovoril, temveč se je smejal, ker sploh o teh stvareh ni nič mislil in se ni znal o njih pogovarjati. Nato pravi: »Iz razgovora z Rafkom in njegovimi starši sem takoj vedela, da iz zakona ne bo nič in da bo to nesreča.« Zaročenkina mati tudi pove, da so bile v zakonu

težave takoj od začetka, da je bil on z njo zelo grob, sploh se ni znal pogovoriti z njo, temveč jo je samo grobo napadal.

Terezijin brat pove, da je Rafko že drugič poročen, toda tudi sedaj ne živi z drugo ženo, pač pa vsak na svojem domu. Do cerkvenega zakona mu ni bilo nič, ker o cerkvenih stvareh sploh ni bil poučen; in če smo se kaj verskega pogovarjali, se je smejal.

Tožiteljica meni, da toženec ni imel namena skleniti pravi krščanski zakon in za dokaz navaja naslednje razloge:

1. O veri in krščanskem zakonu ni bil poučen. Nihče od domačih ni hodil v cerkev. O zakonu nisva imela nobenega pouka. Cerkvono se je poročil samo zaradi mene, njemu je bilo vseeno.

2. Že pred menoj je imel veliko deklet. Že prve dni po poroki je izostajal od doma do pozne noči. Drugi so mi povedali, da so ga videli z dekleti.

3. Že na dan poroke je hotel vreči vstran poročni prstan. Z menoj je bil zelo surov in me je pogosto pretepal, tako da sem se ga zelo bala.

4. Velikokrat je od mene zahteval, naj zginem od njega, češ da me ne mara več videti.

5. Ni maral otrok. Že od prvega dne je zahteval od mene kontracepcijo, čeprav sem si želela otroke.

6. Z vsem svojim dejanjem in ravnanjem (pretepanje, klatenje s fanti) je dokazal svojo nezrelost in nesposobnost za zakon, jaz pa sem bila mlada in neizkušena, ko sem ga vzela.

7. Prepričana sem, da me ni vzel iz ljubezni, sicer ne bi tako ravnal z menoj od prvega dne, ampak le zato, da bi pač imel ženo, s katero bi se zabaval, ko bi se mu zahotelo.

Zaradi tega sklepam, da ni poznal pravih zahtev krščanskega zakona, ki mora biti trajen, neločljiv, kjer mora vladati zvestoba in ljubezen in v katerem morajo biti tudi otroci.

Tožiteljica in toženec nista podpisala ženitovanjskega zapisnika. Priprava na cerkveni zakon je bila zalo pomanjkljiva.

### *Zaključek*

Formalni bistveni predmet zakonske pogodbe niso samo pravice do dejanj, ki so primerna za roditelje otrok, ampak tudi pravice, ki urejajo najintimnejšo življensko skupnost med možem in ženo, kar vključuje tudi edinost in nerazveznost. Pravice, ki se ozirajo na življensko skupnost, so prav tako bistven predmet zakonske pogodbe in jih ne smemo enačiti s skupnim bivanjem.

Psihična zrelost zaročencev ima isto veljavo kot spolna zmožnost, oboje bistveno vpliva na veljavnost zakonske pogodbe oziroma na izpolnjevanje zakonskih dolžnosti, ki izhajajo iz zakonske pogodbe.

Psihično nezrel človek ne more sprejeti dolžnosti, ki izhajajo iz zakonske pogodbe, zato po znanem pravnem načelu — *ad impossibile nemo tenetur* — ni sposoben skleniti veljavnega zakona.

Naloga cerkvenega sodišča je presoditi, ali je bil kdo sposoben skleniti veljavno zakonsko pogodbo oziroma ob sklenitvi zakonske pogodbe sprejete dolžnosti tudi uresničiti.

Psihična nezmožnost je danes najpogostejši vzrok neveljavnega zakona. Pogojena pa ni samo od bolezenskih strukturnih motenj zaročencev, mavreč še pogosteje od psihične nezrelosti. Zrelost za zakon je dolgotrajni proces na katerega vplivajo številni vzroki, ki jih moramo upoštevati, če hočemo verodostojno varovati in razlagati stvarjenjsko in evangelsko resničnost in pravičnost.

#### **Povzetek: Stanko Ojnik, Veljavnost zakona in nezrelost**

Formalni bistveni predmet zakonske pogodbe niso samo pravice do dejev, ki so primerni za roditelje otrok, ampak tudi pravice do skupnega življenja, ki vključujejo tudi enost in nerazvezanost in jih ne smemo enačiti z dejanskim skupnim bivanjem. Psihična nezrelost zaročencev je zelo pogostna in lahko bistveno vpliva na veljavnost zakonske pogodbe. Zakonskih dolžnosti ne more sprejeti nezrel človek, ker jih ne more izpolnjevati.

Kdor ne more izpolnjevati pravic in dolžnosti, ki se nanašajo na skupno življenje, ni sposoben za zakon. Zrelost za zakon je posledica dolgotrajnega procesa, na katerega vplivajo številni vzroki in je težko dokazljiva. Le skrbno raziskovanje in najrazličnejši indiciji nas lahko v določenem primeru pripeljejo do moralne gotovosti, ki jo mora imeti cerkveni sodnik pri izreku sodbe.

#### **Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Gültigkeit der Ehe und Unreife**

Formaler, wesentlicher Gegenstand des Ehevertrags sind nicht nur Rechte zu Akten, welche der Natur nach kindergebärend sein können; das sind auch die Rechte zum gemeinsamen Leben, einschliessend Einheit und Unauflöslichkeit, was nicht dasselbe ist wie faktisches Zusammenleben. Psychische Unreife ist sehr häufig; sie kann wesentlich auf die Gültigkeit des Ehevertrags einfließen. Unreifer Mensch kann die Ehepflichten nicht annehmen, weil er sie nicht erfüllen kann. Wer die Rechte und Pflichten des Zusammenlebens nicht erfüllen kann, ist eheunfähig. Die Reife zur Ehe findet nach einem langwährenden Prozess statt und ist nicht beweisbar; der Prozess selbst ist durch viele Ursachen bedingt. Nur sorgfältige Erörterung und verschiedenste Indizien können in einzelnen Fällen zur moralischen Gewissheit führen, welche der kirchliche Richter beim Rechtspruch haben muss.

#### **Résumé: Stanko Ojnik, La validité du mariage et immaturité psychologique**

L'objet formel et essentiel du mariage n'est pas seulement l'acte de procréation, mais encore la vie en commun, ce qui implique unité et indissolubilité du lien matrimonial. C'est donc plus que la simple cohabitation des conjoints. Or l'immaturité psycho-

logique des jeunes est un fait fréquent et elle peut grever de manière décisive la validité de leur contrat mutuel. En fait, celui qui n'a pas atteint à la maturité psychologique n'est pas capable d'assumer et de remplir les obligations provenant du lien matrimonial. Il n'est donc pas apte à contracter le mariage. La maturité requise pour le mariage est le résultat d'un long processus psychologique. Ce qui n'est pas facile à démontrer. Le juge ecclésiastique qui se prononce sur la validité du lien matrimonial doit se livrer à une minutieuse recherche examinant tous les indices dont il dispose, pour arriver, si possible, à la certitude morale requise.

## Ali vemo, kaj je naš svet?

Kdo danes ne ve za nesluten razvoj, ki ga je dosegla znanost. Svet, v katerem živimo, je postal ena sama hitrost in gibanje, ki jima človek komaj še more slediti. Daleč smo od srednjeveškega sveta, kjer je imelo vse svoje natančno določeno mesto,<sup>1</sup> danes človek zaradi teh sprememb ne zmore več jasno določiti svojega mesta pod soncem. Zaradi tega toliko nejasnosti, negotovosti, zato tudi vprašanje: ali vemo sploh, kaj smo, kaj je naša stvarnost? Predvsem pa je pomembno kako to spoznamo: prek razvidnosti, se za to odločamo ali pa je mogoče stvarnost rekonstruirati. Moderna znanost, predvsem fizika, vedno bolj jasno dokazuje, da je naše spoznanje odvisno od določenih pogojev, ki ga relativno strukturirajo.<sup>2</sup> To je sicer že staro spoznanje, saj je v filozofiji vedno veljalo načelo, da se naša spoznanja na nekaj nanašajo, torej so relativna, so v odnosu.<sup>3</sup> V odnosu pomeni, da se vsako naše spoznanje nanaša na nekaj prejšnjega, kar je podlaga (sedanjemu) spoznanju. Iz tega izvira znano filozofsko vprašanje, kaj je tisto, kar najprej spoznam, odkoder ne morem več spraševati (naprej). Prepričanje mislecev vseh časov je, da so nekateri temelji, ki sestavljajo osnovo, na kateri gradimo vsako spoznanje. Kaj je torej tisto prvo in tako ga določimo?

Za rešitev tega vprašanja je v filozofiji kakor v ostalih znanostih odločilna metoda. »Posamezne discipline ne utemeljemo po rezultatih, po resnici ampak po metodah, po poteh,<sup>5</sup> po katerih pride do teh resnic.<sup>6</sup> Vsaka znanost ima kakšno pot, po kateri prihaja do svojih spoznanj. Tudi filozofija in teologija. Glede tega, kako se loti znanost stvarnosti, kakšna so njena

---

<sup>1</sup> W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 100 sl.: prim. tudi C. F. von Weizsäcker: *Die Tragweite der Wissenschaft*; Stuttgart 1976, 110 sl.: Weizsäcker meni, da se je Cerkev v sporu z Galileijem zavedala te nevarnosti znanstvenega razvoja, zato je nastopila proti Galileiju, obenem pa tudi, ker se ji je ta razvoj izmaknil.

<sup>2</sup> C. F. von Weizsäcker: *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976, 110 sl.

<sup>3</sup> I. Santeler: *Relativismus v: Philosophisches Wörterbuch*, Herder 1967.

<sup>4</sup> Prim. A. Ušeničnik: *Izbrani spisi*, VII, 58 sl.

<sup>5</sup> Gr. *méthodos*: pot, po kateri nekaj dosežemo, raziskovalni način.

<sup>6</sup> M. Heidegger: *Holzwege*, 77.

izhodišča, so se posebno v novejšem času pokazali novi vidiki. Kljub temu, da tako imenovane pozitivne ali empirične znanosti, kot npr. fizika, kemija in biologija pristopajo k stvarnosti kolikostno in se v prvi vrsti ne sprašujejo po kakovosti tega, kar raziskujejo, pa vendarle dajejo neko podobo stvarnosti, ki je ni mogoče samo meriti, ampak tudi povedo, kaj je svet, človek in sploh vse, kar je dosegljivo človekovemu spoznanju in delovanju. To pa je temeljno modroslovsko vprašanje, kaj je sploh to, kar je. Svoje začetke ima to vprašanje že v 6. stl. pred Kr. pri jonskih filozofih, kakor omenja Aristotel v svoji *Metafiziki*.<sup>7</sup>

Tudi »moderni« znanstveniki so mnenja, da lahko znanstveno povemo nekaj o »bistvu sveta«; in čeprav je to »objektivno«, ne moremo reči, da v absolutnem smislu. Znanstveniki so danes vedno bolj prepričani, da o svetu lahko govorimo idealno, to pomeni, da se približujemo temu, kar je, ne da bi dokončno spoznali njegovo »pravo podobo«. <sup>8</sup> To je v nekem smislu Platonov ideal znanosti.<sup>9</sup>

Ti premiki znanstvenega ideala so očitni predvsem glede na sholastični ideal znanosti, ki je odločilen za naše razumevanje filozofije in teologije. Oglejmo si to podobo sholastične znanosti in jo primerjajmo z novodobnimi spoznanji na tem področju.

### *Sholastični ideal znanosti*

Značilnost sholastične znanosti je »objektivni sistem«. Njen ideal je teologija kot najvišja znanost.<sup>10</sup> »Tomažu pri tem ne gre za osebno vero, ampak za objektivno učno vsebino ‚sacre doctrine‘, ki jo vsebuje sveto pismo. Njeni principi so zajeti v poglavjih veroizpovedi.«<sup>11</sup> Tomaž jo imenuje znanost, kajti njena spoznanja so povezana med seboj po evidentnih principih in njen predmet je mogoče raziskovati z enotnega zornega kota.<sup>12</sup> Za naš namen zadostuje, če poudarimo odločilno lastnost te znanosti: »Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica omnes transcendit tam speculativas quam practicas.«<sup>13</sup> Teologija je torej najodličnejša znanost, presega vse ostale znanosti. Kakšen ideal znanosti ima Tomaž? Gledano z današnjega stališča, ko je pri znanstve-

<sup>7</sup> V prvi knjigi (A), 3 (983a, 24 sl.).

<sup>8</sup> Prim. H. Heinrichs: *Modell und Erfahrung*, München 1973, 21 sl. enako: Weizsäcker: *Weltbild*, 168 sl.; Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Stuttgart, 97 sl.

<sup>9</sup> V 7. knjigi svoje *Države*.

<sup>10</sup> *Summa Theologiae* 1/Prima pars/1, (quaestio), 2 in 3 (articuli).

<sup>11</sup> W. Kluxen: *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, v: *Grundprobleme der grossen Philosophen* I, 185.

<sup>12</sup> Isto tam, 186.

<sup>13</sup> ST 1, q. 1, a. 5.

ni metodi poudarek na subjektu, poudarja Tomaž predvsem objektivno stran univerzalnega znanstvenega sistema. Ta sistem je mogoče dojeti s pomočjo intuicije-razvidnosti prvih principov. Ti principi v teologiji zaradi nepopolnosti človeškega uma niso popolnoma dosegljivi. Kar pa človek ne zmore, dopolni Bog »s svojim božjim razodetjem.«<sup>14</sup> Bogu in svetnikom so te resnice jasne in njim se mora teologija »podrediti«, da pomagajo naši nezmožnosti v razvidnosti. Podobno delajo tudi druge znanosti, npr. optika si pri višji znanosti matematiki »sposodi« njene principe, da lahko utemlji samo sebe. Razodetje objektivno posreduje to »subalternacijo«. Preprosto lahko rečemo, da Bog nadomesti človeško nemoč v razvidnosti, seveda pa s tem človek ne more biti podoben »Bogu in svetim« pri spoznanju razodetih resnic. Spoznati more samo razodetje kot božje delovanje, ne pa samega načina.<sup>15</sup> Tomaž s tem ne trdi, da v teologiji ni mogoče razumeti ali da teologija shaja sploh brez razuma. Če bi bilo tako, bi učila prazne resnice.

Med vero in znanjem pa vidi Tomaž neko nasprotje. Že Anselm iz Canterburyja je poudaril »verni razum«; šele ta lahko išče resnico. Tomaž pa sploh meni, da je vera odločilna in šele v veri lahko človek pride do »gledanja Boga«, medtem ko se takšno početje v filozofiji ponesreči, ker mora razum obupati, preden pride »do konca.«<sup>17</sup>

Sistem Tomaževe znanosti je utemeljen torej v božji zmožnosti »gledanja«, medtem ko se človek temu približa samo v »moči vere«.

To je osnova sholastične znanosti. Šele na tej osnovi je mogoča nadaljna »klasifikacija« bitij, ki jo dosežemo prek filozofske metode, znane že pri Aristotelu: od posebnega k splošnemu. Pri tem je pomembno splošno spoznanje, prek katerega je mogoče vsa bitja urediti v sistem.<sup>18</sup>

Odločilni moment za utemeljitev znanstvene metode in njenih principov je tukaj razvidnost, ki tudi kasneje sestavlja temelj sholastične filozofije in teologije.<sup>19</sup> Ta kriterij pa je postal z razvojem novodobne misli, posebno z nastopom Kanta, vprašljiv in njegov sholastični sodobnik Hermes (in še nekateri drugi) je poskušal tudi v teologiji ubrati nove poti.<sup>20</sup>

Danes moramo razlikovati vero od znanosti ter dalje prav tako med teologijo, filozofijo in ostalimi znanostmi: V teologiji imamo opravka z vero, in sicer konkretnije »vero v našega Gospoda Jezusa Kristusa«, medtem ko gre v filozofiji (samo) za absolutni temelj, ki ga je mogoče doseči z razumom. S to razliko se pridružujemo Tomaževi razdelitvi vere in znanja, le da veri

<sup>14</sup> ST 1, q. 1, a. 1.

<sup>15</sup> ST 1, q. a. 7.

<sup>16</sup> Kluxen, isto tam, 187.

<sup>17</sup> Prim. Summa contra gentiles III, c. 25—50.

<sup>18</sup> Kluxen, isto tam, 190; pri Tomažu De veritate 1,1 in De ente et existentia 1.

<sup>19</sup> Prim. Ušeničnik VII, 53, 56; enako Janžekovič, Izbrani spisi I, 26; isti: Izbrani spisi V, 16—20.

<sup>20</sup> Prim. moj članek v: Bogoslovni vestnik 3/1979—38/. pos. 319 sl.

kot skupku objektivnih resnic ne moremo danes dati enakega statusa kot filozofiji ali kaki drugi znanosti, ki temelji izključno na človekovem umu. To posebnost teologije povdarja tudi eden najvidnejših teologov sedanjega časa, K. Rahner, kot meni Greiner: »V okviru konstrukcije *nadnaravnega eksistenciala* (podč. J. J.) prihaja Rahner na polju svoje transcendentalne teorije religiozne subjektivnosti k izjavi, značilni za njegov pristop: ‚Celota krščanskega verskega sporočila je podana v transcendentalni izkušnji (namreč: kot transcendentalni prviti izkušnji milosti)‘, ki predstavlja transcendentalnost človeka, ki je nadnaravno usmerjena v božjo neposrednost.«<sup>22</sup>

V Tomaževem smislu je vera kljub tej človekovi osebni naravnosti nekaj objektivnega. Takrat je namreč še vladalo splošno prepričanje: »quod omnes dicunt Deum«.<sup>23</sup> kakor Tomaž zaključuje svoje dokaze o Bogu. Vsi pravijo temu absolutnemu Bogu. To je bila osnova Tomaževega sistema, zato je lahko ta veljal za znanstvenega.

Danes pa imajo ravno zaradi tega »versko-subjektivnega« momenta celó mnogi teologi teologijo za znanost secundum quid.<sup>23</sup> Teologija je po njihovem mnenju znanosti šele na drugi stopnji: takrat, ko ji postavimo temelje. Ti pa so osebna naravnost k Bogu, to pa danes ni splošno priznana predpostavka, ampak osebno versko izhodišče. In ravno v tem se danes razlikujemo od Tomaževih sodobnikov, ki so temu absolutnemu »vsi pravili Bogu«.<sup>24</sup> Danes mu tako pravijo še samo tisti, ki vanj verujejo. Kdor torej teh izhodišč ne prizna, ta zavrača tudi teologijo kot znanost. Poleg tega pa je v znanosti tudi razvidnost postala problematična, saj so se že za Kanta začeli, kako bi na novo utemeljili znanost.

### *Kritika sholastike — osnova za sodobno znanstveno misel*

Temelje sodobne znanstvene misli moramo iskati na pragu novega veka. Gre za dilemo angleškega empirizma in francoskega racionalizma. Za pojasnitev vzemimo Bacona in Descartesa.

Znanost je na pragu novega veka napravila velike korake. To je čas N. Kopernika (1543: *De revolutionibus*), Galileija (umrl 1642), I. Newtona (1642—1727). Ob tem razcvetu znanosti so se pojavila tudi vprašanja, kaj je temelj znanstvenemu spoznanju in delovanju. Angleški empiristi odgovarjajo »z novo metodo znanosti«.<sup>25</sup> Njen začetnik in utemeljitelj je Francis

<sup>21</sup> Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1978, 599.

<sup>22</sup> ST I, q. 2, a. 3.

<sup>23</sup> Prim. Schupp: *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg 1974, enako K. Rahner, v: *Mysterium salutis II*, Einsiedeln 1967, 415.

<sup>24</sup> Summa I, q. 3.

<sup>25</sup> Losee: *Wissenschaftstheorie*, München 1977, 67.



Bacon iz Verulana (1561—1626) s svojo znanstveno piramido.<sup>26</sup> Njeni temelji so »poskusi in opazovanja narave«. Ko tako utrdimo določena dejstva v kakšni znanosti, je treba poiskati povezave oz. korelacije med njimi. Od manj splošnih prihajamo k vedno bolj splošnim povezavam. Če vztrajamo pri tem delu, pridemo do najbolj splošnih »principov narave«, do tako imenovanih form, kot pravi Bacon v *Novem Organum*.<sup>27</sup> To so najsplošnejši zakoni in sestavljajo višek znanstvenega spoznaja. To so osnove induktivne metode: od posameznega k splošnim principom.

Locke, Berkeley in Hume so dalje raziskovali predvsem vrednost in utemeljenost osnovnih izhodišč: »Edini vir naših spoznanj so čutne zaznave«, pravijo.<sup>28</sup> Spoznanje je utemeljeno na posameznem, ki ga zaznamo z našimi čuti. To induktivno metodo so utemeljili še J. Herschel, sin znamenitega astronoma, in Whewell.<sup>29</sup> Predlagata naslednjo podobo znanosti: najprej razporedimo dejstva in razložimo pojme Pomembno vlogo imajo ideje, ki jih z elementarnimi dejstvi povežemo v zakone in teorije. Iz tega dobimo znanstveno teorijo. Ta ideal je blizu Kantovemu, ki gradi na induktivni metodi empirizma in dedukciji racionalizma.<sup>31</sup>

Descartes je utemeljitelj racionalizma. V nasprotju z angleškimi empiristi Descartes izhaja iz prvih »razvidnih in jasnih resnic«. Meni, da je sicer podobno kot pri Baconu subjekt določitelj osnovnih spoznanj, vendar ta spoznanja ne izhajajo iz čutnih zaznav, ampak iz samega razuma, ki je sposoben dojeti najsplošnejše resnice.<sup>32</sup> Z lučjo uma je torej mogoče svet dojeti in ga spraviti v neko celoto in neki red. Tu imamo drugačen ideal znanosti. Podobno kot pri induktivni metodi tudi tukaj vse izhaja iz subjekta. Ta je tudi sam sebi kriterij svojih »splošnih, jasnih in določenih« spoznanj.<sup>33</sup> Uporablja razvidnost, po njej lahko jasno in natančno spoznava. Vendar v nasprotju z induktivno metodo Descartes tukaj operira z deduktivno. Te jasno razvidne resnice so neke vrste osnovni temelji. Prvi tak je: »Mislim, torej sem.« Iz tega izhajajo: ideja Boga,<sup>35</sup> zmožnost razlikovanja resničnega in lažnega<sup>36</sup> in razlika med materijo in duhom.<sup>37</sup> Iz tega lahko dalje izpeljemo

<sup>26</sup> V svojem delu *Novum Organum*, 1620.

<sup>27</sup> V 2. knjigi *Aphorismus XVII* (po Loseeju, 70).

<sup>28</sup> Losee, 102; prim. tudi Vorländer: *Zgodovina filozofije II*, Ljubljana 1970; dalje: G. Berkeley: *Filozofski spisi*, Ljubljana 1976, 18; Vorländer II, 178 dalje.

<sup>29</sup> Losee, 112 sl.

<sup>30</sup> Losee, 118.

<sup>31</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XVIII; Losee, 106.

<sup>32</sup> Prim: *Descartes Meditacije*, Ljubljana 1973; uvod (Mirko Hribar), 25; dalje 46; enako Losee, 73; Vorländer II, 96.

<sup>33</sup> Prim. Vorländer II, 96.

<sup>34</sup> *Meditacije*, str. 58, 59, 64 (*Druga meditacija*, 2, 3, 16).

<sup>35</sup> *Tretja meditacija* predvsem 14, 16, 17 (72—73).

<sup>36</sup> *Četrta meditacija*, 16 (91—92).

<sup>37</sup> *Šesta meditacija*, 19 dalje do 23 (114 sl.).

vse ostale resnice. Takó Descartesova znanost ne temelji na izkustvu kot pri angleških empiristih ampak na razvidnosti duha, ne glede na naše izkustvo, na naše čute.<sup>38</sup> Že Descartes pa je spoznal, da ni mogoče vseh principov kar po razvidnosti dojeti in izpeljati vse ostalo iz njih. Posebno pri svojih matematično-fizikalnih raziskavah je dognal, da je potrebno kljub temu usklajevanju dogodkov v naravi s splošnimi zakoni računati tudi z opazovanjem, z eksperimenti.<sup>39</sup> Seveda pa to ni osnova za tvorbo splošnih zakonov.

Kot njegovi predniki je tudi Kant izhajal iz subjekta. Še bolj jasno je pokazal, da je subjekt temelj spoznanja.<sup>40</sup> Kantovo raziskovanje pa je vodilo vprašanje, kako je mogoče vse, kar je, urediti v zaključeno sistematsko enoto. Oboje je za to potrebno: izkušnja in človekov razum. Vendar izkušnja sama na sebi ne pomeni nič, pač pa ima pomen samo kot subjektova izkušnja. Izkušnja in razum pa sestavljata »svet« naših spoznanj in ga oblikujeta v sistem. Da je sistem popoln, je Kant uporabil ideje: jaz, svet, Bog (absolutno), le takó si lahko svet mislimo kot celoto.

Kantov ideal znanosti je urejen sistem, za katerega sta pomembna izkušnja posamičnega (čutna zaznava) in kategorije našega razuma, ki so evidentne oziroma že vnaprej dane (apriori).

Pri Kantu se je v vsej jasnosti pokazala dvojnost našega pristopa v svetu. Ta sicer obvladuje celotno filozofsko tradicijo in vedno znova išče Arhimedovo točko, na kateri bi celotna stavba stala v svoji enovitosti. Vendar Kant kljub vsemu svojemu prizadevanju ni uspel spraviti vsega v eno. Osnovno vprašanje, kaj spoznamo in česa ne, je spremljalo njegovo misel od začetnih spisov do poznega opusa.<sup>41</sup>

Ta dvojnost spoznanja je nastopila s prevelikim poudarjanjem subjekta kot spoznavnega temelja. Svoboda in zmožnost logičnega urejevanja sta izvor dvojnosti spoznanja. Po eni strani ugotavljamo, da je subjekt zaradi svoje svobode neomejen, po drugi pa se mora pri spoznavanju stvarnosti omejiti na določen sistem. Pri tem urejanju subjekt nikoli ne more vse stvarnosti urediti v enovit sistem, pač pa naleti na meje, ki jih ne more prekoračiti. Lahko določi stvari v določenem okviru, če pa hoče ta okvir preskočiti, potrebuje nov okvir, ki je zopet omejen. Kant zaključuje, da naše spoznanje lahko uredimo v mejah čistega razuma. Posamezne zaznave združimo s svojimi pojmi v sintetični sistem. Ta pa še ni vse, kajti o lastnem jazu, o svetu, o Bogu oziroma o absolutnem ne moremo napraviti take miselne celote. Tako npr. lahko povemo o sebi, kakšni smo, lahko določimo svoje zmožnosti, vendar ne moremo povedati o sebi, kaj sploh smo. To je

<sup>38</sup> W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 102.

<sup>39</sup> Losee, 77.

<sup>40</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft* XVI.

<sup>41</sup> *Windelband (Heimsoeth): Povijest filozofije II*, Rijeka 1978, 122, tudi C. F. v. Weizsäcker: *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1976, 106 sl.

nemogoče že zaradi tega, ker smo spoznavajoči in obenem predmet svojega spoznanja. Povsod smo omenjeni: tudi sveta, kot objekta naših spoznanj ne moremo dojeti v celoti, sicer bi morali prek meje naših čutnih zaznav, da bi lahko spoznali svet kot celoto. Isto velja za absolutni temelj.<sup>43</sup>

Na podlagi teh razmišljanj Kant zaključuje, da sveta našega spoznanja ni mogoče doseči po induktivni poti; torej na podlagi zbiranja čutnih zaznav, niti ne intuitivno (Descartes) in iz tega napraviti celoten sistem, iz katerega potem izpeljemo vsako posamično spoznanje.

### *Spoznanje v sodobni znanosti*

Že Kant je poudaril pomembnost človekove svobode odločanja pri spoznavanju. Šele s svojim odločanjem oziroma delovanjem lahko svet uredimo kot svet našega delovanja. Svet pomeni subjekt, objekt in celoto, to je »absolutno enotnost pogojev, vseh predmetov našega mišljenja.«<sup>44</sup> Podobno meni tudi Fichte, da je človek svoboden ravno v tem, ko se odloča za svet, za to, kar je dano.<sup>45</sup> Njegov sodobnik Georg Hermes je to teorijo uveljavil tudi v teologiji.<sup>46</sup> Za stvarnost se odločamo, je njegova maksima, ki jo je prevzel predvsem po Fichteju. Jaz, svet in absolutno lahko dojamemo ravno na podlagi odločitve.

Ta moment vsakega spoznanja poudarjajo vedno bolj tudi sodobni znanstveniki. Naše spoznanje je vezano na odločitev, na izbiro. Pri tem je pomembno izhodišče.<sup>47</sup> Naš horizont se izoblikuje glede na izhodišče. To je bistveno spoznanje sodobne znanosti. Philberth je mnenja, »da glede izbire fundamentov obstoja množičnost različnih možnih sistemov. Različni sistemi pa v svoji široko raznoliki moči in svojskosti nikakor niso ‚vsi enakovredni‘ kakor bi površna formulacija relativnostnega principa kazala na prvi pogled. Vendar pa je vsaka izbira fundamenta principialno enako mogoča in takó je vsak sistem kot opazovalni sistem mogoče izbirati kot merilni sistem, ki je s tem (ravno zaradi tako opravljene izbire in odločitve) vsem ostalim sistemom nadrejen. Vsak sistem je torej drugim sistemom enakovreden in kot takega ga lahko izberemo za edini nadrejeni opazovalni sistem.«<sup>48</sup> To pravzaprav paradokсно spoznanje vedno bolj potrjujejo izsledki moderne fizike.

<sup>42</sup> B. Philberth: *Der Dreieine*, Stein am Rhein 1976; 81 sl.

<sup>43</sup> Prim. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 392 sl. in B 826 sl.

<sup>44</sup> Isto tam B 392.

<sup>45</sup> J. G. Fichte: *Von der Bestimmung des Menschen II* (Fichte-Ausgabe), 255; prim. tudi Jergius, H.: *Theorie des Gewissens in: Grundprobleme der grossen Philosophen; Philosophie der Neuzeit*, 75 sl.

<sup>46</sup> Hermens: *Philosophische Einleitung* 1831, 186 sl.

<sup>47</sup> Prim.: Philberth, 57 sl.; pa tudi Heisenberg: *Del in celota*, Celje 1977, 104.

<sup>48</sup> Philbert, 60/61.

Kvantna teorija je pokazala, da najmanjše delce atoma lahko z eksperimenti dojamemo kot valovanje oziroma kot delce. V obeh primerih se tem delcem približamo in jih določimo, vendar sta obe določitvi »pravilni«. Raznolikost se pokaže zaradi različnega pristopa k stvari. S tem pa ne nastajajo samo različne kategorije oziroma skupine objektov sveta oziroma našega spoznanja, ampak tudi različni odnosi ali, kot meni Heisenberg, »različne skupine povezav.«<sup>49</sup> To gledanje je za ustaljeno »substancialno«<sup>50</sup> pojmovanje sveta nekaj povsem novega. Sicer že Aristotel in Tomaž nista mislila, kar si včasih radi predstavljamo, da je naša stvarnost preprosto razdeljena na različne predale (kategorije), ki sestavljajo skupaj z nami, ki jih mislimo, celotno zgradbo sveta, utemeljeno v (nekem) absolutnem. Kljub temu pa je objektivni sistem, kot se je uveljavil predvsem od Tomaža sèm, veljal v določenih krogih sholastike kot jasno spoznana in utemeljena podoba sveta. Gledano s stališča jezikovne filozofije ali moderne znanosti, pa je vprašanje, ali smo s tem povedali oz. spoznali svet kot tak. Jezik je vsekakor v zahodnoevropski filozofiji izgubil to moč že od Platona sèm.<sup>50</sup> Čeprav je bil namreč zmožen delati velike sisteme, vendar pa ni mogel združiti raztrganosti sveta, ni bil več zmožen vzpostaviti razmerja med svetlobo in temo, resnico in zmoto. Isto velja za znanost (predvsem seveda filozofijo). Nič več ni bila zmožna diferencirati svoj sistem tako, da bi ohranila temelj v stvarnosti, zato je moral Heidegger vprašati po temelju bitja, po biti.<sup>51</sup>

Po Philberthovem mnenju je celo teologija zanemarila to diferenciranost. Enako nekatere druge »duhovne znanosti«. »Zaprta«<sup>52</sup> se je in iz te zaprtosti sistema jo je osvobodila šele novodobna znanost in predvsem fizika.

Zasluga novodobne znanosti je v spoznanju svoje »omejenosti«. Večina spoznanjskih sistemov, bodisi teoloških, bodisi njihova kritika oz. reakcija (francoski enciklopedisti in pozitivisti različnih branž), se je »utaborila«<sup>52</sup> v gotov sistem. Menili so, da lahko vse razložijo. Fizika pa naj bi človeka postavila zopet na pravo mesto, kjer je stalno očitna njegova omejenost. To pomeni, da človeku ni dano, da bi »zajel«<sup>52</sup> celotno stvarnost. Philberth pa meni, da v tem obstojajo razlike.

»Višje«<sup>52</sup> in »nižje«<sup>52</sup> znanosti se razlikujejo po tem, da imajo »višje«<sup>52</sup> znanosti tudi široke meje. Verjetno Philberth meni, da čim bolj splošna je znanost, tem širša so tudi njena spoznanja. Tako dosežejo seveda širši horizont stvarnosti. Izhodišča posameznih znanosti lahko primerjamo hoji na goro. Čim bolj se dvignemo, tem bolj se širi naše obzorje. Končno pa ostane tudi naše gledanje z vrha omejeno z našim izhodiščem; tako je z vsakim

<sup>49</sup> W. Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1978, 95.

<sup>50</sup> F. Mayr: *Prolegomena zur Philosophie und Theologie der Sprache*, in: *Gott in der Welt*, Festgabe für K. Rahner, 44.

<sup>51</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 1.

<sup>52</sup> Philberth, 38.

človeškim spoznanjem: določeno je s pogoji, iz katerih stopamo k stvarjem. S tem pa se približamo Kantovim pozicijam, da je naše znanje pogojeno glede na različna izhodišča. V tem se strinjata filozofija in moderna znanost. Pogoji, pod katerimi stopamo k stvari, modificirajo spoznanja, to potrjujejo eksperimenti kvantne teorije.<sup>53</sup>

Glavni zaključek tega pa je, da se naše spoznanje ne spreminja samo oblikovno, ampak celostno. Pri tem seveda nikoli ne izgubimo iz obzorja glavnih temeljev, vendar se nam kažejo vsakokrat drugače in smo si edini verjetno morda le v tem, da so.

Zaradi tega pa hočemo v znanosti ohraniti »splošne povezave«: »V znanosti je vedno tako, kot je dejal že Niels:<sup>54</sup> radi bomo izrekli soglasje z zahtevami pragmatikov<sup>55</sup> in pozitivistov<sup>56</sup> po skrbnosti in natančnosti v posameznostih, in po skrajni jasnosti v jeziku. Njihove prepovedi pa bomo morali kršiti; če se namreč ne bo več smelo govoriti in premišljati o velikih povezavah, se bo izgubil tudi kompas, po katerem se moramo ravnati.«<sup>57</sup>

Gotov naj bi bil torej tisti temelj, po katerem je spraševal že Aristotel. Danes pri tem poudarjamo, da lahko do tega temelja pridemo *edinole prek lastnega jaza*, prek subjektivnega izhodišča. »Zavest se mi kaže predvsem kot moja, kot jaz. Zavest pa ni prazna. Napolnjuje jo vse, česar se zavedam, za kar na tak ali drugačen način vem. Toda vedno sem jaz tisti, ki daje vsemu, kar se dogaja in utegne dogajati, brezmejno prizorišče in sredstva, da se na tem prizorišču utelesi. Jaz sam sem obenem filmski trak, platno in edini gledalec, ki opazuje, kaj se dogaja na tem planetu.« Takó Janžekovič v osnovah spoznavoslovja.<sup>58</sup> Torej se ta gotovost, ta povezava dogaja v meni. To ne pomeni, kot je verjetno menil Kant, da so jaz, svet in apsolutni temelj-Bog, samo nujne ideje, o katerih pravzaprav ne vemo nič. Kaže torej, da sodobni znanstveniki tukaj gredo korak dalje, ko vendarle zagovarjajo, da o teh absolutnih povezavah lahko govorimo. Če o njih lahko govorimo, potem so v smislu Wittgensteina tudi smiselne ali v Kantovem smislu: potem tudi so.<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> C. F. von Weizsäcker: *Zum Weltbild...*, 104 sl.

<sup>54</sup> H. D. Niels Bohr (1885 v Köbenhavnu in umrl 1962 prav tam), danski fizik, ki velja za očeta sodobne fizike.

<sup>55</sup> Pragmatiki so znanstveniki, ki poudarjajo pomen prakse pri presoji človekovega položaja in njegove miselne sinteze (npr. K. Marx, pa tudi antropologi Gehler, Plessner, Scheler).

<sup>56</sup> Pozitivist (dunajska šola) iz njih izhaja Wittgenstein, poudarjajo vrednost tega, kar človek lahko pove iz svoje izkušnje; prim. Logično filozofski traktat L. Wittgensteina, 6. 45—7.

<sup>57</sup> W. Heisenberg: *Del in celota*, Celje 1977, 237.

<sup>58</sup> *Razprave (Izbrani spisi V)* Celje 1978, 95.

<sup>59</sup> Prim. zg. n. d. L. Wittgensteina, 7.

### *Kaj torej sledi iz relativnostnega mišljenja?*

Če ostanemo pri podobi gore, potem moramo reči, da naše spoznanje ostane vedno pot in da nikoli dokončno ne dosežemo absolutnega temelja. Četudi smo na vrhu gore, ne moremo izločiti svojega lastnega izhodišča, to pa pomeni, da smo glede na svojega sogovornika pogojeni z lastnim stališčem. S sogovornikom imava skupno to, da imava vsak svoje izhodišče. To naju obenem povezuje, pa tudi loči.

Iz tega sledi, da so ostro postavljene meje med tem, kaj je subjektivno in kaj je objektivno, močno zabrisane. Heisenberg meni: »Zato se mi zdi kot osvoboditev našega mišljenja, da smo se iz razvoja fizike v zadnjih desetletjih naučili, kako problematična sta pojma ‚objektivno‘ in ‚subjektivno‘. Saj to se je začelo že z relativnostno teorijo.«<sup>60</sup>

Vse objektivno: svet, tradicija, zgodovina, moji sogovorniki, da imenujemo samo nekaj primerov »objektivnega«, stoje nasproti temu, kar je »subjektivno«: moj svet, ustaljene navade, pa sploh temeljna zmožnost razuma, volje, čustev, moje presojanje in sploh vsega, s čimer obvladam »objektivno«. Vendar, ker iz tega »objektivnega« izhajam in sem njegov del, pa tudi ker ima »subjektivno« vpliv na nastanek objektivnega, se zdi, da je tu dialektično prepletanje, ki ga ni mogoče kar zavreči s tem, da razdelimo natančno subjektivno od objektivnega. Tudi nismo veliko pridobili, če tako razdelitev odrinemo na psihološko področje s trditvijo, da je filozofsko jasno, kaj je subjektivno in kaj objektivno, medtem ko je taka razdelitev samo nekaj zunanjega in ne temeljno filozofskega.

Morda lahko zaključno rečemo, da je danes glede na znanstveni razvoj gotovo, da moramo to prepletenost kot osnovno kategorijo našega obvladovanja stvarnosti upoštevati. Dalje sledi, da subjektivno izhodišče modificira to prepletenost v določenem smislu. To pomeni, da je vsak pristop k stvarnosti nujno subjektiven, to pa ne predstavlja nobenega relativizma, ampak poudarja nepopolnost našega spoznanja. To pa je tudi kritika vsakega subjektivizma, kajti s tem smo prisiljeni priznati transcendentno stališče, da ima tudi drugi iste karte in lahko le skupaj igrava. Šele ob priznanju tega popolnega mozaika obvladamo stvarnost. To je pa kritika vsakega dogmatizma ali absolutizma kot zanikanje te prepletenosti in dinamičnosti naše stvarnosti.

#### **Povzetek: Janez Juhant, Ali vemo, kaj je naš svet?**

Razvoj znanosti in filozofije zadnjih dvesto let kaže premike v pojmovanju spoznanja. Pri Tomažu je veljala teologija kot najvišja znanost, ker je vsebovala sistem najvišjih resnic. Moderna znanost, predvsem fizika, ugotavlja, da je spoznanje pogojeno z izhodiščem in tako relativno.

<sup>60</sup> W. Heisenberg: Del in celota, 103.

S tem je zabrisana ostra meja med »subjektivnim« in »objektivnim«. Spoznanje sveta (vsega, kar je) je mogoče le ob nujni predpostavki subjektivnega izhodišča. Naše spoznanje je tako omejeno, obenem pa tudi odprto. S sogovornikom naju družijo skupno izhodišče, ki pa naju obenem loči. Spoznanje je torej mogoče in obenem nujno pod določenimi pogoji. To pa je stališče, ki je zelo blizu teoriji relativnosti. Sedanji znanstveni trenutek pa zahteva od vseh znanosti, da iščejo skupni jezik, ki mora reflektirati ravno ta izhodna stališča.

**Zusammenfassung: Janez Juhant, Wissen wir, was »unsere Welt« ist?**

Der Wissenschaftsbegriff hat eine Entwicklung durchgemacht. Es ist eine Verschiebung dieses Begriffes von einem »objektiven System« zu einem Relativitätsdenken zu verzeichnen. Es ist notwendig die subjektiven Grundbedingungen im Sinne Kants anzuerkennen. Jedoch hat gerade die moderne Physik daraufhingewiesen, daß diese Bedingungen die »allumfassenden Verbindungen« unserer Erkenntnisse miteinschließen und damit der Standpunkt eines Subjektivismus überwunden wird. Im Sinne moderner Wissenschaft ist es notwendig diese Zusammenhänge anzuerkennen, obwohl sie die subjektive Ausgangsposition nicht aufzu ergeben vermögen. Zugleich bedeutet gerade die Relativitätsposition des gegenwärtigen wissenschaftlichen Denkens eine Möglichkeit, die Offenheit des menschlichen Erkennens durchzuhalten. Das sei die Aufgabe des Zusammenwirkens der verschiedenen Wissenschaften.

**Résumé: Janez Juhant, Savons-nous ce que c'est que »notre univers«?**

L'évolution de la science et de la philosophie des deux derniers siècles révèle le chemin parcouru dans la conception de la connaissance. Pour Thomas d'Aquin la théologie était la science suprême, puisqu'elle englobe le système des plus hautes vérités. Par contre, la science moderne, surtout la physique, est relative, dépendant du point de départ.

Ainsi s'efface la frontière entre »le subjectif« et »l'objectif«. La connaissance de l'univers n'est possible que moyennant la présupposition du point de départ subjectif. Notre connaissance s'avère ainsi limitée, en même temps qu'elle se sait ouverte. Ce point de départ commun nous unit en même temps qu'il nous sépare d'avec l'interlocuteur. Voilà une conception qui est assez proche de la théorie de la relativité. Le moment actuel des sciences exige un langage commun, qui doit refléter précisément ces points de départ.

### Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci

Izid knjige »Mit sanfter Zähigkeit«, ki je izšla ob 25-letnici, kar je umrl p. Pius Parsch, in o kateri je Bogoslovni vestnik objavil poročilo v letošnji tretji številki, nas je opozoril, da tudi pri nas letos lahko obhajamo pomemben jubilej. Leta 1930 je tedanji mariborski spiritual Anton Karo v 7. letniku glasila duhovnikov tretjerednikov Duhovni vestnik<sup>1</sup> v svojem prvem članku o liturgični obnovi zapisal: »Minulo leto 1929 bi mogli označiti za začetek liturgičnega gibanja med Slovenci«. Tudi ljubljanski spiritual Ciril Potočnik, ki je 1936 v Bogoslovnem vestniku poročal o liturgiji in liturgičnem gibanju,<sup>2</sup> je za stanje v Sloveniji čutil potrebno poudariti prav letnico 1929, ko je list Križ izdal »posebno liturgično številko z lepimi prispevki« (str. 25). Potočnikov naslednik v liturgični stroki na naši fakulteti Janez Oražem je v dokumentiranem pregledu o razvoju liturgičnega gibanja pri nas<sup>3</sup> dobo od 1920—1939 sicer razdelil tako, da leto 1929 ne izstopa kot kakšna ločnica, vendar omenjena liturgična številka Križa tudi njemu »pomeni višek liturgičnih zahtev, obenem pa tudi veličastno oporoko, ki še danes ni izpolnjena« (str. 368). V pregledu člankov po različnih slovenskih revijah je J. Oražem opazil, da se je prav od tega leta dalje o liturgiji pri nas pisalo vedno več. V poglavju o liturgičnih pripomočkih (str. 374) je za isto leto 1929 ugotovil, da sta tedaj izšla prva dva res liturgična molitvenika: Marijana Doklerja Sveta maša in p. Alfonza Klemenčiča Molitve. Lahko pa dodamo, da je prav tedaj izšel pomemben, nekako slavnosten prispevek liturgičnemu gibanju v zborniku ob 70-letnici mariborskega Slomškovega bogoslovja,<sup>4</sup> kjer je na str. 161—171 spiritual Karo prispeval članek Liturgično gibanje.

<sup>1</sup> 7 (1930) št. 2, str. 23.

<sup>2</sup> 16 (1936), 1—26 in 29—109.

<sup>3</sup> Liturgično gibanje — mladinsko gibanje: Čas 34 (1939/40), 363—378.

<sup>4</sup> Spomenica ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru. Maribor 1929.



Za utemeljitev pravice do jubileja naj to zadošča, v tem pregledu pa želim ponovno oživiti nekatere besede in dejstva, napisana pred petdesetimi leti, ker morejo biti tudi nam spodbuda za pokoncilsko liturgično prenavo. Ne mislim pa opisati celotni razvoj tega gibanja v preteklih letih, ker je to vsaj do 1966 že opravil Janez Oražem,<sup>5</sup> pokoncilsko prenovitveno delo pa bo enkrat zahtevalo poseben prikaz in oceno.

## I

Tistim, ki časov pred 50 leti niso doživeli ali se jih vsaj ne moremo spominjati, bi rad približal tedanje razpoloženje in miselnost z nekaterimi odstavki iz že omenjenih spisov. Tudi glede naše liturgične preteklosti se namreč lahko ravnamo po znanstvenem načelu, da je treba prodreti do virov samih, če hočemo spoznati zgodovinsko resnico. To je zlasti potrebno danes, ko se je liturgično življenje v primeri s tedanjim tako močno spremenilo. Ker bodo navedeni odlomki še po tolikih letih v čast tistim, ki so jih tedaj napisali (ali upali napisati), se jim bomo s tem tudi zahvalili za njihovo delo in za njihov pogum, da so že takrat znali pravilno gledati v prihodnost, ki jo zdaj živimo.

Revija Križ, za katero ni stala nobena organizacija ali stranka, je v letu 1929 izhajala drugo leto. Tedaj jo je urejal profesor škofovih zavodov v Šentvidu nad Ljubljano duhovnik — slavist Jakob Šolar,<sup>6</sup> že prejšnje leto pa je prvi urednik Edi Kocbek pritegnil k sodelovanju tiste mlade duhovnike, ki so postali pomembni tudi kot liturgični pisci: Marijan Dokler, Jože Pogačnik, Jakob Šolar, Roman Tominec, Tone Trstenjak in Vital Vodušek (razen Šolarja rojeni vsi v prvih letih našega stoletja in razen Šolarja in Voduška ob letošnjem jubileju tudi še vsi živi).

V drugi polovici prvega letnika Križa je 1928 Dr. M. D[okler] v članku Življenje s Cerkvijo (str. 118—122) zelo močno poudaril, da mu gre za

<sup>5</sup> Prim. v op. 3 nav. članek in njegovo nadaljevanje: Četrto stoletje liturgične setve na Slovenskem 1941—1966: BV 26 (1966), 125—129.

<sup>6</sup> Šolarjeva biografija v SBL III, 662—665, ki jo je napisal slavist dr. Jože Toporišič, seveda ne omenja njegovega versko usmerjevalnega dela, kamor bi lahko uvrstili njegovo sodelovanje in urejanje Križa. — Kdor bi se hotel podrobneje seznaniti z družbeno, kulturno in politično usmeritvijo te revije, ki je izhajala samo nekaj nad dve leti (1928—1930); in njene predhodnice Križ na gori (1924—1927), in njenih piscev in bralcev, bi moral preučiti razpravo slavista Marka Dvořaka: Poiskus orisa križarskega gibanja, Nova pot 21 (1969), 146—191, 242—278, 395—402. Avtor sicer ugotavlja (na str. 174), da je eno področje izmed dveh, »kamor obračajo svoje energije«, liturgično gibanje, vendar ga je iz svoje razprave izločil: »Liturgično gibanje ni v neposredni zvezi z našo nalogo, zato se pri njem ne bomo podrobneje ustavljali. Opozoriti moramo samo na dejstvo, da so hotenja mladih v tej smeri dosegla na zadnjem vatikanskem koncilu popolno priznanje, saj jih je le-ta v celoti sprejel. In tako je po štiridesetih letih tudi v Cerkvi zmagala ideja križarstva, čeprav se je ob času, ki ga obravnavamo, zdela marsikomu preveč liberalna, če že ne naravnost heretična«.

življenje s Cerkvijo v liturgiji, liturgija pa je po Guardiniju »nastajanje, rast, zorenje v Bogu«. »Prebujenju Cerkve v naših dneh naj sledi tudi prebujenje življenja s Cerkvijo, prebujenje liturgičnega življenja« (str. 121). V opombi na str. 122 pa prizadeto vzklikne: »Zato nam je tako potrebno dobro religiozno in liturgično slovstvo. Naš izobraženec še niti danes nima popolnega liturgičnega molitvenika v narodnem jeziku . . . In Slovenci imamo celo svoj liturgični jezik!«

Ob sklepu tega letnika pa je »Nemo« (urednik Kocbek?) zapisal, da v liturgičnem življenju gledamo »ne verski esteticizem, ampak od Duha božjega sprejeto skupnost vernikov s Kristusom . . . Povsem jasno je vsem, da z versko obnovo in rastjo Cerkve v našem času mora nanovo vzcveteti liturgična skupnost vernikov« (str. 183).

V skladu s tem programom je skupina okrog revije pripravila in založila prvo liturgično knjižico s prevodom in razlago stalnih mašnih molitev »ordinarium missae«, ki je bila na ovitku revije napovedana že ob koncu 1928. Knjižico »Sveta maša« je pripravil dr. Marijan Dokler v letu po svoji novi maši »za slovensko liturgično gibanje, ki se začinja med nami«, kakor so oznanili v letniku 1929 na ovitku majske/junijske številke. Prireditelj pa v knjižici pove, da je prirejena »za skupno božjo službo, pri kateri verniki recitirajo mašne molitve (missa recitata)« in je prevod zato na nekaterih mestih izboljšán, način recitiranja pa je prevzel po P. J. Krampu Missa.<sup>7</sup>

V letu 1929 so v Križu razen posebne liturgične številke, ki si jo bomo še ogledali, objavljali odlomke iz Guardinijeve knjige Sveta znamenja. V številki o Katoliški akciji je Edvard Kocbek v članku Duh ali črka zapisal, da je treba »spoznanja liturgičnega gibanja čim prej uporabiti« (str. 103) in da je prva župnikova naloga, »da župljanom še bolj približa Evharistijo« (prav tam). Jakob Šolar je med problemi naše vernosti ugotavljal, »da ljudje, ki nimajo več živega čuta za individualno občevanje z Bogom (molitev), ne morejo imeti smisla za občestveno občevanje, ki nam je katoličanom konkretizirano v liturgiji, v službi božji« (str. 21). V istem duhu je Franc Terseglav v debati o katoliški akciji zapisal: »Katoliška akcija je sveta funkcija, uvajanje k bogočeščenju in bogoslužju, je sama bogoslužje; katoliška akcija je zveličavno in spravno delovanje, spreminja naše življenje v daritev, zahvalnico in posvečenje Bogu, nas na zemlji preobraža v lik božji in ozarja v odrešilnem delu svet okoli nas; katoliška akcija je doraščanje in dopolnjevanje Kristusa v Cerkvi in vseh njenih udih — zato se ne sme mešati z nesvetim, se ne sme tudi v najboljši nameri spraviti v nevarnost, da se oskrni s čimerkoli, kar je izven oblasti svetega; zato se katoliška

---

<sup>7</sup> Zelo bi bilo potrebno podrobno raziskati, kako so prevajali stalne mašne tekste v molitvenikih od Trubarja do danes, vendar je za to potrebna vrsta podrobnih primerjalnih študij; za začetek pa nam manjka celo še bibliografija molitvenikov!

akcija kot laiško svečeniško opravilo ne posluhuje niti političnih metod niti so ji postavljeni politični cilji, dasi obstaja seveda med svetim in političnim ravno tako neki odnos, kakor obstaja med političnim in dobrim, med politikom in etiko« (str. 70).

Liturgiji posvečena številka Križa<sup>8</sup> je objavila uvodno razpravo dr. Jožeta Pogačnika Liturgična molitev, »Pismo o daritvi svete maše« p. dr. Romana Tomınca Magnum mysterium, seznam izbranega liturgičnega slovstva (Kramp, Guardini, Bopp, Parsch in drugi) in Jakoba Šolarja Liturgično gibanje v praksi.

J. Pogačnik je kratko omenil dotedanji razvoj liturgičnega gibanja v drugih deželah, za Slovence pa pravi, da je pri nas to gibanje »še vedno v prvem popju« (str. 114). Daljše odstavke je posvetil razlagi smisla liturgične molitve, za razumevanje liturgije pa je povedal nekaj o liturgičnih rečeh, besedah in dejanjih. Izrazil je živo potrebo po liturgičnem slovstvu, predvsem pa po prevodih liturgičnih knjig: »Zlasti inteligenci je treba dovolj krepke religiozne hrane, te pa mu more dati predvsem liturgija. Zato nam je prevod rimskega misala tako krvavo potreben« (str. 122).

Še danes so pretresljive besede J. Šolarja, ki je v svojem prispevku poudaril, da nam je nujno potreben prevod misala. Omenil je, da sta sicer to leto izšli dve knjižici, ki sta del misala: Doklerjeva Sveta maša in v samozaložbi Voduškov prevod stalnih mašnih molitev in postnih nedeljskih maš »Postne svete maše« (brez cvetne nedelje in velikega tedna), vendar je »pot do celotnega misala še dolga« (str. 130). Kljub težavam »pa je tudi res in gotovo, da smo današnji zahtevi in želji po misalu dolžni odpomoči za vsako ceno, ker sicer nas zadene očitek, da je ljudstvo prosilo kruha, a ga mu nismo dali. Zato je nesmiselno in praktično nemodro radi kakih jezikovnih malenkosti zavlačevati življenjsko pomembno knjigo« (str. 131), Založniške težave pri tej trgovsko »nemogoči knjigi« naj bi rešili s skupnimi silami (= medzaložniška izdaja).

Če upoštevamo, da je bilo kljub takemu navduševanju treba čakati še 15 let, preden je v vojni 1944 (in zato samo za del Slovenije) izšel celotni slovenski misal ter da ga je izdal in založil stiški samostan, zaslutimo tragiko, ki jo je v liturgičnem življenju pri nas pomenilo cerkveno nerazumevanje križarske mladinske usmeritve. To se je pokazalo tudi v tem, da je revija Križ že po prvi številki 1930 nehala izhajati (nimamo še študije, ki bi dokumentirano »sine ira et studio« pokazala, koliko je bilo pri tem krivo drugačno gledanje na katoliško akcijo, če primerjamo navedene Terseglovove besede in npr. Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo iz leta 1940 na str. 120).

<sup>8</sup> Leto 2 (1919), št. 7—8 za september/oktober, str. 113—144.

V skladu s svojo zahtevo po liturgični molitvi je Križ izdal in »najtopleje« priporočil (na ovitku) tudi liturgični molitvenik Molitve, v katerem je križnik Alfonz Klemenčič 1929 prevedel jutranjo in večerno molitev (primo in kompletorij) iz brevirja, zahvalo po maši (iz misala), Marijine antifone in še nekaj molitev.

Tudi povezavo in odvisnost liturgije od sv. pisma so sodelavci Križa in že prej Križa na gori dobro videli. Zato so pozdravili nov slovenski prevod Nove zaveze (izhajal 1925—1929), ki so ga želeli videti v rabi v vsaki slovenski družini.

Vzporedni dijaški list Rast je v svojem letniku (1928/29) v št. 3 objavil Doklerjevo kratko razlago liturgičnega gibanja in liturgične (recitirane) maše (str. 62). Priporočil je tudi nakup njegovega molitvenika: »Brez njega ne bo smel biti nihče med nami« (str. 63). V prilogi Naša skupnost pa je v zadnji (5) številki tega leta pozdravil njegov izid: »Bog ve, da ga mora biti vsak vesel! Mladi so s tem dali nov sijajen dokaz svoje usmerjenosti, moderno-aktualnega pojmovanja in izredne agilnosti«.

V tem listu so v 3. letniku (1930/31) na str. 67 objavili tudi resolucije drugega kongresa Slovanske katoliške akademske mladine, ki je bil v Ljubljani junija 1930. Med njimi beremo o liturgičnem gibanju: 1) Kongres »poziva posamezna društva, da podprejo nastajajoče liturgično gibanje. 2) To gibanje naj se razvije v dveh smereh: teoretični (poglobljene liturgije in njenih simbolov) in praktični (dejanska udeležba pri božji službi, posebno s petjem in recitacijo). 3) Posebna važnost naj se polaga na vzajemno poznanje obredov in udeležbo pri božji službi drugega obreda«.

## II

Iz dosedanjega pregleda liturgične usmerjenosti takratnih revij je videti, da so se iz pedagoških ozirov liturgični pionirji predvsem zavzemali pridobiti mlade izobražence za sodelovanje pri bogoslužju. Zato je tudi razumljivo, da so se naslanjali na Romana Guardinija in druge nemške avtorje. Iz pregleda J. Oračma v času 1939/40, 371 je vidno, da so v letih 1928—1930 imeli recitirano mašo v ljubljanskem semenišču, v Zavodu sv. Stanislava, v Marijanišču in v Kranju ter na dijaškem zborovanju pri Novi štifti 1929. O njej poroča avtor ves navdušen: »Iz sena (tam smo spali!) smo prilezli in stopili v hišo božjo. Daritev. Missa recitata! O zakaj smo tako pozabili na daritev! Lahko so bili prvi kristjani zvesti, saj so res darovali. Mi pa ne darujemo. Šele danes sem v skupni molitvi z mašnikom začutil, kaj je sveta maša-daritev. Zdaj smo res eno — živi Kristus!«

Članek Liturgično gibanje, ki ga je mariborski spiritual Karo istega leta 1929 objavil v Spomenici (gl. op. 4), pa se v večji meri naslanja na p. Piusa

Parscha in njegov ljudski liturgični apostolat z revijo *Bibel und Liturgie* in letnim liturgičnim koledarjem *Das Jahr des Heiles*. A. Karo omenja na str. 168 obe Parschevi prvi liturgični zborovanji v Klosterneuburgu (1927 in 1928),<sup>9</sup> ki sta za udeležence pomenili živi stik z božjo službo: predavanja in dejavna udeležba pri svetih opravilih (evharistija, zakramenti in liturgična molitev) so bili ena sama enota. Škoda, da spiritual Karo ne tedaj ne pozneje kljub navdušenju ni bil osebno v stiku s Parschem, kakor mi je za ta članek sam povedal. Morda bi si to razložili s tem, da kot semeniški spiritual ni mogel ali vsaj ne upal prodreti v tedaj ponekod precej sumljiv Parschev krog. Takó npr. iz navedene nemške knjige o Parschu na str. 47 in 295 povzemam, da se je linški spiritual J. Huber le skrivaj, ne da bi bil njegov škof Gföllner smel vedeti za to, upal udeležiti drugega zborovanja v Klosterneuburgu 1928.

Spiritual Karo je duhovnikom za prakso svetoval, naj bi si za boljše liturgično življenje prizadevali najprej sami z branjem ustreznih literature (nemške seveda), nato naj bi začeli v manjši skupini vernikov (npr. v kongregacijah) spodbujati dejavno sodelovanje, to sodelovanje pa naj le polagoma po stopnjah postaja obsežnejše. Veselil se je izida molitvenika Sveta maša, upal, da »v kratkem« izide »vsaj delni slovenski misal za nedelje in praznike« (str. 169).<sup>10</sup> Zelo je spodbujal liturgične govore v cerkvi, s katerimi naj bi vernike pripravili na liturgično obnovo; liturgična kateheza za mladino mu je bila posebej pri srcu: »Če bi naučili mladino, da bi se aktivno z razumevanjem in ljubeznijo udeleževala svete maše, prejemala svete zakramente ter živela s cerkvenim letom, bi bilo to veliko več vredno, ko če bi v apologetiki še tako sijajno pobili vse nasprotnike in naučili na pamet vse veroučne knjige« (str. 170).

Članek v Spomenici je bil dostopen najbrž predvsem v lavantinski (mariborski) škofiji, verjetno pa je isti avtor dosegel več s spisom *Liturgična obnova*, ki je izšel v začetku 1930 (gl. op. 1). V tem članku in v njegovih nadaljevanjih Sveta maša in ljudstvo in *Skupna božja služba* (*Missa recitata*) se je še bolj očitno naslonil na spise P. Parscha in jih našim duhovnikom zelo priporočil, za posamezne knjige ali brošure je celo navedel ceno in kje jih lahko naročijo. Verjetno je njegova zasluga tudi skoraj hkratno uradno vabilo k naročanju Parschevih spisov, ki ga je objavil Oglasnik lavantinske škofije št. 4 za leto 1930 na str. 67—68. Hkrati je bilo to spodbuda za liturgično gibanje, ki ga »sveta rimska stolica v poslednjih desetletjih vedno nujneje priporoča«.

---

Tudi ljubljanski semeniški spiritual Ciril Potočnik je imel naročeno revijo *Bibel und Liturgie*, kjer je A. Karo bral spored teh dveh zborovanj. Sporeda sta objavljena tudi v knjigi: *Mit sanfter Zähigkeit*. Klosterneuburg 1979, 44—46.

<sup>10</sup> Prevod Vitala Voduška: Svete maše je izšel že ali šele 1931, vendar z razliko od prejšnje v samozaložbi izdane knjižice s prevodom postnih maš, v založbi Mohorjeve družbe, kar je nedvomno napredek.

Morda bi lahko v teh privatnih in uradnih spodbudah videli neposredni vir za tisto delo, ki ga je prav po letu 1930 začel Karel Jaš, tedanji kaplan pri Sv. Urbanu pri Ptuju in sedanji profesor liturgike na mariborskem oddelku naše teološke fakultete. Njegova »Besedila za ljudsko liturgijo«, ki so se po letu 1932 razširila po mnogih slovenskih župnijah, so nastajala v neposredni zvezi s Parschevimi izdajami. V pismu 10. aprila 1979 mi je to delo takole opisal: »Od P. Parscha iz Klosterneuburga sem imel kmalu po letu 1930 naročeno vse, kar je tam izšlo; med drugim npr. *Lebe mit der Kirche, Bibel und Liturgie, Liturgische Wandzeitung* in seveda vse izdaje *Das Jahr des Heiles, Volksliturgie, Liturgische Predigten* itn.

Skušal sem prenašati Parscheve zamisli na svoje področje. Nabavil sem si razmnoževalni stroj. Prevedel sem vse postne maše in jih razmnožil z naslovom *Ver sacrum* ter mnogo drugih maš za nedelje in praznike. Vse to sem uporabljal v cerkvi. Prevedel sem Večernice za vse nedelje in praznike ter jih prav tako razmnožil in uporabljal. Žalne jutranjice za sveto tridnevje smo opravljali iz Pogačnikovega Velikega tedna (s svečnikom, ki se pri tem uporablja). Že v letu 1934 smo tudi po zgledu Klosterneuburga obhajali pashalno vigilijo v trdi temi, ki pa smo jo sami ustvarili s tem, da smo zagnili cerkvena okna.

Pripravil sem Mašo šolske mladine, ki je izšla v sedmih izdajah (tiskala Cirilova tiskarna v Mariboru), enkrat s koralno mašo *de angelis*. Izdal sem Mašo za prvoobhajance, Liturgično biblični križev pot, pasijonsko pobožnost s štirimi poročili o Gospodovem trpljenju: Trpljenje našega Gospoda Jezusa Kristusa z bogoslužjem očitaj za veliki petek. Večkrat sem se obračal na g. Stanka Premrla, da mi je uglasbil besedila za navedene izdaje. Vse te izdaje so izhajale z naslovom: Izdaja župnijski urad Sv. Urban pri Ptuju. Tudi nepozabni g. župnik Ivan Razbornik je bil za to navdušen in je vse to spremljal. Vse moje knjige so bile z malo izjemami ob izgonu po Gestapu (1941) večidel odpeljane v papirnico na Sladkem vrhu kot surovina.

S Parschem se osebno nisem poznal, temveč samo pismeno.

Med mašo sem vsekdar bral berilo in evangelij slovensko, obrnjen k ljudem. Pri petih mašah sem ga pel slovensko, bil sem opozorjen, da ga moram najprej brati tiho latinsko.

Parscha je podpiral kardinal Innitzer. Sicer hierarhija njegovim pobudam ni bila vedno naklonjena ali celo nasprotna. Tudi mnogi duhovniki so gledali na liturgično gibanje pomilovalno. Spet pa so drugi to z navdušenjem sprejemali. Mnogi katehetje so naročali Mašo šolske mladine. Na Kranjskem je nastala tudi beseda o liturgiji Sv. Urbana . . .<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> V Semeniški knjižnici v Ljubljani, kjer skušamo zbrati ves slovenski verski tisk, imamo izmed navedenih izdaj: Sveta maša prvoobhajancev iz 1932 in šest izdaj Sveta maša šolske mladine (1932, 1833,<sup>2</sup> 1933,<sup>3</sup> 1934,<sup>4</sup> 1935,<sup>5</sup> 1936<sup>6</sup>). Imamo tudi *Besedila za*

Da bi bil pošten tudi do dr. Gregorja Pečjaka, ki si je že pred liturgičnim gibanjem pri nas prizadeval, da bi se naši verniki lepo udeleževali bogoslužja in jim zato že od 1905 dalje ponovno izdajal molitvenik Večno življenje (za otroke Pri Jezusu), moram omeniti, da je s prevodom stalnih mašnih molitev, številnih »maš« za nedelje in praznike pomenil bogastvo, na katerem so drugi mogli graditi dalje, čeprav ni imel namena, da bi te molitve kdo glasno ali celo skupno molil. Zaradi želje mladih katehetov pa je v 9. izdaji (1935) upošteval tudi način zborne (recitirane) maše, ki se je medtem uveljavila pri mladini. »Liturgični« razvoj Pečjakovega molitvenika, ki je verjetno sad spodbud papeža Pija X. in v ljubljanski škofiji škofa Antona Bonaventura Jegliča, bi s svojimi 15 izdajami (1905—1957) seveda zaslužil podrobnejšo obdelavo.

Njegov kolega na Poljanski gimnaziji dr. Jakob Žagar pa je celo z naslovom svojega molitvenika (Liturgični molitvenik, Ljubljana 1928) hotel opozoriti na liturgično vsebino, čeprav v prvi izdaji nima kakšne posebne občestvene oblike sodelovanja, pač pa je to pod vplivom liturgičnega gibanja in drugih izdaj popravil v drugi izdaji 1937.

### III.

Leto 1930 pa je tudi zaznamovano z izidom prve uradne slovenske obredne knjige, ki je bila sad skupnega liturgičnega prizadevanja obeh takrat slovenskih škofij: lavantinske in ljubljanske. To je bil prenovljeni obred za procesijo na praznik sv. Rešnjega telesa: Slovesni obhod na praznik presv. Rešnjega telesa v lavantinski in ljubljanski škofiji, Ljubljana 1930 (v zelo lepi vezavi). Ko je škof Jeglič v ljubljanskem škofijskem listu dne 6. junija 1930 razglasil novi obred, je omenil, da ga je pripravila »posebna v to pooblaščen komisija«, ker sta doslej obe škofiji imeli nekoliko različni latinski obred vsaka v svojem obredniku: lavantinska v *Collectio rituum dioeceseos Lavantinae* (škofa Mihaela Napotnika, Marburgi 1896, 396—410), ljubljanska pa v *Compendium Ritualis Romani usibus dioeceseos Labacensis accomodatam* (škofa Antona Alojzija Wolfa, Labaci 1844, 260—276). Vendar ni šlo le za uskladitev obeh obredov, ampak tudi za izvirno zamenjavo dotlej običajnih začetkov štirih evangelijev (inicijev) z evharističnimi odlomki treh sinoptikov, le Janezov prolog je ostal. Takšen je obred še danes, marsikje po nemških deželah so si podobno posodobitev »privoščili« šele v novejših časih. Z novo izdajo je bila povsod uvedena tudi slovenščina, čeprav so vsaj v ljubljanski škofiji poznali slovenski obred že od

---

ljudsko liturgijo št. 3: Krst in krstna obnova, 1933, ki je avtor v pismu ne navaja. Hvaležen bi bil, če bi kdo kje našel še druge izdaje župniškega urada Sv. Urbana, zlasti morda tudi starejše razmnoženine, in nam jih odstopil za raziskovanje in dokumentacijo.

1922, ko je bil natisnjen kot prvi sad sklepov jugoslovanskih škofov o uvedbi domačega jezika v obrednik.<sup>12</sup>

Isto leto je izšla tudi prenovljena skupna izdaja Cerkvenega molitvenika,<sup>13</sup> njegovo besedilo so v Ljubljani odobrili 16. septembra 1928, v Mariboru pa 9. januarja 1929.

Na koncu bi rad opozoril, da še po 50 letih ne vemo, kako se je pripravljala in nastajala prva velika slovenska liturgična knjiga: Rimski obrednik. Izšel je res šele leta 1932,<sup>14</sup> toda dovoljenje za prevajanje je dal že 1921 papež Benedikt XV., kakor lahko beremo v odloku, s katerim je prevod 23. novembra 1932 potrdila kongregacija svetih obredov. Vemo, da so prevajalci prva leta čakali, da je izšel latinski izvirnik v izdaji, popravljeni v skladu z novim Zakonikom cerkvenega prava, toda to se je zgodilo že 1925. Hrvaški prevod je izšel že 1929 z rimsko potrditvijo 1930, zato lahko upravičeno mislimo, da bi ob letošnjem spominu 50-letnice liturgičnega gibanja prišteli k doslej navedenemu še prevod obrednika, ki so ga po vsej verjetnosti prevajalci<sup>15</sup> »pilili« prav v letih okrog 1929—1930. Zanimivo bi bilo v arhivih ugotoviti, kakšen je bil postopek ob tedaj tako nenavadnem delu (pri nas in še bolj v Rimu, kjer so drugim narodom dovoljevali kaj podobnega šele pod papežem Pijem XII. po zadnji vojni).

Zakaj pa je bilo treba po izidu obrednika čakati še do srede leta 1934, da je bila njegova uporaba obvezna, ali zakaj je minilo skoraj 13 let, preden so pri nas peli berilo in evangelij pri maši tudi slovensko (od velike noči 1934 dalje), čeprav so škofje s pastirskim pismom že 1921 objavili to dovoljenje in čeprav so prej in pozneje uporabljali isti lekcionar, ki je izšel že 1912? Vse to so vprašanja, ki jih vedno manj razumemo in na katera bodo dala odgovor šele podrobna raziskovanja, ali pa bi lahko kaj povedali še živi sodobniki tistih časov. Morda pa tudi na to počasnost meri tisto navedeno vprašanje prof. Šolarja, ko je 1929 zapisal, »da je ljudstvo prosilo kruha, a ga mu nismo dali«. Saj je vsa svoja prva duhovniška leta (od 1918 dalje) vedel za ustrezne sklepe škofov in rimska dovoljenja in poznal morda

<sup>12</sup> Ker je natis iz leta 1922 prevod ljubljanskega obreda in je izšel brez vsake spremne besede ali potrditve, sklepam, da so ga uporabljali samo v ljubljanski škofiji, pa morda niti tu ne splošno. Do jasnosti bi pomagale stare oznanične knjige, iz katerih bi se dalo razbrati, s kakšno hitrostjo je šlo uvajanje slovenščine za to procesijo in pozneje za prevod celotnega obrednika.

<sup>13</sup> Cerkveni molitvenik je že tudi v prejšnji izdaji 1905 izšel v enotni redakciji za vse škofije, v katerih so takrat živeli Slovenci.

<sup>14</sup> Takšna je letnica na naslovni strani, ker pa je t. i. Ročni obrednik, Zbirka svetih obredov za lavantinsko in ljubljansko škofijo, v katerem so tudi obredi, ki se od rimskih razlikujejo, izšel šele 1933, ni izključeno, da sta oba obrednika izšla hkrati šele 1933, s tem pa bi se tudi skrajšala »čakalna« doba do obvezne uporabe sredi 1934. Na letnico 1933 kaže tudi datum odobritve v Rimu.

<sup>15</sup> Kakor danes so tudi prej liturgične knjige izhajale anonimno, zato samo ustno izročilo ve, da je bil vsaj glavni prevajalec obrednika dr. Pečjak.



tudi javnosti neznane spletke ali vsaj pomisleke, ki so zavirali izvedbo tistega, kar so ob rojstvu Jugoslavije škofje sklenili.

Ko je dovoljenje za uvedbo živega jezika za obrednik in za berilo in evangelij pri maši 1921 prišlo, so se začeli dvigati glasovi s pomisleki, ki so verjetno zelo hromili prevajanje. Za zgled navedem samo dva takšna glasova ljubljanskih teoloških profesorjev. Poznejši škof na Krku dr. Josip Srebrnič je 1923 zapisal: »Namerava se sedaj latinski jezik pri delitvi sv. zakramentov, pri procesiji sv. Rešnjega telesa, pri petju berila in evangelija nadomestiti z živim domačim. Res, so razlogi za to. A imajo sila relativno vrednost. Če pride tujec med nas ali če pride naš človek med tujce, tedaj bo ta relativnost jasna za oba, in prepričan sem, da bi v takem slučaju oba želela latinski jezik povsod i pri teh obredih. V njem bi gledala ne samo prekrasen odsvit univerzalnosti cerkve, temveč tudi dokument enakopravnosti, ki dehti iz nje nasproti vsakemu. Nič čudnega torej ne bo, če bodo tudi Nemci in Madžari in drugi inorodni katoličani v Jugoslaviji za svoje cerkve, oziroma za obrede, ki se v njih sredi opravljajo, iste pravice zahtevali, kakor bi jih videli pri Hrvatih in Slovencih, torej pri procesiji sv. R. T. vse molitve v nemščini ozir. madžarščini itd. Kdo bi jim smel zameriti? Kar imajo oni, smejo imeti tudi ti. V cerkvi so vsi enakopravni. Vprašanje pa je, bo-li občutljivost narodnostnega obeležja, ki bi se uvedla s tem v liturgična opravila, verskemu življenju v korist. Častitljiva latinščina se vsemu temu izogiba. Zato bodi geslo: ona ohrani svoje mesto tudi vnaprej. Ljudstvu in vsem, ki hočejo svetim obredom slediti, bi bilo popolnoma ustrezno, pa tudi verskemu življenju v večjo korist, ako bi se priredile male lične izdaje za posamezne obrede v lepem slovenskem prevodu, torej posebna izdaja (latinsko)-slovenskega obrednika za praznik sv. R. Telesa, posebna izdaja za veliki teden, posebna za večje praznike, ki imajo péto službo božjo, posebna za sv. zakramente, posebna za cerkveno leto. Tako delajo Nemci, tako so pričeli Hrvati. To je gotovo najboljše!«<sup>16</sup>

Isto leto je Srebrničev stanovski tovariš na naši fakulteti in poznejši beograjski nadškof dr. Josip Ujčić ob izidu hrvaškega Kniewaldovega prevoda rimskega misala zapisal v Bogoslovnem vestniku: »Potrebujemo latinsko liturgijo ne samo iz važnih cerkvenodisciplinarnih, marveč danes tudi iz splošnokulturnih razlogov.«<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Navedeno besedilo je opomba 12 v razpravi: Staroslovenski obredni jezik pa versko življenje in narodna prosveta. Čas 17 (1923), 153—163, op. pa je na str. 159. Celotni članek je usmerjen proti tistim nameram, ki so hotele na celo Jugoslavijo raztegniti pravico do bogoslužja v staroslovensščini vsaj za večje praznike.

<sup>17</sup> Rimski misal v hrvaščini in nekaj misli o liturgičnem jeziku. BV 3 (1923), 77—79, nav. besedilo je na str. 79. Ujčić pohvali Kniewaldov prevod, navaja njegovo mnenje, da »živoga narodnoga jezika ne će Crkva nikada dovoliti u sv. misi«, ne strinja pa se z njegovim upanjem, da bomo dobili pri maši staroslovenski jezik. Pravi pa, da noče prejudicirati odločitve sv. stolice, ki bo »avtoritativno ukrenila to, kar bo

Ni dvoma, da so eni in drugi govorili iskreno, kakor smo na zadnjem koncilu doživeli, da so podobne argumente za latinščino in za domači jezik navajali v debati o liturgični prenovi škofje, ki so se koncila udeležili. Lahko smo veseli, da smo v zadnjih letih doživeli celotno bogoslužje v slovenščini, ker pač večina ljudi prihaja k bogoslužju v svojem domačem kraju, ne pa v tujini ali pomešano z verniki drugega jezika.

Če upoštevamo, da so bili profesor Srebrnič in Ujčič enako kot dr. Pečjak in profesor liturgike France Ušeničnik v dobi križarskega liturgičnega navdušenja stari med 50 (Ujčič) in 62 (Pečjak) leti, in so imeli v rokah ključne postojanke v usmerjanju Cerkve na Slovenskem, lahko razumemo, da so za generacijo mlajši prej navedeni liturgični navdušenci bili nemalo razočarani, ker v starejših duhovnikih niso mogli zbuditi enakega navdušenja.

Ob jubileju naj bo teh nekaj drobcev iz zgodovine vsaj majhna zahvala sedanjega rodu še živečim in že rajnim liturgičnim delavcem, hkrati pa naj najmlajšim pomaga vsaj nekoliko doumeti, kako težka je bila pot do koncilske preнове liturgije.

*Marijan Smolik*

---

za naše cerkvene provincije najboljše«. Ker se je nadškof Ujčič udeležil priprav na 2. vat. koncil in tudi prvega zasedanja, na katerem so razpravljali o uvedbi domačega jezika v bogoslužje, bi bilo zanimivo vedeti za takratno njegovo mišljenje.

## Ob stoletnici okrožnice »Aeterni Patris« Leona XIII.

Kongregacija za katoliško vzgojo je leta 1972 poslala ordinarijem in redovnim predstojnikom pismo, v katerem razlaga stanje filozofskega študija in njegovo izboljšavo na katoliških visokih šolah. Letos ob stoletnici okrožnice Leona XIII. je kongregacija izdala ponatis pisma iz leta 1972 s spremnim pismom, ki se nanaša na to pomembno obletnico.

Leon XIII. v omenjeni okrožnici priporoča vsem šolam gojitev filozofije v duhu Tomaža Akvinskega. Filozofija pripravlja in gradi »pot k pravi veri« (DS 3136), če jo modroslovci pravilno uporabljajo. Po filozofiji postane teologija prava znanost (DS 3137) in omogoči varovanje »nebeške dediščine« (DS 3138).

Dokument je imel velik odmev, saj je celo sam papež ob 25-letnici svojega pontifikata postavil to svojo okrožnico na prvo mesto, in sicer ravno zaradi njenega intelektualnega pomena. Vplivala je na kasnejše dokumente, ki poudarjajo potrebo filozofske izobrazbe. Ta naj temelji na »trdnih metafizičnih načelih«. Spremno pismo se sklicuje na kontinuiteto cerkvenega učiteljstva glede vprašanj filozofske šole. Poleg Leonove okrožnice je važno še pismo papeža Pavla VI. ob 700-letnici Tomaževe smrti *Lumen ecclesiae*. Višek predstavlja drugi vatikanski koncil. Temu sledijo *Ratio fundamentalis*, zgoraj omenjeno pismo z dne 20. januarja 1972 ter dokument o vzgoji duhovnikov iz leta 1976. V zadnjih dokumentih se po mnenju kongregacije zrcalijo različni problemi in krize, ki so v pokoncilski Cerkvi vplivali na razvoj teh vprašanj. Nanje odgovarja pismo iz leta 1972. Sestavljali so ga filozofski profesorji iz različnih držav s svojim znanjem in izkušnjami. Ravno zaradi važnosti tega dokumenta ga kongregacija ob stoletnici okrožnice Leona XIII. *Aeterni patris* daje v ponatis. V njem je poudarjena povezanost filozofije in teologije ter važnost poglobitve filozofskega študija. Podobna smer zastopa tudi *Sapientia christiana* Janeza Pavla II.

Izhodišče ponatisnjene pisma je »važnost solidne teološke izobrazbe« (str. 3). Zanj pa je potrebno poznanje filozofije. Vprašanja odnosa Cerkve

in sveta, znanosti in vere ter krščanske duhovne dediščine in današnje kulture dajejo smernice za njihovo filozofsko poglobitev. Z distanco (6 let) do koncila je mogoče danes koncilski nauk ustrezno poglobiti in dopolniti (koncilski dokumenti, ki se nanašajo na ta vprašanja, so konst. *Gaudium et spes*, odloka *Optatam totius* in *Ad gentes*).

Pismo ima tri dele: prvi obsega »Aktualne težave filozofskega študija«, drugi »Nujnost filozofije za bodoče duhovnike«, tretji pa »Nekatere direktive za poučevanje filozofije«.

Prvi del je konkretna analiza človekovega položaja. Človekov tehnični in socialno-kulturni razvoj po eni strani »zahteva filozofsko refleksijo«, po drugi pa nekatere težnje moderne miselnosti »podcenjujejo pomen filozofije« in zavračajo predvsem njeno »metafizično špekulacijo (str. 3). *Homo sapiens* se je zaradi tehničnega razvoja spremenil v *homo faber* (človek orodja). V konkretne ekonomsko-materialne osnove usmerjeni človek izgublja smisel za nadnaravno. Duhovne in moralne vrednote postajajo tako vedno bolj problematične. Pojavlja se nasprotje metafiziki in težnja za raznimi oblikami relativizma (str. 4). Mnogi menijo, da poleg pozitivnih znanosti v tem ozračju filozofija nima nobenega mesta več. Celo mnogi teologi so postali do nje skeptični. Menijo, da je zastarela in teologijo samo obremenjuje z nepotrebno starinsko navlako.

Ob srečanju različnih kulturnih dediščin se je danes pojavil še drug problem. Filozofija težko najde sintezo v pluralizmu kultur, filozofij in mnenj. Vse to vpliva na profesorje in študente. Zato naj profesorji spremljajo razvoj znanosti in svojega jezika ter pedagoških in didaktičnih prijemov (str. 5).

Tudi študentje niso navdušeni za študij filozofije. Svetovni znanstveno-tehnični napredek jih usmerja v praktičnost, manj pa so sposobni za razmišljanje. Filozofski jezik se jim zdi zastarel, njeni problemi daleč od življenja. Pismo strne te težave v tri točke (str. 6, 7):

a) »Filozofija nima več lastnega objekta«, njeno delovno področje so prevzele pozitivne in humanistične znanosti.

b) »Filozofija je popolnoma izgubila svoj pomen v religiji in teologiji«, njeno »nekoristno besedno igro« pa naj zamenja historično-kritična in pozitivno-eksegetska metoda. — To mnenje je nekaj let po koncilu zavajalo marsikaterega teologa, vendar se danes teologija veseli bolj prijaznega stališča do filozofije. S tem se je tudi vera v pozitivistične metode zmanjšala.

c) Filozofija je zaradi svoje specializiranosti, ki se kaže posebnost v znanstvenih metodah fenomenologije, eksistencializma, strukturalizma in neopozitivizma, nedostopna povprečnemu duhovniškemu kandidatu.

Drugi del pokaže nujnost filozofskega študija za duhovniške kandidate.

a) Upoštevajoč gornje težave se moramo kljub temu lotiti filozofskih problemov, ker so temeljno človeški in jih najdemo pretežno v sodobni literaturi (str. 7).

b) Znanosti te probleme lahko rešujejo, vendar jim celostno utemeljitev daje le filozofija, ki s tem pokaže tudi na prave človeške vrednosti (str. 8).

c) »Dejanje vere predpostavlja razum«, zato ni vere brez prave filozofske utemeljitve. Filozofsko delo je ob spoznanjih biologije, antropologije, sociologije in pedagogike poglobitev spoznanja razodete resnice. V tem se dopolnjujeta filozofija in teologija (cette influence réciproque des deux sciences). Zelo važna je naloga hermenevtike. Filozofija opozarja na meje človeškega spoznanja, omogoča dialog med vernimi in nevernimi in ima tako pastoralni pomen (str. 8, 9). Vsaka pastoralna, pedagoška, juridična ali socialna reforma prav tako predpostavlja filozofsko utemeljitev (str. 10).

Iz teh spoznanj sledijo tretjič nekatere temeljne smernice za študij filozofije.

Študentje danes rastejo v okolju, ki je prepojeno z omenjenimi pogoji. Semenišče naj konkretnim razmeram primerno stori za oblikovanje duhovniških kandidatov.

a) Organizacija študija: *Strokovni kader naj se usposablja v znanih centrih za filozofijo*. Skrbeti je treba za stalno izpopolnjevanje profesorjev v strokovnem in pedagoškem smislu. Zato naj hodijo na primerne tečaje in se sami sistematsko izobražujejo.

Da bi olajšali študij, naj profesorji čim bolj vskladijo svoje delo: »da zagotovijo zadovoljivo oblikovanje učencev, naj delajo skladno, v spoštovanju vsake discipline, v dialogu med filozofijo in teologijo, tako da bosta ti dve disciplini v harmoniji, kakor to zahteva uspešno interdisciplinarno sodelovanje« (str. 11).

Za znanstveno delo in študij naj bodo na razpolago dobro opremljene knjižnice. Med semeniščem in teološko institucijo naj poteka izmenjava profesorjev. V pismu je poudarjena tudi pomembnost fundamentalnih institucij za študij filozofije in drugih tovrstnih specialnih ustanov. Skrbijo naj za publikacijo časa in problemom ustreznih knjig, organizirajo naj seminarje. Kompetentne avtoritete naj čim boljše organizirajo aktivnost teh institucij.

Že profesor Janžekovič je pred leti izrazil potrebo po večjem številu filozofskih delavcev, profesor Stres pa je predlagal ustanovitev Filozofskega inštituta. S tem pismom so njuni predlogi še bolj utemeljeni.

b) Čim bolje je treba organizirati program študija. Uskladiti ga je treba z načeli koncila. Ponekod pa je ta študij celo izgubil svojo veljavo. Storiti je treba naslednje: študentom naj študij filozofije pomaga iskati resnico, izostri naj jim »kritični čut«, kritično naj spoznajo meje in sposobnosti človekovega spoznanja in pogloblje temelje lastne vere. Predvsem se morajo učiti temeljnih principov (str. 12). Z njimi bodo stvari ne samo opisovali, ampak jih metafizično utemeljevali in tako prišli do objektivnih in absolutnih vrednot in resničnosti. Študij zgodovine filozofije, predvsem »študij današnjih izbranih

literarnih del« naj pripomore k boljšemu razumevanju sodobnih problemov (str. 13).

Samoumeven je pluralizem filozofij, pogojen z različnimi kulturami. Vendar je judovsko-krščanska tradicija »absolutno nezdružljiva z vsakršnim relativizmom, bodisi epistemološkim, moralnim ali metafizičnim, bodisi z vsakim materializmom, panteizmom, imanentizmom, subjektivizmom ali ateizmom. Iz tega sledi, da človeško spoznanje lahko dojame stvarnost, s tem je dana možnost kritičnega realizma kot pogoja ontologije. Kritična ontologija lahko postavi transcendentalne vrednosti in se dokoplje do afirmacije absolutnega osebnega Stvarnika vesolja. Mogoča je antropologija, ki »varuje pravo človekovo duhovnost«. To spremlja teocentrična etika, ki transcendirata zemeljsko življenje, hkrati pa pušča odprto socialno dimenzijo človeka« (str. 13, 14).

Študij naj ohranja bogastvo filozofske dediščine in ostane obenem odprt za moderna spoznanja. Tako je mogoče doseči sintezo trajnih vrednot, ki jih je spoznal že Tomaž Akvinski, in sodobnih spoznanj. Ravno ob tem ne sme filozofska raziskava zanemariti posebnosti različnih kultur in pokrajin. Študentje se morajo namreč usposobiti predvsem za dialog z ljudmi svojega časa.

*Janez Juhant*

## Krščanski nauk in pridiga na Slovenskem leta 1770

Oznanjevanje božje besede, razlaga in pouk verskih resnic in naravnih zapovedi je ena temeljnih nalog, ki jih je svoji Cerkvi dal njen ustanovitelj Jezus Kristus. »Pojdite in učite vse narode, krščujte jih in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal« (Mt 28, 19).

Od apostolskih časov se je cerkev živo zavedala prvenstvene naloge evangelizacije (prim. Apd 6,2) in apostol Pavel je o tem pisal Korinčanom: »Ni me Kristus poslal krščevat, ampak evangelij oznanjat« (1 Kor, 1, 17). Tudi v vseh poznejših stoletjih so voditelji Cerkve in cerkveni zbori poudarjali pomen versko-nravne vzgoje za vse stopnje kristjanovega razvoja in življenja ter iskali najprimernejših načinov, da bi to delo čim uspešneje opravili.

Isto je v svojih odlokih močno poudaril 2. vatikanski cerkveni zbor. Tudi naša pokoncilska pastoralna revija »Cerkev v sedanjem svetu« posveča vprašanju evangelizacije ter katehizacije med mladino in odraslimi zares primerno obilo prostora, razprav in spodbud (prim. št. 9—10, 1975 in 7—8, 1976); prav tako verski tednik »Družina«.

Ob tem hvalevrednem prizadevanju pa je zelo koristno in poučno, če se kdaj ozremo tudi v zgodovino, v posamezne dobe rasti in upadanja krščanskega življenja, kako je bilo takrat s katehiziranjem. Za nas bi bilo seveda predvsem mikavno vedeti, kako je potekalo katehiziranje pri Slovencih od pokristjanjenja sredi 8. stoletja, skozi srednji vek, v času protestantizma in baroka do zadnjih desetletij 18. stoletja. Takrat so se namreč začele snovati državne osnovne šole (1770—1774 in dalje), kamor se je nato preneslo poučevanje krščanskega nauka za mladino, kar se je z nekaterimi spremembami ohranilo do naših dni.

Kateheza za odrasle pa se je večinoma prenesla na popoldansko božjo službo in je še v preteklem stoletju potekala predvsem kot priprava na velikonočno spoved (»velikonočno spraševanje«). Tako je popoldanska božja služba z litanijami (in rožnim vencem) pri nas dobila in obdržala ime »krščanski nauk« ali samo »nauk«, tudi ko poučevanja v prvotni obliki ni bilo

več. V Pleteršnikovem Slovensko-nemškem slovarju I, 676 (1894) beremo: k nauku = zur kirchlichen Ausfrage (vor der Osterbeichte) gehen. Drugod je popoldanska božja služba znana kot »večernice«.

### *Kateheza in pridiga skozi stoletja*

Iz naše kulturne in slovstvene zgodovine poznamo odlomke srednjeveških katehez in pridig (Brižinski, Celovško-Rateški, Stiški in Goriški ter drugi slovstveni spomeniki), nekaj pa tudi iz poznejših stoletij; le žal, da še niso obdelani pod vidikom kateheze in pridige.

Prvi slovenski tiskani katoliški katehetski priročnik: Kratki katoliški katekizem za mladino (Pachernecker, 1574) poznamo samo iz Trubarjeve opombe, ohranil pa se nam ni niti en primerek. En izvod Čandkovega Mallega katekizma s podobami (1615, prevod iz Kanizija) je vendar pred kratkim v Münchnu odkril dr. M. Rupel (Slavistična revija 1959—60). V uvodu te knjižice je lepo povedano, da je »namenjena Časti Božji inu tim lubim mladim Otročičkom k' dobrimu, tudi drugim, kateri ne znajo Pismu, prav tako pa vsem Bogaželnim Fajmoštram, duhovnim Pastirjam, vsem Catholiškim Starišim inu Šulmaštrom, tudi Duhovni inu Deželski Gospoščini (katerim Izveličanje svojih Podložnikou v' Serci leži)«. Omeniti velja še Alasijev italijansko-slovenski slovarček (1607), ki ima v dodatku slovenska pomagála za pridigarje ter molitvene in katekizemske obrazce za skupno ponavljanje po pridigi in je letos izšel v ponatisu.

Šele po dolgih sedemdesetih letih je nato Matija Kastelec pripravil za ljudstvo nov katekizem (Kratki zapopadek potrebnih katoliških nauk, 1685), za duhovnike pa veliki Nauk kristjanski (1688). To je dalo poguma tudi slovenskim baročnim pridigarjem. Janez Svetokriški je v letih 1691 do 1707 izdal pet obsežnih knjig svojega »Svetega priročnika«, v katerem je izšlo 233 izdelanih pridig, o. Rogerij 1731 in 1743 dva zvezka svetniških pridig («Nebeški palmovnik») in 1724 Jernej Basar zvezek nedeljskih pridig.

Prav tako je postala pereča potreba po novih katekizmih. Za ljubljansko škofijo je 1728 izšel prevod Bellarminovega katekizma, 1730 za koprsko, za tržaško škofijo pa sta pripravila katekizme Fr. Klapše (1745, 1757) in J. Cusani-Kosan (1749). Ahacij Steržinar, dekan in škofov vikar v Gornjem gradu, je zaradi lažjega učenja verske resnice pretil v verze in jih poleg drugih cerkvenih pesmi izdal 1729 (Katoliš krščanskiga vuka pejsme). Fr. M. Paglovec, vikar v Tuhinju, je katekizemsko snov združil s svojo izdajo Evangelijev inu branj (1741, 1754, 1758) in v Zvestem tovaršu (1742, 1745, 1760).



## *Razgibano katehetično delo*

Sredi 18. stoletja je pod vplivom razsvetljenstva, ki je hotelo posredovati osnovno izobrazbo širokim ljudskim slojem, nastalo gibanje za razširitev ljudskega šolstva. Ker so osnovno šolstvo, kolikor ga je tedaj pri nas bilo na podeželju, pospeševali in vodili zlasti dušni pastirji in organisti, je šlo vzporedno s tem tudi prizadevanje za poživitev in poglobitev krščanskega nauka.

Pri tem delu je bila duhovnikom v veliko pomoč *Bratovščina krščanskega nauka* (Confraternitas doctrinae christianae), ki je bila ustanovljena že okoli 1560 (tridentinski koncil!). Papež sv. Pij V. jo je 1571 priporočil, kardinal sv. Robert Bellarmin pa je 1598 zanjo sestavil Mali katekizem. Pozneje je delo bratovščine več ali manj ponehalo, zato so jo 1750 na Dunaju obnovili, za učno knjigo pa je dobila Parhamerjevo prireditev Kanizijevega Malega katekizma z dodanimi molitvami in pesmimi.

Leta 1755 so Bratovščino krščanskega nauka uvedli na Štajerskem severno od Drave. V Slovenskih goricah so za poučevanje krščanskega nauka priredili v narečju Občinsko knjižico izpitavanja (Gradec 1758, 1764, 1777). — Leta 1760 je bila bratovščina vpeljana na Dolenjskem, 1761 na Gorenjskem, v Ljubljani pa je izšel Katechismus tu je Bukvice tiga izprašovanja (1760, 61, 62, 66, 1770). Jezik Katechismusa je bil v glavnem še jezik Evangelijev inu branj. — Leta 1760 so bratovščino vpeljali tudi na Koroškem in v Celovcu izdali Bukvice tega sprašovanja (1761, 62), ki jih je po ljubljanski izdaji priredil p. Ožbalt Gutschmann, zelo zaslužen za ustvaritev občeslovenskega književnega jezika.<sup>1</sup>

## *Stiški opat Fr. Taufferer — Sinoda 1770*

V tem obdobju je opazno tudi delo stiškega opata F. Tauffererja (1733 do 1789), zaslužnega šolnika in pisatelja. Taufferer je bil izvoljen za opata 1764, resigniral pa je 1784 po razpustu samostana.

Taufferer je bil vnet zagovornik »šolskega reda«, ki ga je 1774 izdala Marija Terezija, najbrž pa ni bil zadovoljen z ljubljanskim Katechismusom. Zato je sestavil in 1770 izdal svoj KRATKI SAPOPADIK KERSHAN-SKIGA NAVUKA SA OTROKE INU KMETISKE LUDY; znane so še izdaje iz leta 1773, 1801, 1804 in 1805.

<sup>1</sup> Prim. dr. Iv. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, 1973, 156, 171—172. Dr. Fr. Ušeničnik, *Pastoralno bogoslovje*,<sup>2</sup> 1932, 446.

V skrbi za versko in нравno življenje redovnikov, duhovnikov in vernikov je opat Taufferer sklical 26. apr. 1770 v Stično sinodo,<sup>2</sup> ki so se je morali udeležiti vsi od samostana nastavljeni dušni pastirji. Kot trajen dokument te sinode se je v krškem župnijskem arhivu ohranila obširna Pastoralna instrukcija (*Instructio pastoralis*, pisana v baročni latinščini), ki obsega 28 poglavij na 32 straneh; 29 strani je teksta, zadnje 3 strani pa so prazne. Instrukcija je bila namenjena p. Edmundu Webru, takratnemu »direktorju« krške župnije, torej namestniku ali pomočniku ostarelega župnika in dekana p. Alberika Radiča, ki je na Krki župnikoval od 1756 do 1781. Na koncu opat p. Webru resno naroča, naj z vsebino Pastoralne instrukcije seznanijo tudi dušne pastirje svojega področja, ki je takrat zajemalo Zagradec, Ambrus in Hinje.

### *Pastoralna instrukcija o katezezi in pridigi*

Pastoralna instrukcija razodeva veliko opatovo skrb za podrejene duhovnike in zaupane jim vernike. Zelo izčrpno obravnava življenje duhovnikov in njihove dolžnosti do vernikov, katerim naj bodo dobri dušni pastirji.

Prvih devet poglavij govori o pridigi in o krščanskem nauku. Pridiga naj bo na vse nedelje in na vse praznike, razen: na veliko noč, petdesetnico (pustna nedelja), binkošti, božič, sv. Rešnje telo, *dedicatio ecclesiae* (obletnica posvetitve cerkve — žegnanjska nedelja) in *patrocinij* (slovesni praznik naslova ali zavetnika cerkve). Pri tem se opat sklicuje na dekrete ordinarija in na bulo papeža Benedikta XIV.<sup>2a</sup> Ne opravičuje izgovor, češ da je pri pridigi malo poslušalcev! Če so s pridigo združeni kakšni stroški, naj se poravnajo iz blagajne Bratovščine krščanskega nauka ali iz drugih virov (1. poglavje).

Pri vsaki jutranji maši (ob nedeljah in praznikih) naj bo vedno kratek katehetičen govor, v katerem naj se snov po vrsti obravnava. Kjer pa je v župniji samo en duhovnik, naj ta govor prenese na glavno mašo, rana maša pa naj bo ob takem času, da se bodo po vrnitvi od prve maše drugi domači lahko odpravili k slovesni maši. Kjer pozimi pri prvi maši ni mogoče imeti pridige, naj se v domačem jeziku prebere vsaj evangelij in nekaj vprašanj iz katekizma (opatovega) in z ljudstvom izmolijo tri božje čednosti. Zlasti je treba večkrat govoriti o učinkovanju zakramentov in o skrbnem prejetanju zakramenta sv. pokore (2. poglavje).

---

<sup>2</sup> Oglejski patriarh je že 22. VI. 1462 podelil stiškemu opatu Urhu pravico klicati na odgovor podložne vikarje in sklicevati dušnopastirske sinode. Opat M. Motoch (1661—1680) je že vsako leto vizitiral samostanske župnije in uvedel vsakoletne dušnopastirske konference ali sinode. Prva taka sinoda je bila 28. IV. 1667. Znane so še stiške sinode 1700, 1705, 1709, 1728, 1735, 1746, 1750, 1754. (Dr. M. Mikuž, *Vrsta stiških opatov* 46, 48, 69.)

<sup>2a</sup> Bula *Etsi minime*.

V nedatiranem Cerkvem opravniku krške župnije (*Matricula seu Directorium divinarum peractionum*), ki pa je po vsej verjetnosti tudi iz l. 1770 in se hrani v stiškem arhivu, je določba, naj bo od sv. Mihaela do sv. Jurija jutranja maša ob nedeljah ob 7<sup>h</sup>. Pri teh mašah je kateheza brez-pogojno obvezna, po vrsti pa naj se predelajo vprašanja iz opatovega katekizma. Prav tako mora biti kateheza v adventu vse nedelje pri deseti maši.

V 3. pogl. opat resno ukazuje kaplanom, ki opravljajo maše na oddaljenjših podružnicah, naj namesto izdelanih govorov prav tako imajo katehezo. Župnikom posebej naroča, naj skrbijo, da grajski duhovniki, ki mašujejo za zaprtimi vrati in brez zvonjenja, ne bodo prikrajševali ljudi za božjo besedo. Prav posebno pa zabičuje župnikom, naj skrbno nadzorujejo, ali kaplani govorijo tako, da jih ljudje doumejo, da jim gre beseda do srca in obrodi sadove. Naj se nikar ne ozirajo na godrnjanje ljudi, ki nič kaj radi ne poslušajo poučnih govorov. Po vsakem govoru pa naj duhovnik jasno in razločno moli tri božje čednosti (iz katekizma), ki jih naj za njim ponavljajo verniki. Tako se jih bo ljudstvo najlaže naučilo in jih bodo molili tudi z umirajočimi. Isto ponovno priporoča v 18. poglavju.

V 4. pogl. naroča duhovnikom, naj obnovijo Bratovščino krščanskega nauka, ki jo je ustanovil Pij V., priporočila pa sta jo tudi presvetla kraljica (*Augustissima Imperatrix Nostra*) in ordinarij. Naj se zopet organizira ljudstvo po soseskah v skupine, katerim na čelo naj ne postavljajo kogarkoli, marveč zrelejše in v krščanskem nauku temeljito poučene moške in ženske, ki znajo brati ali pa se odlikujejo po temeljitem znanju krščanskega nauka. Tem naj duhovniki posvečajo posebno skrb in naj jih večkrat povprašajo, kako ljudstvo napreduje v krščanskem nauku. Na ta način se bo zbudila ljudem želja po znanju, zavrlo pa se bo pohajkovanje in druge pregrehe ob nedeljah in praznikih. Prav tako bo ustrezno ljudem, ker jim ne bo treba h krščanskemu nauku od daleč hoditi k farni cerkvi. Da pa se to shajanje ne bi obrnilo v zlo, naj skrbijo duhovniki, da se ne bodo zbirali skupaj moški in ženske, zlasti ne bolj odrasli in tudi ne ponoči, ampak poleti popoldne, ko so daljši dnevi. Nihče pa naj ne misli, da se ne sklada z njegovim dostojanstvom, če se laikom zaupa to delo. Pri tem se sklicuje na Benedikta XIV., ki v svoji buli trdi, kako skušnja uči, da župniki sami ne morejo vseh poučiti. Navaja tudi papeža Leona X. (1513—1522), ki je že na lateranskem koncilu odobril, naj organisti v krščanskem nauku poučujejo dečke, pobožne ženske pa deklice. V spodbudo vernikom pri tem zveličavnem delu so laikom, ki poučujejo verouk, podelili zelo obilne odpustke papeži Gregor XIII., Pij V. in Klemen XII.

Duhovnikom, ki se bodo posebej trudili za krščanski nauk, pa opat obljublja — sklicujoč se zopet na bulo Benedikta XIV. — da bodo dobili boljše in donosnejše župnije (5. pogl.).

Šesto pogl. govori o pripravi otrok na prvo sv. obhajilo. Prvoobhajanci naj bodo temeljito poučeni o spovedi in o sv. obhajilu ter morajo pri izpraševanju pokazati zadostno znanje, da so za prejem sv. Rešnjega telesa res pripravljeni. Zato opat prepoveduje, da bi odslej prejemali prvo obhajilo na podružnicah, kakor je bila dotlej navada. V ta namen naj kaplani, ko na podružnicah spovedujejo za veliko noč, po starosti in znanju zrele odberejo ter jih izročijo voditeljem skupin, da jih posebej poučijo, ali pa naj se pri fari določi poseben katehist, ki naj jih pouči o znanju in vedenju, ki je potrebno za vreden prejem sv. pokore in sv. Rešnjega telesa. Potem pa naj vsi prvoobhajanci skupaj prejmejo sv. obhajilo v župnijski cerkvi na prvo (belo) ali drugo nedeljo po véliki noči.

V Cerkvenem opravilniku je zapisano, naj se za prvo obhajilo najtočneje izpolni, kar je naročeno v opatovem katekizmu: otroci naj bodo obdarovani in povabljeni na kosilo v župnišče. Značilno pa je, da je obširno navodilo o slovesnosti prvega sv. obhajila (str. 85—104), samo v prvi izdaji, v poznejših izdajah pa je izpuščeno.

V 7. pogl. naroča opat — zopet glede na bulo Benedikta XIV. — da je treba ženine in neveste takoj, ko pridejo »staviti oklice«, strogo izprašati o poglobitnih verskih resnicah. In če se izkaže, da so premalo poučeni, naj jih poučijo duhovniki, ali pa naj jih pošljejo k voditeljem skupin, da jih oni poučijo v svoji soseski. Nikogar ne smejo poročiti prej, dokler ne zna, kar je potrebno necessitate medii et praecepti in dokler ni bil poučen o dolžnostih zakonskega stanu.<sup>3</sup>

Naslednje (8.) poglavje zabičuje spovednikom, naj očete in matere pri spovedi vprašajo, ali svoje otroke in domače (služničad) pošiljajo h krščanskemu nauku.<sup>3a</sup> Če prvega opomina ne izpolnijo, naj jim drugič ne dajo odveze. In v soglasju z bulo Benedikta XIV. naj spovednik odloži odvezo tistemu, kdor po lastni krivdi ne bi znal necessaria necessitate praecepti. Le če spovedanec obžaluje svoje neznanje in resno obljubi, da se bo potrebnega naučil, se mu kdaj sme dati odveza.

Posebno naj duhovniki poučujejo vernike o skrivnosti učlovečenja. Spovedniki naj vprašajo in poučijo spovedance, kar je potrebno znati necessitate medii. In da bo mogoče nadzorovati udeležbo pri krščanskem nauku, naj dušni pastirji napravijo seznam otrok od osmega do štirinajstega leta.

Vse 9. pogl. poudarja pomen opatovega katekizma *Kratki sapopadik* za enotnost pri katehetskem delu. Da bi bilo duhovnikom delo olajšano in da bi vsi učili po enotni metodi, prosi opat dušne pastirje, naj se držijo njegove knjige in metode, ki je v nji opisana. To navodilo je v latinščini od str.

<sup>3</sup> Na robu Instrukcije je poznejši pripis, da je bila ta določba vnovič oznanjena 28. apr. 1776.

<sup>3a</sup> Tudi tu je na robu pripisano, da je bila določba vnovič razglašena 5. maja 1776.

105—116. Obljublja, da bodo v drugi izdaji s križcem zaznamovana tista vprašanja, ki so snov za velikonočno spraševanje,<sup>4</sup> in dostavlja, da je njegov katekizem odobril goriški nadškof<sup>5</sup> in da se bo v prihodnje razširil po vseh delih škofije, koder se govori kranjska govorica (idioma carniolicum viget); to bo gotovo rodilo obilne sadove.

Ne zahteva pa opat, da bi vsi od svojih učencev zahtevali znanje vseh vprašanj, ki so v katekizmu, marveč prepušča vsakemu katehetu, da po lastni presoji lahko kaj doda ali izpusti. Pač pa opat zelo želi, naj se vsi držijo iste metode pri pouku in spraševanju.

Nadaljnja poglavja govorijo o drugih duhovniških dolžnostih in o prizadevanju za lastno duhovno življenje.

V 17. pogl. naroča opat, naj dušni pastirji ljudstvu, posebno babicam, večkrat razložijo materijo in formo sv. krsta. Da ne bi otroci umirali brez sv. krsta, naj jih poučijo tudi o krstu v sili. Ne smejo pa okrajšati krstnega obreda, če so za botre plemenitaši. Prav tako brez posebnega opatovega pismenega dovoljenja ne smejo krščevati — niti plemenitaških otrok ne — v kapelah ali zasebnih hišah. Če kaplana ni doma, ko prineso otroka h krstu, naj ga krsti župnik. V 25. pogl. prepoveduje tudi poročati v zasebnih svetih brez izrečnega opatovega dovoljenja.

Nato sledi zopet nekaj poglavij z različnimi navodili, v 26. poglavju pa razlaga opat, kakšna naj bo *vsebina in oblika pridige*. Pri oznanjevanju božje besede naj se duhovniki bolj trudijo, kako bi zatrli pregrehe, kakor pa da govorijo o neporavnani šolnini ali nadarbinskih dajatvah ali pa da nekatere osebe omenjajo, kot bi s prstom nanje kazali. Četudi je treba pregrehe ožigosati z apostolsko gorečnostjo, ni dovoljeno pikro zbadanje med pridigo, čeprav se pozamezne osebe ne označijo. Dušni pastirji naj svoje ovčice vodijo v duhu ljudomilosti in ljubezni. Prav tako naroča opat, naj se govorniki v svojih pridigah približajo poslušalcem in naj jim evangelij razlagajo kakor pri krščanskem nauku (catechetico modo), saj vemo, da božje kraljestvo ni v govorjenju, marveč v krepostih.

*Na božjih potih*, kamor prihaja več ljudi, naj ne govorijo o čudežih, ampak o resnični spokornosti srca in poboljšanju življenja, da se ne bo ljudstvo v napačni pobožnosti hvalilo, češ da ima Abrahama za očeta, zamenjalo pa bi Abrahamova dela. Zlasti naj poudarjajo dolžnosti posameznih stanov, kolikor je o tem mogoče javno govoriti: možje naj ljubijo svoje žene, žene pa naj bodo možem pokorne; bogati naj se ne zanašajo na nestanovitno bogastvo, podložniki pa naj bodo v vesti pokorni višjim oblastem; mladina naj živi trezno in čisto.

<sup>4</sup> V poznejših izdajah je ta obljuba izpolnjena.

<sup>5</sup> Goriško nadškofijo je 1751 ustanovil Benedikt XIV. in za prvega nadškofa imenoval grofa Karla Mihaela Atemsca (1752—1774), ki je bil večč slovenščine. (Cerkev na Slovenskem 1971, 371.)

Iste kritične misli o češčenju svetnikov in o pridiganju na božjih potih najdemo v krškem Cerkvem pravilniku. Tam je rečeno, naj se v pridigah ne govori o raznih nedokazanih zgodbah in zahvalah za prejete milosti, ki se opisujejo kot čudeži. Prav tako naj se ne govori samo o češčenju sv. Kozma in Damjana, ampak o spreobrnjenju srca k Bogu. Češčenje svetnikov je v posnemanju njihovih čednosti in nedolžnosti ter v pokori.

Na koncu je naročilo, naj rektor krške župnije določila sinode skrbno razloži vernikom na kvatarno nedeljo (23. IX. 1770) in dve naslednji nedelji. Instrukcija ima datum 16. sept. 1770 in je opremljena z opatovim pečatom, podpisala pa sta jo opat Taufferer in tajnik Ignacij.<sup>6</sup>

### *Sklep*

To bi bil pregled sklepov in navodil stiške sinode leta 1770 o pospeševanju katehiziranja in pridiganja na Slovenskem ali vsaj v stiškem arhidia-konatu. Videli smo, da je *poudarek na katehetični pridigi*, v katehiziranju pa se priporoča sodelovanje vernikov, kar izvira iz njihove soodgovornosti za evangelizacijo.

Vse to je narekovala skrb Cerkve, da bi bilo ljudstvo v verskih resnicah in nraavnih zapovedih dovolj poučeno. Obenem moramo priznati, da so ti poudarki v Pastoralni instrukciji 1770 močno podobni današnjim pogledom na apostolat vernikov in zato tembolj poučni in tudi danes porabni.

Poleg tega je v Pastoralni instrukciji še mnogo drugega gradiva, ki osvetljuje našo kulturno zgodovino in bo obdelano na drugem mestu.

*Jože Gregorič*

### *Pripis*

Ko sem razpravo o Pastoralni instrukciji iz leta 1770 že oddal, mi je prišel v roke drugi letnik Zgodnje Danice (1850), kjer je na strani 25—27 objavljen nepodpisan članek »Bratovšina kerškanskiga nauka«. Člankar se sklicuje na »Katehism Bratovšine kerškanskiga nauka«, ki je prav tako izšel 1770 v Ljubljani! Avtor podaja najprej kratko zgodovino bratovščine, ki jo je 1571 vpeljal papež sv. Pij V. Na Dunaju je bila bratovščina ustanovljena 1732, 1750 pa obnovljena. Potem se je bratovščina širila tudi po

<sup>6</sup> P. Ignac Fabiani (1747—1791) je bil 1770 opatov tajnik in samostanski arhivar, pozneje je postal prior. Bil je nadarjen in izobražen mož, magister svobodnih umetnosti in filozofije ter bakalaver teologije. Viri pa ga označujejo za častihlepnega in nemirnega človeka, ki mu je postalo redovno življenje neznosno. Že pred razpustom samostana je prosil za odvezo od redovnih zaobljub, po razpustu samostana pa je postal uradnik dvorne knjižnice na Dunaju in tam umrl.

Sloveniji, zlasti v letih 1760—1761, z njo pa se je močno dvignilo krščansko življenje. Jožefinizem je poleg drugih bratovščin zatrl tudi bratovščino krščanskega nauka.

V nadaljnjem avtor razlaga namen in ustroj bratovščine. Razloženo je njeno delo v posameznih skupinah. Bratovščina, v kateri se zbirajo moški posebej, ženske posebej, naj bi zajela otroke, ki se šele začenjajo učiti krščanskega nauka, odraslo mladino, ki krščanski nauk že bolj pozna, ter priletne, poročene in neporočene. Na koncu so navedene dolžnosti in pravice (odpustki) udov ter njihova skrb za bolne in umrle člane bratovščine.

*J. G.*

## Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti

Minilo je že dobrih deset let, odkar je dr. M. Miklavčič, profesor in dekan naše teološke fakultete, zasnoval načrte za izdajo Leta svetnikov, ki je bil tudi uresničen, čeprav v celoti šele l. 1973, dve leti po njegovi smrti. Marsikomu se je tedaj ta Miklavčičev načrt zdel nekako »nesodoben«, danes pa spet začenjamo jasneje videti pomen svetnikov, teh resnično »uspeh kristjanov«. Tu bežno pogledajmo, kako nam morejo svetniki pripomoči do boljšega umevanja Kristusove skrivnosti tako glede Kristusove osebe<sup>1</sup> kakor glede delovanja Kristusove skrivnosti v Cerkvi<sup>2</sup> in v njenem odnosu do sveta.<sup>3</sup> Obenem se bomo s tem spomnili, kako pametno je bilo omenjeno Miklavčičevo prizadevanje.

### 1. »Živa, utelešena eksegeza Jezusa Kristusa«

V januarju 1976 so nemško govoreči katoliški teologi na posebnem simpoziju razpravljali o središčnem vprašanju krščanskega verovanja, o temi »Kdo je Kristus«. Bilo je šest predavanj.

Na prvem mestu je govoril H. U. von Balthasar o »dostopih do Jezusa Kristusa«.<sup>1</sup> Kot prvi dostop je očrtal *svetovno zgodovino*, kakršna je nastala po nastopu Jezusa Kristusa in nosi na sebi globok in neizbrisen pečat Jezusove osebe in njegovega nauka: Jezus je »svetovno zgodovino predrugačil nepovratno prav do njenih temeljev«.<sup>2</sup> Nato je prešel Balthasar na drugo obliko dostopa do Jezusa Kristusa, tj. na »tip človeka, kakršnega je izoblikoval Jezus«.<sup>3</sup> Kakor je ta drugi dostop nastal iz prvega, tako prehaja drugi v tretjega, ki je celo le njegov poseben vidik in to je *sv. pismo*, ki je za

<sup>1</sup> Joseph Sauer (Hrsg.), *Wer ist Jesus Christus? Beiträge von H. U. von Balthasar, E. Biser, W. Kasper, H. Riedlinger, A. Vögtle, B. Welte*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977, 200 str.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Zugänge zu Jesus Christus*, pr. t., 9—25, tu 11—17.

<sup>3</sup> Balthasar, n. d., 17—21.



trajno *navzoče med* nami, potem ko je polagoma nastalo po delovanju Duha povečičanega Kristusa (in Očeta), v Jezusovih učencih.<sup>4</sup>

Zanima nas zdaj tisto, kar pravi Balthasar o drugem dostopu do Jezusa, namreč o svetnikih in sploh svetih kristjanih, tudi tistih, ki se Cerkev ne izreka uradno o njihovi svetosti.

Gotovo »obstajajo *uspeli kristjani*, »svetniki«; in svetnik nudi svetu nekaj takega kakor zrcalo in prisposodbo kristologije tukaj in danes. Medtem ko se eksegeti mučijo s paradoksi Jezusove psihologije, živijo ti paradoksi preprosto pred njimi v svetnikih. Kakor Kristus živi edino v poslanosti od Očeta, tako svetniki živijo edino v poslanosti, ki jo prejemajo od Kristusa (Jan 20,21). Zato zmorejo to, kar je zmogel samo Jezus, kar ne spravita skupaj nobena »religija« in noben »mesijanizem«: biti ponižen do samougaslosti in vendar velikodušno z vso svojo osebo izvajati svojo nalogo; biti prosojen v smeri k Bogu in v smeri h Gospodu, ki jih pošilja (torej ne kot »osebnosti«: to svetniki nikdar niso!), in vendar ne biti oropan jaza (v smeri k nadosebnostnemu počelu (überpersonales Selbst) v smislu zena ali C. G. Junga). In ti ljudje se morejo, žareči v čisti, povsem neskaljeni luči, uživati hkrati za Boga in za soljudi — biti torej natančna sinteza horizontale (po judovsko) in vertikale (po pogansko), krščansko govornjeno: biti preprosta enota ljubezni do Boga in do bližnjega, tista enota, ki sestavlja bistvo kristologije in s tem tudi bistvo tiste sinteze, kakršno je napravil Jezus iz poganstva in judovstva, to se pravi ravno njegovo Cerkev.

Svetniki vseh časov so dokaz (Beweis) za resnico Cerkve, ki je sama spet le pokaz (Verweis) na resnico kristologije. Saj ima Cerkev smisel le, če pomeni (besagt) navzočnost Gospoda zgodovine v vsaki dobi: »Glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« S tem so svetniki živa, utelešena (fleischgewordene) eksegeza Jezusa, ki je sam v človeškem liku živa eksegeza Boga (Jan 1,18). Medtem ko se eksegeti prepirajo o tem, ali je Jezus res delal čudeže ali vsaj, ali niso te zgodbe o čudežih evangelijev močno napihnjene, so pa svetniki v skladu z Jezusovo izrečno napovedjo storili na tisoče čudežev v vseh dobah svetovne zgodovine. A tisto, kar je mnogo bolj pomembno kakor njihovi zunanji čudeži, so čudeži milosti, ki se uveljavljajo v njihovem življenju, tiste milosti, ki se ji posreči preokreniti srca — kar je »metanoia« evangelija — in omogočiti dokončno uveljavitev gospostva božje-človeške ljubezni v njih. Še enkrat: to je resnično božje-človeška ljubezen, za katero ni nikakršen paradoks in nikakršna težava, ko gre za to, da ljubi sočloveka v Bogu in zaradi Boga, saj je vendar tudi Jezus ljubil ljudi znotraj svoje poslanosti od Očeta in razodeval v tem Očetovo ljubezen do človeštva.

Marsikaj na zunanjem javljanju posameznih svetnikov je lahko časovno pogojeno, saj bi svetniki sicer sploh ne bili resnično utelešeni (inkarniert).

<sup>4</sup> Balthasar, n. d., 22—25.

Toda skoraj zmeraj obdrži tudi to, kar je pri njih časovno pogojenega — če je to zares spadalo v poslanstvo tistega svetnika — ta ali oni za vse čase veljavni vidik. Kar se nam zdi na odtrganosti od sveta pri egiptovskih in sirskih puščavskih očetih kot časovno pogojeno, zaživi nenadoma znova sodobno v Charlesu de Foucauldu. In če so se posamezni svetniki potegovali za določene delne vidike Cerkve, ki jih danes vidimo močnejše vključene v celoto (Bernard, Bellarmin, Frančišek Ksaverij itd.), bomo pri njih našli dopolnjujoče vidike, če pogledamo od bliže. Seveda ostanejo otroci svojega časa, a udje Cerkve, ki je Catholica in ki je v vsakem času več kakor le časovno pogojena. Svetniki tudi niso hoteli biti in nočejo biti kaj več kakor udje, ki imajo omejeno, delno nalogo v Kristusovem telesu, nalogo, ki je po drugih zaokrožena v celoto. Ni jih nam treba šele relativirati, za to poskrbijo že sami. Cerkev priznavajo za svojo ‚mater‘ (kakor so Cerkev s poudarkom nazivali cerkveni očetje), ker svoje življenje dolgujejo njenemu posredovanju; nikakor ne prihajajo v nevarnost, da bi sami sebi vzeli sv. pismo in zakramente in s tem tudi svoje poslanstvo.

Njihova eksistenca kaže ne le abstraktni evangelij, marveč vedno tudi *živo navzočnost evangelija v Cerkvi*, torej tudi bistveno dogmatično razlago, kakršno evangeliju daje Cerkev. Na primer nauk o sv. Trojici, kristologijo in ekleziologijo, kakor so vse to troje izoblikovali veliki koncili kot pravičen izraz za ‚Mysterion‘. Svetniki so eksistenčni dokaz za to, da se je ta razlaga središčnega dejstva razodetja, namreč Jezusa Kristusa, izvršila skladno s stvarnostjo. Če bi bile nastopile znatne napake, bi se bile morale te pokazati na okvarah v eksistenci svetnikov. In kakor dobivajo svetniki svojo overitev v cerkveni razlagi evangelija, tako dobi dogmatika Cerkve — seveda v svojih velikih črtah, ne v posameznih mnenjih teologov — svojo overitev v svetnikih.

Pazimo na to, da svetniki sestavljajo *razlago ne le ‚Kristusa vere‘, marveč ravno v tem tudi ‚historičnega Jezusa‘*. Njihovo izhodišče je tam, kjer historični Jezus pokliče svoje učence, jih nauči zapustiti vse, jih uvede v skrivnosti božjega kraljestva. Kako daleč jemljejo po črki in po besedi poročila o Jezusovem življenju — kakor to dela npr. kak Ignacij v premišljevanjih svojih duhovnih vaj —, v koliki meri se morejo okoristiti tudi z uvidi eksegetov, ko potem gledajo močnejše z očmi cerkvenega verovanja na historičnega Jezusa (kar so seveda delali tudi že eksegeti): to vprašanje bi nas brez potrebe vznemirjalo. Kakor nam ni treba poročila o stvarjenju jemati bolj po črki, kakor pa so to delali avtorji tega poročila, tako smemo tudi poročila o predvelikonočnem Jezusovem življenju gledati v duhu, v katerem so ta poročila napravili hagiografi prvotne Cerkve: ta duh je bil vsekakor Sveti Duh, ki ne more škodovati duhu (Duhu) današnjih svetnikov.

*Svetniki Cerkve so najbolj pomemben komentar k evangeliju; saj so to, kakor rečeno, utelešena razlaga učlovečene božje Besede.* Takó so svetniki

zares dostop k Jezusu (Zugang zu Jezus). Sklepanje iz učinkov nazaj na vzrok je dovoljeno in zapovedano (geboten), ne glede na vse konstitutivne oddaljenosti. *Nobeden izmed ‚služabnikov‘ se ni zamenjaval z ‚gospodom‘ in ‚Učenikom‘.* Toda tiste, ki so se čutili kot hlapce in se ravnali ko hlapci, je Jezus vendarle imenoval ‚prijatelje‘. In Pavel mnogokrat govori z vso živostjo o tem, kako se verujoči ‚preobrazijo‘ v Gospodovo podobo: z neprestanim zrenjem na pravzor, hrepenenjem, da bi bili v trpljenju upodobljeni po Njem, s posnemanjem Njegove ljubeče pokorščine. Zato ne smemo eksistenc svetnikov več preračunavati zgolj psihološko, marveč jih je mogoče razlagati le še teološko.

Morda manjka danes manj svetnikov kakor pa takih, ki bi imeli oko in uho za njihovo bivanje in njihovo oznanilo. Kjer namreč zvočnih valov slušni organ nič več ne sprejema, tam ti valovi ne dajo nikakršnega zvoka, kaj šele godbe.«<sup>5</sup>

## 2. Pot do razumevanja Kristusove skrivnosti v Cerkvi

Že v prejšnji točki ni bilo mogoče iti povsem mimo Cerkve, Kristusovega skrivnostnega telesa. Saj že sama beseda »Kristus« vključuje Cerkev, tj. tiste, za katere je Jezus dejansko »Kristus«, »Mesija«. O Cerkvi evangeliji sicer »ne govorijo naravnost; naravnost govorijo o Jezusu. Toda prav Jezus, o katerem govorijo, ni Jezus, ki bi bil ves omejen in ves zaprt v samega sebe«. <sup>6</sup> A zdaj imamo pred očmi svetnike v njihovem razmerju posebej do Cerkve, v njihovem gledanju na Cerkev v njeni zvezi s Kristusom.

Kako velikega pomena morejo biti svetniki za *pravilno z božjim razodetjem skladno razumevanje Cerkve*, to lahko spoznamo npr. ob J. H. Newmanu. Kdor količkaj pozna Newmanovo pot iz anglikanizma v katoliško Cerkev, bo vedel, kako odločilno vlogo so pri tem imeli cerkveni očetje, ki so združevali v sebi svetost in nenavadno moč razuma. Ko se je Newman podrobno seznanil s spisi sv. Atanazija in drugih velikanov krščanske starodavnosti, mu je nekako sam od sebe privrel iz srca vzklik: »Moja duša naj bo s svetniki!«<sup>7</sup>

H. U. von Balthasar v svoji knjigi *Der antirömische Affekt* zlasti navaja Newmanove predsodke zoper »romanizem« katoliške Cerkve in zoper nauk

---

<sup>5</sup> Balthasar, n. d., 18–21 (vse, kar je v prevodu Balthasarjevega teksta tu podčrtano, sem to storil jaz); glede čudežev, ki so se izvršili na priprošnje svetnikov gl. Wilhelm Schamoni, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg 1976.

<sup>6</sup> Tako ugotavlja E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ I*, Louvain 1933, 25; prim. tudi A. M. Ramsey, *La resurrection du Christ*, Casterman, Paris 1968, 106–117 (poglavje »Resurrection et l’Eglise«).

<sup>7</sup> Prim. J. H. Newman—J. Fabijan, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, 170–174.

o papeževi nezmotnosti, kakor da to katoličane usmerja le na zemeljsko namesto na Stvarnika in jih napravlja za nekakšne sužnje, vključene v podrobna pravila, tako da nimajo nikakršne lastne pobude pri dejavnosti. Šele ko je Newman spoznal resnično podobo katoliških svetnikov in cerkvenih očetov neločene Cerkve, je uvidel, kako zelo se je motil. »Tisto, kar je našel tukaj, ni bila odtujitev, marveč osrečujoče ,bivanje pri sebi in bivanje pri Bogu'. A moč, ki uresničuje to enoto, je ravno Cerkev; Cerkev s svojim vplivom poenotuje človeka tako v veri kakor v ljubezni. Najmanjše zahteve mlačnim in povprečnim kristjanom so vendar vse odprte navzgor in bi rade izzvale svobodno spontanost. Medtem ko nas zahtevnost evangelija, ki je bila zapečatenata le v knjigi, pusti neredko otrpniti v človeški lenobi, pa nas zahtevnost, ki pride do nas po živi avtoriteti Cerkve, trajno predramlja. Že gola vednost, da sredi zgodovine obstaja ta moč, ki opominja, usmerja in spodbuja, nam nikdar, tudi če ne stopi v dejavnost, ne dovoli povsem se ustaliti v mirovanju, čeprav nam z druge strani, če pazimo na to, daje osrčujočo in zanosno zavest, da nismo popolnoma zablodili s poti in da nismo le še samotni iskatelj na lastne stroške in nevarnosti.«<sup>8</sup>

Kaj je npr. »katoliškost«, ki mora biti lastna Cerkvi? Nikjer tega ne spoznamo tako zares kakor pri svetnikih, za katere je »strast za katoliškost vedno nekaj značilnega«. Svetnik o sebi dobro ve, da je kot posameznik nepomemben, »a je vedno ud žive celote, po kateri in za katero živi. Zaradi tega se svetnik nikoli ne bo sprijaznil s tem, kar se danes izdaja za trudni ,teološki pluralizem«, ki zagrenelo ali kljubovalno uganja posebnosti. *Pluralizem* v strogem pomenu — kot nauk o takih stališčih znotraj ene same katoliške Cerkve, ki jih na podlagi nikakršne človeško razvidne točke ni mogoče več spraviti v sklad — tak pluralizem je provincializem in s tem tajitev katolištva. Bolj natančno: tajitev določenega zedinjujočega počela Cerkve, takega počela, iz katerega zajemajo in se hranijo vsi udje v svojih posebnih nalogah in posebnih perspektivah . . .«<sup>9</sup> Odklanjanje pluralizma pa seveda ne pomeni odklanjanje pluralnosti, mnogoterosti, ki ne nasprotuje edinosti.

Edinost Cerkve je treba ohranjati tudi tam, kjer se mora Cerkev odpirati brez mejá, npr. ko gre za ekumenizem s tisočnimi svojimi vprašanji ali za odnos do celotnega religioznega in ateističnega sveta. Ta odprtost Cerkve, »ki je danes bolj ko kdaj koli potrebna za njeno verodostojnost, meni mirno

<sup>8</sup> Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papstum in der Gesamtkirche integrieren, Herder, Freiburg i. Br. 1974, 17—19. Seveda ravnó svetniki — in vsi zaresni kristjani — ne gledajo v »avtoriteti« tega, na kar danes celo »dobri« katoličani in teologi mnogokrat mislijo: nečesa odtujevalnega, ponižujočega (saj vendar Bog človeka ne odtuja ne njemu samemu in ga ne ponižuje — v Cerkvi pa ni nikakršne druge avtoritete kakor le tista, ki ima svoje korenine v Bogu Jezusa Kristusa, ne v kakem človeškem »ideološkem« bogu).

<sup>9</sup> Balthasar, Antir. Affekt, 40.

vednost glede svojega lastnega, določenega bistva, tako kakor se žena možu more dajati in odpirati le, če nastopa kot žena in ne po moško ali kot nasprotnica moškosti. In če naj se zazremo v poslednjo skrivnost: v *troedninem Bogu* si določenost in neskončnost ne stojita v nezdružljivem nasprotju: božje osebe ne postanejo druga od druge omejene, pač pa določene. Kdor si zapre to ozadje celotne skrivnosti, se obsodi na to, da bo umeval cerkveno strukturo zgolj sociološko in bo nujno našel protislovja in nezdružljivosti tam, kjer od skrivnosti živeči kristjan osrečen izkuša, da je te napetosti mogoče živeti in morejo biti rodovitne — celo najbolj rodovitne izmed vseh — medtem ko se drugi njihovemu obstajanju odpovedo kot ‚kvadraturi kroga‘. Najbolj preprost zgled je katoliška združljivost pristne neomejene pokorščine in pristne samoodgovornosti, kakor so jo vnaprej živeli tolikeri svetniki v redovniškem stanu, da povsem molčimo o pristnih jezuitih: za nekatoličana večno nepojmljiva možnost, ki jo je v poslednjem mogoče razvozlati le trinitarično. Nasploh verni katoličani sicer mnogokrat opozarjajo na svetnike, a samo zato, da bi kazali na njihove spopade z avtoriteto in na njihovo trpljenje ob njej; in sicer delajo ti napol verujoči katoličani to z ogorčenim naglasom, ki je naglasu svetnikov povsem neprimeren — svetniki bi si vsi skupaj prepovedali, da bi kdor koli zanje zavzemal stališče zoper cerkveno vodstvo. Samo ob sebi razumljivo pa je: trinitarična skrivnost pokorščine, položena v roke ljudi, je neprestano ogrožena, ker se od obeh strani, tako od ukazujočega kakor od poslušajočega, zahteva enaka pokorščina vere v razmerju do božje besede; a kateri od božjih darov, ki jih je Bog položil v človeške roke, ni ogrožen in ga more človek uporabljati zoper božjo namero?«<sup>10</sup>

Svetniki zavestno živijo iz bogastva Kristusove velikonočne skrivnosti, ki je dejavno navzoča v Cerkvi kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« (C 48) za človeštvo in vse stvarstvo. Takó zelo so zakoreninjani v Kristusu, da jim niti na misel ne pride, naj bi premišljevali o svoji *identiteti*; za kaj takega tudi časa nimajo.<sup>11</sup> Pri njih tudi zlahka opazimo, da edinost, kakršna bistveno spada k Cerkvi, ki mora biti ena, kakor je Kristus eden, ni enoličnost, marveč »skoraj nepojmljiva pluralnost«, mnogoterost, ki je »nekaj povsem drugega kakor pa razpadajoči pluralizem«. Celó v posamezniku opazimo bogato mnogoterost. Že pri sv. Pavlu je mogoče razločno videti, da mora kristjan sicer v hoji za Kristusom živeti čisto gotovo kot tisti, ki je svetu vedno znova križan in vsak dan umira, a nič manj resnično kot tisti, ki je s Kristusom vstal, še več — kot tisti, ki se je dvignil v nebesa; in položaj sveta in Cerkve mu po božji previdnosti daje priliko, da oboje izkusi, ne da bi s tem prišel v nevarnost napačnega pasionizma ali triumfalizma.<sup>12</sup> Tudi

<sup>10</sup> Balthasar, Antir. Affekt, 41—42.

<sup>11</sup> Prim. Balthasar, Antir. Affekt, 40.

<sup>12</sup> Balthasar, Antir. Affekt, 42.

to se zdi, če gledamo le od zunaj, nemogoče. Če pa se pazljivo oziramo na nepregledno raznovrstne uresničitve zveste hoje za Kristusom, spoznamo, da je božji Umetnik v vsakem izmed svojih služabnikov, ki jih je napravil za svoje prijatelje in sodelavce pri uresničevanju odrešenjske skrivnosti, zaigral povsem izvirno, nikjer drugje ponovljeno melodijo, prežeto z neizčrpnim bogastvom Kristusovega prehoda skozi trpljenje v poveličanost pri Očetu.

Površni kristjani, kakršni tako pogosto smo, radi več ali manj ogorčeno poudarjamo: »Cerkev bi morala . . .« Pri tem pozabljamo, kaj bi morali mi sami storiti. To toliko bolj, ker od Cerkve mnogo več prejemamo, kakor pa zaslužimo. Na nas je, da bi — oprti na prejete darove —, kolikor nam je le mogoče, poskrbeli, da bi Cerkev čim bolj ustrezala temu, kar v resnici je.<sup>13</sup> Svetniki so, nasprotno vedno začenjali pri sebi; in še to z živo zavestjo, da je tudi v njih najprej začel delovati Duh na križu darovanega in poveličanega Gospoda, ki vedno ostane Glava in Ženin Cerkve. Neredki od njih so bili veliki »oporečniki« (kontestatorji), a tega niso delali z dušo prevzetnega sodnika, marveč »v strahu in velikem trepetu« (1 Kor 2,3; prim. Flp 2,12), ker so se bali, da ne bi bili sami zavrženi, ko opominjajo druge (prim. 1 Kor 9,27).<sup>14</sup> In pri tem niso pozabljali, da »Kristus prej odpusti pljunek na svojem lastnem obličju kakor pa najmanjši dvom glede svetosti svoje ljubljene Neveste«, tj. Cerkve.<sup>15</sup>

Svetniki so v resnici ne le utelešena eksegeza Jezusa Kristusa (kolikor je mogoče nanj gledati ločeno od Cerkve), temveč brez dvoma tudi najboljša razlaga »skrivnosti Cerkve«, ki je Kristusova odrešenjska skrivnost.<sup>16</sup>

### 3. Kristusove priče pred svetom

Danes smo pač še posebno nagnjeni k temu, da mislimo: Potrebno je le to, da ljudje spoznajo Kristusov nauk in njegovo čudovito osebnost, pa bodo Kristusa sprejeli. Od Cerkve v njeni celoti se v glavnem zahteva le »razumljiva govorica«, prilagojena »današnjemu človeku«, pa bo evangelij postal »nalegljiv«. Včasih nastopajo tudi s predlogi, naj bi teologi s skupnimi

<sup>13</sup> Prim. Balthasar, *Klarstellungen*, Herder, Freiburg i. Br., 109.

<sup>14</sup> Prim. Balthasar, *antir. affekt*, 40.

<sup>15</sup> Tako se izraža J. Maritain, *Der Bauer von Garonne*. Ein alter Laie macht sich Gedanken, Kösel, München 1969, 185 (izvirnik: Paysan de la Garonne; a mi ni pri roki).

<sup>16</sup> 2. vatikanski koncil je celotno 1. poglavje dogmatične konstitucije o Cerkvi naslovil kot »Skrivnost Cerkve«, kar velja pravzaprav tudi kot naslov celotne konstitucije. »Skrivnost (ali »zakrament«), na kakršno misli koncil, pa je Cerkev le v Kristusu in kot »Kristusova skrivnost«, »ki se tiče vse človeške zgodovine« (DV 14,1) in je bila »od večnih časov primolčana« (Rimlj 16,25), »zdaj po Duhu razodeta njegovim svetim . . .« (Ef 3,5).

močmi napravili besedilo, v katerem bo v »sodobnem« jeziku in v skladnosti z življenjskim občutjem današnjih ljudi povzeta vsebina krščanskega verovanja — in to besedilo naj nadomesti stare veroizpovedi, pa bo to brez dvoma imelo zelo velik, če ne silen pomen za oznanjevalno poslanstvo Cerkve sredi sveta.<sup>17</sup> K taki miselnosti pripominja H. U. von Balthasar: »Tisti teologi in drugi verniki, ki brkljajo okoli veroizpovednega obrazca (Credo), da bi napravili bolj modernega in spremenljivega, padejo potem čisto sami od sebe iz opazovalnega svetlobnega kroga. Počasi prihajamo nazaj do tega, da tisti verniki, ki najjasneje živijo ‚Credo‘ kristjanov, namreč tisti, ki so jih nekdanj imenovali ‚svetnike‘ — pa naj bodo kanonizirani ali ne — določajo veljavo in usodo Cerkve v današnjem in jutrišnjem svetu. Tem ‚svetnikom‘ sploh ni treba, da bi bili v prvi vrsti izjemni liki. Obstajajo sicer takšne poklicanosti, a so raje redkost. In mnogokrat so le izhodiščna točka za oblikovanje manjših ali večjih skupin, ki naj sredi razmišljenosti sveta nosijo naprej nanovo podarjeno luč. Morejo se specializirati na molitev in žrtvovanje samega sebe za svet v kaki redovniški skupnosti, tedaj bo njihova luč skoraj sama od sebe ostala za ljudi nevidna. Morejo se pa tudi v rahlih skupinah in gibanjih pomikati nasproti nekrščanskemu svetu, ‚bližnji zemlji‘ — kar je pravi smisel besede ‚humilis‘ — in s tem vedno pripravljeni, da se kot ‚gorčično‘ ali pa ‚pšenično zrno‘ pogreznejo v kako odprto režo zemlje. Mnogokrat so tako neznatni, da se pozneje ljudje čudijo, ko tam zraste ‚veliko drevo‘ ali ‚polni klas‘, katerega izvor ni nič več mogoče zasledovati. Le ker je tukaj vstalo nekaj krščansko pristnega, je mogoče sklepati, da je

---

<sup>17</sup> Nekaj takega opazamo npr. v članku Zdravko Gorjup, »Krščanstvo v veroizpovednih obrazcih«, v: Znamenje 3 (1973) 166—169. Članek se seveda opira na nesporez, ki je bil po vsem svetu zelo razširjen, tudi v »glavah prvega reda«: Kakor da je papež Pavel VI. hotel s svojim »Credo« kaj drugega kakor le potrditi vero »božjega ljudstva«, v katero so prodrali zelo drugačni »pogledi«, kakor pa jih je najti v virih razodetja. — Isti avtor kaže, če se ne motim, podobno naziranje o Cerkvi tudi v članku »Karel Wojtyła — prvi korak k deevropeizaciji krščanstva«, v: Revija 2000 št. 11 (1978/4) 69—74. Preveč računa takšna miselnost na zgolj sociološko stran Cerkve, na »podomačenje krščanstva, novo inkarnacijo, kontekstualizacijo, transkategorizacijo, akulturacijo«. Kakor da bi bila pri papežu Janezu Pavlu II. najbolj odločilna »poljska kultura« (str. 73)! In kaj naj dalje pomeni stavek: »Ne gre le za pokorščino do Boga, marveč tudi za pokorščino kristjanom« (str. 71)? Ali avtorju ni znano, da je sleherni pokorščina v duhu evangelija vedno le pokorščina zaradi Boga in torej navsezadnje le pokorščina Bogu, nikdar ljudem kot ljudem — kar velja za vsakogar v Cerkvi, od »najnižjega« kristjana pa do papeža? Kakor da bi bila Cerkev »lastnega izdelka« za človeštvo nekaj boljšega od Cerkve, kakršno je hotel Kristus! — Avtorja prav nič ne obsojam in nikakor ne odklanjam vsega, kar je v omenjenih člankih napisal. A zelo bi bilo zanj in za njegovo delo koristno, če bi se navzel takšnih pogledov, kakršne ima K. Wojtyła. Za kristjana, ki zares sprejema nazore — bolje vero — 2. vatikanskega koncila, pa zdaj niti ni kaj posebno pomembno, da je sedanji papež Poljak; odločilno je samo to, kar je v luči vere. Brez luči tiste vere, ki smo jo prejeli od Kristusove (le s tem tudi »naše«) Cerkve, občestva svetih vseh časov na zemlji in v nebesih, bi bila teologija v jedru le »ideologija«; morda zelo bistra in »ustvarjalna«, a navsezadnje prazna gnoza, pa naj bi »ustvarila« tudi na milijone »cvetov krščanstva« (str. 73); saj bi bili ti cvetovi ne le mrtvi, temveč smrtonosni.

moralo na tem mestu v zemljo pasti nekaj pristno krščanskega. In to pristno bo svetu dalo bolj dolgo opraviti kakor pa visoki stolpi hierahije.«<sup>18</sup>

Isto kakor H. U. von Balthasar je drugače povedal J. H. Newman, ki je gotovo spadal med omenjene pristne kristjane. Svoj 5. univerzitetni govor, 22. jan. 1832, torej še v svoji anglikanski dobi, je v celoti posvetil takim kristjanom, njihovemu »osebnemu vplivu kot sredstvu za širjenje razodete resnice«. Na čelo govora je dal svetopisemsko vrstico: »Iz slabosti so postali močni v boju« (Hebr 11,34). Resnica božjega razodetja je namreč vedno in bo vedno naletela na nasprotovanje, kakor je Jezus sam jasno napovedal. In ne bo se širila ter ohranjala na svetu »ne z miselnimi sistemi ne s knjigami ne s filozofskim dokazovanjem, pa tudi ne s svetno močjo, marveč z osebnim vplivom ljudi, ki so pričevalci za resnico in obenem njeni živi zgledi . . . Iz načel se ljudje lahko norčujejo; knjigam se lahko posmehujejo, na račun dobrih ljudi se lahko šalijo. Toda tisto, čemur se ni mogoče posmehovati, je navzočnost svetosti. Svetost v živi osebi, ki jo gledamo iz oči v oči — tega človek ne prenese in ne vzdrži, ne da bi ga premaknilo . . .«

»Lahko je izobrazencem govoriti ali zanje napisati knjigo. Toda visoke pravne oblike — da kaj takšnega obstaja, to se zdi človeku kakor čudež, na katerega se ozira z nekakšno mešanico radovednosti in spoštljivega strahu. Že najbolj neznatno dejanje, storjeno zaradi Boga, storjeno v nasprotju z naravnim nagnjenjem; ali prenesti žalitev, gledati nevarnosti v oči, odpovedati se koristi — to ima v sebi moč, ki odtehta vse kupe prahu in plev besednega izpovedovanja . . . Sv. pismo je razširjeno po svetu in vsak, kdor hoče, ga lahko ima. Toda navdihnjena božja beseda je — v splošnem — samo mrtva črka, če ni živo posredovana od duše do duše . . . Privlačnost pa, ki izhaja iz svetosti, ki se sama sebe ne zaveda, ima v sebi moč, ki se ji ni mogoče ustavljati. Takšna svetost prepriča slabotnega, boječega človeka, omahljivca in iskatelja; pridobi si simpatijo in predanost pri vseh tistih, ki so nekoliko dobro misleči . . . Nekaj z milostjo visoko obdarovanih ljudi bo rešilo svet za prihodnja stoletja.«<sup>19</sup>

Če nočemo sami sebi zatisniti oči pred resnico božjega razodetja in nočemo kakor slepci voditi slepcev in končno skupaj pasti v jamo, moramo ravno v zvezi s pravkar povedanim z nekaj pristne »odprtosti«, kakršno mnogokje po pravici hvalimo, prisluhniti tudi temu, kar je zapisal H. Schlier, mož velikih izkušenj (npr. s hitlerjanizmom) in izrednega poznavanja sv. pisma nove zaveze: »Meni se zdi, da ‚dialog‘ z javnim, svetovnonazorskim ateizmom smiselno sploh ni mogoč. Če iščemo dialog z njim, potem po mojem mnenju vključujemo — kolikor naj pojem dialoga sploh ohrani resen

<sup>18</sup> Balthasar, In Einsatz Gottes leben, Johannes, Einsiedeln 1972, 103 sl.

<sup>19</sup> J. H. Newman, Oxford University Sermons, New Edition, London 1892, 75—98, tu 92—97.



smisel in ne le neko façon de parler . . . , da odločni (dezidierter) ateizem (in to se pravi zavestno sprejeta, mišljena in živeta nevera, kot eksponent duha nevere) ni preprečil odprtosti nasproti resnici. Potem vključujemo, da nekaj takega, kakor je — biblično povedano — zaslepljenost, sploh ne obstaja in je trditev sv. Pavla o poganih, ki odklanjajo evangelij, in so tudi tako mnogotere trditve v novi zavezi pretiravanje, npr. trditev, da je bog tega sveta (!) zaslepil misli nevernikom, da bi jim ne zasvetila luč blagovesti o Kristusovem veličastvu (2 Kor 4,4) . . . Seveda moramo in moremo o celem kupu stvari govoriti z *ateisti* in skupaj z njimi tudi delati. ‚Živite, kolikor je na vas, z vsemi ljudmi v miru‘ (Rimlj 12,18). In seveda moremo v marsikaterih rečeh tudi povsem stati na ateistovi strani. Seveda mora človek biti odprt za njegovo stisko in njegovo veličino. Predvsem seveda ne smemo ateistov obsojati, marveč jih moramo ljubiti, in marsikaj drugega. A zdaj ne gre za to. V resnem pomenu besede kot kristjani dialoga z ateizmom po mojem mišljenju s stališča stvari same ne moremo imeti. Pač pa moremo in moramo njemu izpričevati vero. On bo bržkone takšno poštenost tudi bolj cenil. On sam pa ali bolje: duh ateizma in njegova moč (Macht) bosta tudi poskrbela, da bo to za mnoge kristjane bridko pričevanje. Navsezadnje — glede tega bi se mi kristjani po že bogatem izkustvu na vsem svetu vsekakor ne smeli varati — reagira tisti svet-bog, ki ga je vznemirila odločna odločitev Boga v Jezusu Kristusu, v svojem strahu vendarle samo tako, kakor pravi Janezovo Razo-detje: z ‚vojsko‘ zoper ‚svete‘, ki v mučeništvu postanejo odločne priče izvršene odločitve Boga.«<sup>20</sup>

Če količkaj poznamo sv. pismo nove zaveze in še zgodovino cerkve, nam ne bo prišlo na misel, da bi rekli: »To je veljalo le za prve čase krščanstva, ne pa za pozneje, vsaj ne za čase, ki so pred nami danes!« Čeprav je res, da niti od daleč ni treba tukaj misliti kar takoj na mučeništvo v strogem pomenu. Treba je marveč misliti na »martyrium« v smislu »pričevanja«, ki je mnogo več kakor pa »nova govornica«, na kakršno večkrat mislimo, kadar razpravljamo o poteh evangelizacije v današnjem svetu. Takšno pričevanje je pred očmi tudi Fritzu Csoklichu, ko svari pred enostranskim intelektualizmom, prav tako pa tudi pred antiintelektualizmom (skupaj s tem pa tudi pred vsakim obnavljanjem »konservatizma« v nasprotju s »progresizmom«, ki je prinesel razočaranje) v Cerkvi. Pravi izhod iz slepe ulice je treba iskati na tisti poti, po kateri so hodili in hodijo »uspeli kristjani«, na kakršne mislimo, kadar govorimo o svetnikih. Ti uresničujejo zahtevo našega časa, ki jo Csoklich izraža z geslom: »Živeta vera namesto ideologije!«.

Csoklich k temu pristavlja: »Morda tiči v tem izreku več kakor poskus terapije za določeno stopnjo krize. Kaj pomaga Cerkvi, če skuša plavati z

<sup>20</sup> H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Herder, Freiburg i. Br. 1972, 2 318—320, pa tudi 67—84, zlasti 80 sl.

ideološkimi valovi, ki se menjavajo v tako naglem zaporedju? Ali ne bi morala namesto tega bolj prepričljivo prevajati v prakso tisto umevanje Cerkev, katero je 2. vatikanski cerkveni zbor tako izrazito formuliral — da je namreč Cerkev tukaj za vse ljudi, da deli z njimi svoje skrbi, radosti in bolečine? . . . Novi papež si je pridobil v najkrajšem času presenetljivo priljubljenost in osebno avtoriteto, ker pri njem ljudje razberejo: Prvo pri njem je, da iz vere živi; in šele na tem temelju o veri govori. In morda so ravno tukaj možnosti za zmago nad *ideološko določenim temeljnim vzorcem* progresizma in konservatizma v Cerкви — iz te *živete vere delovati*, ustvarjati občestvo, biti tukaj za vse in biti za vse odprti!<sup>21</sup>

Seveda pa tu ni mišljena »odprtost« onemoglih in navsezadnje (iz sebe) praznih človeških idej, usmerjenih v obupno praznoto ideoloških utopij. Marveč je mišljena odprtost na temelju neustvarjene Realnosti, večje božje Polnosti, ki se je v Kristusu sklonila v ustvarjeno človeško realnost, da bi ji omogočila »spopolnitev do vse božje polnosti« (Ef 3,10). Živeti iz vere se pravi živeti iz te Polnosti (prim. Gal 2,20) in zajemati v svoje življenje vse. Kajti vse je vaše . . . ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,21.22).

V povzetku lahko ponovimo, da so svetniki zares najboljši ključ do umevanja Kristusove skrivnosti glede Kristusove osebe, glede nadaljevanja Kristusovega odrešenjskega dela v Cerкви sami in končno v njenem razmerju do sveta. Vendar to ne pomeni, da nima svojega nepogrešljivega mesta v Cerкви tudi čisto »navadna« eksegeza in teologija ali da so »povprečni« (saj so se tudi veliki svetniki imeli za »povprečne« ali celo za podpovprečne) udje Cerkve za njeno »notranje« življenje in njeno »zunanje« delovanje v smeri k svetu (ki je navzoč tudi v samih udih Cerkve) malo pomembni. Pač pa nam zgodovina teologije, tiste teologije, ki je iz »klečče« postala »sedeča«, skupaj z zgodovino Cerkve dokazuje, kako potrebno je, da se tudi teolog (in vsak kristjan) vedno znova postavlja v bližino svetnikov<sup>22</sup>. Sicer bi utegnile tudi zanje veljati Jezusove besede pismoukom, to je teologom njegovega časa, in pa farizejem: »Gorje vam . . ., ker zapirate nebeško kraljestvo pred ljudmi; vi namreč ne greste noter, pa tudi tistim, ki bi šli, ne pustite, da bi vstopili« (Mt 23,13). V tej luči obenem lahko bolj cenimo tudi Miklavčičevo zamisel o Letu svetnikov, na katerega vsekakor prevečkrat čisto pozabimo.

A. Strlè

<sup>21</sup> Fritz Csoklich, *Restauration der Restauration?*, v: Herder—Korrespondenz 33 (1979) 61—63, tu 63.

<sup>22</sup> Prim. M. Bialas, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694—1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten mit einem Geleitwort von Prof. Jürgen Moltmann, P. Pattloch V., Aschaffenburg 1978, zlasti str. 339—360 (Exkurs: Paul vom Kreuz und die Theologie) in str. 15—22 (spremnna beseda protestantskega teologa J. Moltmanna).*

## Ali je po nauku Cerkve<sup>1</sup> »dušo« treba umevati po platonsko?

»Pismo k nekaterim vprašanjem iz eshatologije«, ki ga je z dne 17. maja 1979 izdala kongregacija za nauk vere, pravi v 3. izmed sedmerih številčno posebej označenih točk naslednje: »Cerkev trdi, da po smrti še naprej živi in obstaja neka duhovna prvina, ki je obdarjena z zavestjo in voljo, tako da človeški jaz še dalje biva. Za označevanje te prvine uporablja Cerkev besedo ‚duša‘; ta beseda je posvečena z uporabo v sv. pismu in izročilu. Cerkvi ni neznano, da ima ta izraz v sv. pismu različne pomene; vendar meni, da ni nobenega resnega razloga za to, da bi ga odklanjali, zlasti ker je neko jezikovno orodje za oporo verovanja kristjanov neobhodno potrebno.«

V nadaljnji točki pismo k pravkar povedanemu dostavlja: »Cerkev odklanja slehernó takšno obliko mišljenja in govorenja, ki bi napravila njene molitve, pogrebne obrede in spoštovanje do rajnih za nekaj nesmiselnega in nerazumljivega — saj vse to sestavlja v svojem jedru podlago za teologijo (*locus theologicus*).«<sup>1</sup> Ali nas s tem to pismo zavaja v platonsko umevanje »duše«? Za pravilen odgovor na to vprašanje navedimo nekaj vidikov.

1. Mnogokrat nastopajo očitki, da se je krščansko gledanje na »dušo« in njeno neumrljivost vdalo platonizmu, ki misli, da duša kakor jetnik prebiva v ječi telesa. Natančneje raziskave glede nauka Platona samega danes o tem ne kažejo tako enoumnega pojmovanja, kakor so mislili nekdanj in mnogi še danes brez diferenciranja ponavljajo.<sup>2</sup> Vsekakor ni mogoče tajiti, da je »platonsko« gledanje na »dušo« in njeno razmerje do telesa mnogokrat močno vplivalo na miselnost in tudi na izražanje kristjanov, ne izvemši teologe. Vendar pa je krščansko oznanilo tudi v tej stvari v jedru vedno odklanjalo »platonizem«. Tako je npr. pokrajinski cerkveni zbor v Carigradu 543 *obsodil origenistični nauk* o preseljevanju duš, ki je res platonističen:

<sup>1</sup> Izvirni tekst v francoščini »Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie«, v: Doc. cath. n. 1769 (1979) 708—710, tu 709.

<sup>2</sup> Prim. o tem J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1978, 69—74, 97—99.

»Kdor trdi ali méni, da so duše ljudi poprej bivate, v tem pomenu namreč, da so bile prej duhovi in svete moči, a da so se naveličale gledanja Boga, se obrnile k zlu, zato pa omrznile v ljubezni do Boga in tako dobile ime ‚duše‘ (mrzle) ter so bile za kazen poslane v telesa, bođi izobčen« (DS 403: S 325).

Vesoljni cerkveni zbor v Vienni 1313 je glede razmerja med dušo in telesom izjavil: »Odklanjamo kot zmoten in resnici katoliške vere nasprotujoč vsak tak nauk ali takšno trditev, ki nepremišljeno taji ali dvomi o tem, da je podstat umne ali z razumom obdarjene duše v *resnici* in *sama po sebi* lik človeškega telesa . . . Za krivoverca mora veljati vsakdo, ki bi se odslej drznil trditi, braniti ali trdovratno imeti za resnico to, da umna ali z razumom obdarjena duša ni sama po sebi in *po svojem* bistvu lik človeškega telesa« (DS 902 : 329). Ta nauk je ponovil tudi 5. lateranski koncil, ko je 1513 obsodil aristotelsko-averroistični, torej izrazito »helenistični« (čeprav v tem primeru ne ravno platonistični) nauk tistih, »ki trdijo, da je umna duša *umrljiva* ali da je *ena sama* v vseh ljudeh skupaj« (samo ta »skupna« duša oziroma duh bi bila po tem nauku nesmrtna; (DS 1440: S 331). Pozorni moramo biti tudi na to, da ta koncil ni govoril o »naravni« neumrljivosti duše, marveč je kot versko resnico določil le »neumrljivost« posamezne duše, za katero pa je učil, da je »bistveno lik človeškega telesa«, kar platonizmu povsem nasprotuje. Če je duša lik telesa, se to pravi, da je s telesom bistveno in po notranje povezana.<sup>3</sup>

2. Kako daleč od platonizma je — kljub vsemu videzu in tudi resničnim skrivitvam pravega nauka pri posameznih kristjanih — službeni nauk Cerkve vedno ostal, to vidimo zlasti iz tistega člena t. i. apostolske vere (in vseh drugih zahodnih veroizovedi), ki govori o »*vstajenju mesa*«.

V smislu starozaveznega obrazca »vse meso« (prim. Ps 136,25; Jer 25,31; Ps 65,3) je pod izrazom »vstajenje mesa« mišljeno celotno človeštvo; hkrati se to izražanje giblje v območju Janezove teologije, kakršna je bila blizu sv. Justinu in sv. Ireneju. V takšnem govorjenju sicer ni prvenstveno mišljeno telo, marveč vesoljnost upanja na vstajenje; vendar je s tem zajeta

---

<sup>3</sup> »Lik« (forma) in »tvar« (materia), pri človeku »duša« in »telo«, sta po gledanju sv. Tomaža v tako tesnem razmerju med seboj, da duša nikdar ne more obstajati povsem brez naravnosti na tvar (snov, materijo). Duša je bistveno »lik« in bi morala »razpasti«, če bi ji kdo to hotel odvzeti; s tega stališča je vstajenje naravnost zahteva človeškosti. Drugič pa to tudi pomeni, da osnovne prvine, ki gradijo človeško telo, svojo kvaliteto kot »telo« prejmejo le s tem, da jih organizira in prešinja izrazna moč duše. Možno postane razlikovanje med »telesom« (oziroma truplom) in »telesnostjo«. Človek — to niso posamezni atomi in molekule kot takšne; in torej ne zavisi od njih istost »telesnosti«; ta »istost« marveč zavisi od tega, da materija stopi pod izrazno moč duše. Kakor je duša z ene strani določena od materije, tako je, nasprotno, telo povsem določeno od duše: Telo, in sicer istovetno telo je tisto, kar si duša zgradi kot svoj telesni izraz. Ravno zato, ker telesnost tako neločljivo spada k človeškosti, je istost telesnosti določena ne na temelju materije, marveč na temelju duše. Prim. Ratzinger, n. d., 147—150.

ravno celota stvari, ki je v primerjavi z Bogom in pred Bogom označena kot »meso«. Skupaj z vsem drugim je torej mišljena tudi telesnost, in sicer kolikor jo umevamo v povezavi z Gospodovim »mesom«, ki podeljuje življenje, o čemer govori posebej sv. Janez.

Zoper platonistično-origenistične tokove v teologiji so veroizpovedi v tem pogledu od 5. stoletja dalje začele govoriti zelo trdo govorico. Toledski (toletanski) koncil npr. pravi l. 675: »Po zgledu naše glave (Jezusa Kristusa) se bo izvršilo resnično vstajenje mesa vseh mrtvih. Ne verujemo pa, da bomo vstali v zračnem ali kakem drugem telesu, kakor nekateri nespametno govoričijo; vstali bomo namreč v temle telesu, v katerem živimo, obstajamo in se gibljemo« (DS 540: S 892). Zoper albižane je 4. lateranski koncil 1215 izjavil: »Vsi ti (ljudje) bodo vstali s svojimi lastnimi telesi, katere nosijo sedaj« (DS: S 896). Podobne trditve je cerkveno učiteljstvo mnogokrat ponavljalo.

3. V cerkvenem izražanju sicer pogosto najdemo govorjenje o smrti kot »ločitvi duše od telesa«. Vendar ni nobene cerkvene definicije, da bi morali smrt pojmovati *strogo* kot takšno popolno ločitev duše od telesa, da bi zdaj bila duša v vsakem oziru in povsem neodvisna od sleherne telesnosti in snovnosti (pomisliti je treba zlasti na to, da nobena smrt ne pretrga kristjanove povezanosti s povelečanim Kristusom, torej tudi z njegovim telesom). V ozadju govorjenja o »duši« je marveč *svetopisemski pomen* »duše«, kakršnega najdemo v knjigi modrosti. Tu je npr. rečeno, da so »duše pravičnih v božji roki« (Modr 2,22), deležne dragocenega plačila, ki je Gospod sam (5,15), medtem ko je onstranska usoda hudobnih označena kot »smrt«, čeprav ne v pomenu uničenja, marveč v pomenu kazni za hudobijo (prim. 5,17—23). Knjiga modrosti se sicer izraža na način, ki kaže na vpliv grške misli, vendar pa ostane v bistvu povsem na črti izraelske vere, h kateri bistveno spada vstajenje.<sup>4</sup> Nikakor ni tukaj navzoč dualizem, ki dušo pojmuje kot nekakšnega stanovalca v telesu, in sicer takšnega, ki ima »izselitev« iz telesa za nekaj zelo zaželenega.

V cerkvenem govorjenju o »duši« (ali smrti kot o »ločitvi duše od telesa«) je mišljeno to, kar izjavlja 2. vatikanski koncil, ko govori o »človekovi sestavljenosti«: »Človek se ne vara, ko sebe priznava za nekaj višjega od telesnih moči in ko sam sebe nima le za del narave ali za brezimno prvino v človeškem družbenem življenju. Kajti po notranjem življenju presega vse stvari; v te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača v svoje srce, kjer ga čaka Bog, ki preiskuje srca, in kjer sam pred božjimi očmi odloča o

<sup>4</sup> Prim. Cándido Pozzo, *Teología dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Roma 1970, 97—99; Ratzinger, n. d., 82 sl.; H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 447—450.

svoji usodi. Ko človek priznava duhovno in neumrljivo dušo v samem sebi, ni igrača varljivega slepila, ki bi izviralo samo iz fizičnih in družbenih razmer, marveč nasprotno, prodira prav do globin resnične stvarnosti« (CS 14,2). V jedru je to nauk, da v človeku obstaja duhovna in neminljiva prvina, ne pa da je povsem neodvisna od telesnosti in naravnosti nanjo.

V skladu z versko resnico o vstajenju mrtvih oziroma »vstajenju mesa«, si razmerja med dušo in telesom sploh ne smemo misliti »dualistično«. »Vstajenje mesa« je celo glavna novozavezna božja obljuba, celo bolj poudarjena kakor pa »neumirljivost duše v gledanju Boga«. Zato obuditve od mrtvih sploh ne smemo umevati kot nekaj, kar bi bilo le nepomemben dodatek k tisti povezanosti z Bogom, ki se uresničuje v »vmesnem stanju« duše v gledanju Boga. Tukaj za »dualizem« ni mesta, pač pa za dualnost<sup>5</sup>, za dvojstvo »duše« in telesa, pri čemer je treba dušo pojmovati kot še naprej bivajoči »človeški jaz« tudi potem, ko človek umre. Ta človeški »jaz«, seveda tudi za časa biološkega življenja na zemlji, ko se telesne prvine nenehno menjavajo, ostane vedno isti.

Ta človeški »jaz«, ta »duša« je vedno naravnana na telo, tako zelo, da je ta naravnost vključena v bistvo duše. Duša po nauku Cerkve nikdar ne postane čisti duh v tem smislu, da bi izgubila naravnost na materijo. Razen tega ostane stvar; to pa pomeni, da ostane v odnosu povezanosti s celotnim snovnim svetom, kakor nam kaže svtopisemski nauk o stvarjenju. Duša torej za vselej ostane »svetna«.

Z ločitvijo od telesa (seveda ne platonsko pojmovano ločitvijo) nastane globoko segajoča sprememba; saj duša zdaj ne more več izvrševati funkcij, ki jih ima kot »lik« tistega telesa, ki ji je individualno pripadalo. Njena naravnost na materijo ostane, a je onstran smrti drugačna kakor v času zemeljskega zgodovinskega življenja. Bivanje duše sicer ne izgubi od svoje intenzivnosti; duhovna duša namreč v polni predanosti Bogu to bivanje razvije do najvišje intenzivnosti. V tej življenjski intenzivnosti ne more biti odpravljena nobena takšna prvina, ki duši bistveno pripada. Zato pa duša v svoji najvišji dejavnosti, s katero se po smrti usmerja na Boga in v tem sama sebe preseže, razvije do višje stopnje tudi intenzivnost svoje naravna-

<sup>5</sup> Ni vsako priznavanje dualnosti, dvojstva, že tudi dualizem, kakor misli npr. Josip Vidmar (prim. »Iz dnevnika«, v: Delo, 17. 9. 1966, 5). Če torej zagovarjamo obstoj telesa in duše, obenem pa poudarjamo njuno tesno povezanost, nismo zaradi tega že tudi dualisti. Podobno je na drugem področju: Če priznavamo obstoj osebnega Boga in hkrati obstajanje od Boga odvisnih stvari (telesnih in duhovnih ustvarjenih bitij), se nikakor še nismo s tem vdali že tudi dualizmu, ki je za krščanstvo celo povsem nesprejemljiv. Če zametamo »monizem«, ni rečeno, da zagovarjamo »dualizem«. Tega danes celo nekateri katoličani ne znajo več dobro razlikovati, čeprav je to nujno potrebno, kakor je potrebno vedeti, da odklanjanje filozofskega materializma nikakor še ni isto kakor zagovarjanje filozofskega »idealizma« (npr. hegeljanskega) oziroma »spiritualizma«. Zagovarjanje filozofskega idealizma (ali spiritualizma) bi bilo vsaj toliko v nasprotju s krščanstvom, kakor to velja za materializem.

nosti na materijo. Pri tem se opira na božjo stvariteljsko dinamiko; Bog, ki neprestano ustvarja dušo in vse (snovno) stvarstvo, vodi naravnost duhovne duše na materijo do njene uresničitve in napravi, da duša z »vstajanjem mesa« postane oblikujoče počelo snovi, s katero se poveže v enovito stvarnost. Materija postane transparent za duhovno dušo, katero preoblikujeta božja ljubezen in resnica.

Duša, ki živi v »vmesnem stanju« (pred časom »vstajanja mesa«) iz blaženega gledanja Boga, se v polnosti zaveda, da bo Bog tisto, kar na njej še ni uresničeno, uresničil. Mogli bi govoriti še o nekem njenem pričakovanju in upanju, čeprav je to upanje drugačno, kakor pa ga imamo mi v zemeljsko-časovnem bivanju. Gledanje Boga in obuditev od mrtvih sestavljata enotno organsko celoto, čeprav glede uresničitve nista istovetna, marveč obsega po naših časovnih predstavah ta uresničitev dve različni fazi (tudi za dušo v »vmesnem stanju«, za dušo, ki se sama vendar ni spremenila v božjo večnost, marveč je le deležna, sta to dve fazi, čeprav je pri Bogu »tisoč let kakor en dan«).<sup>6</sup>

4. Poleg tega je treba upoštevati še eno: *Dialog duhovne duše z Bogom Očetom se dovršuje v Kristusa in po Kristusu*, kajti duša je včlenjena v Kristusa. Ta včlenitev je tako globoka, da sicer ne moremo govoriti o istovetnosti Kristusa in duše, vendar pa govorijo teologi o »quasi-identitas«, o nekakšni istovetnosti, ki je kategorialno ni mogoče docela dojeti in izraziti. V Kristusu dosega duhovna duša kakor v svojem pravzoru in dinamični korenini svoje lastne eksistence dovršeno življenje, h kateremu spada tudi telesno poveščanje. Tudi v »vmesnem stanju« blaženosti torej duša sploh ni docela »ločena« od snovi.<sup>7</sup>

Govorjenje teologov o »anima separata« (o ločeni duši) je zato le v nekem pogledu pravilno; v polnem pomenu »ločenih duš« po nauku Cerkve sploh ni. V ločenosti od vstalega Kristusa ni sploh nikakršnega »večnega življenja« (to ni golo obstajanje!), tudi ne pred časom splošnega vstajanja mrtvih. Saj je tisto, kar imenujemo »posvečujočo milost«, delež pri Kristusovem poveščanem življenju, za kar je potrebna bitna povezanost celotnega človeka z vstalim Kristusom, podobna povezanosti mladike s trto. Vstajenje mrtvih ob koncu časov »ne bo za izvoljene nič drugega kakor razširitev vstajanja Kristusa samega na ljudi«, pravi kongregacija za nauk vere v 2. točki navedenega pisma o eshatologiji.

5. To pismo izrečno naglašaja, da nikakor nima namena »ovirati teološkega raziskovanja, katerega vera Cerkve vsekakor potrebuje in s katerim se mora okoristiti.« Pač pa pismo pripominja, da »teološko raziskovanje ne more

<sup>6</sup> Prim. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2, M. Hueber, München 1970, 775 sl.

<sup>7</sup> Schmaus, n. d., 776.

imeti drugega namena kakor tega, da globlje raziskuje in razvija« tisto, kar spada k verovanju Cerkve. Kongregacija za nauk vere je dolžna »pospeševati in varovati nauk vere«. Zato hoče v svojem pismu »poklicati v spomin nauk, ki ga Cerkev uči v Kristusovem imenu, posebej z ozirom na to, kar se dogaja med kristjanovo smrtjo in splošnim vstajenjem.«

S tem nikakor noče pospeševati nekakšnega platonizma in zgrešenega spiritualizma v Cerkvi. Če bi pogledali nekoliko globlje tisto mnenje, ki ga kongregacija tukaj zavrača, bi spoznali, da s tem pismom *nekakšen platonizem celo preprečuje*. Kajti tista teološka podmena, katero ima kongregacija za nauk vere tukaj predvsem pred očmi, trdi, da se »vstajenje mrtvih« (in skupaj s tem Kristusov prihod v slavi in »konec časov« sploh) izvrši takoj ob smrti vsakega posameznika, pač nujno zaide v resničen platonizem. Saj »vstajenju mesa« sploh ne more dati zares pravega pomena; kajti vsakdo lahko ugotovi, da telo rajnega trohni v grobu. Telesu ta podmena pravzaprav ne pripisuje nikakršne pomembnosti. Če si pa morda zamišlja združitev rajnikovega preostalega »jaza« s katero drugo materijo, se je zastoj spotikala nad tradicionalnim izrazom in pojmom »duše«, ki v službenem nauku Cerkve tako in tako nikoli ni pomenila platoničnega »čistega« duha.<sup>8</sup> Nasprotno pa pismo kongregacije za nauk vere poudarja: »Če ni vstajenja, se zruši celotna stavba vere, kakor tako krepko zatrjuje sv. Pavel.« In to vstajenje »pojmuje Cerkev tako, da prizadeva celotnega človeka; to za izvoljene ni nič drugega kakor *razširitev vstajenja Kristusa samega na ljudi*.«

Glede tega zadnjega, to je glede Kristusovega vstajenja se še enkrat jasno pokaže, da se Cerkev ne vdaja platonizmu in napačnemu spiritualizmu. Cerkev pojmuje Kristusovo vstajenje povsem realistično. Tisti, ki je visel na križu in je bil pokopan — tisti je tretji dan resnično (seveda poveličan) vstal tako, da so bili podani sledovi tudi v »svetovni zgodovini«: s prikazovanji Vstalega in s praznim grobom. Kristus ni vstal le »v veri apostolov« in apostolom ni bilo treba pričevati le o »svoji veri v vstalega Kristusa«, marveč o samem Kristusovem vstajenju. Apostoli niso bili le »pričevalci za svojo vero v vstalega Kristusa«, kakor bi danes nekateri radi dopovedali, marveč »priče Kristusovega vstajenja« (prim. Apd 1,22; 2,32; 3,15; 5,32 itd.) in s tem vstalega Kristusa samega. To resnično Kristusovo vstajenje pa se bo »razširilo na ljudi«. Zato bo tudi naše vstajenje resnično tudi v telesnih razsežnostih, ne zgolj »duhovno«; ne le v »naši zavesti« ali v »naši veri«, marveč resnično v našem telesu, katerega bo poveličani Kristus preobrazil »z močjo, s katero si more podvreči vse«, tako da bo »podobno njegovemu poveličanemu telesu« (Flp 3,21). Po svojem telesu pa je človek vključen v celotno človeštvo, posebej še v Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo in »ve-

<sup>8</sup> Prim. Ratzinger, n. d., 124—129; glej tudi A. Strle, Vstajenje takoj po smrti?, v: BV 39 (1979) 96—101.



soljni zakrament odrešenja« za vse človeštvo in celotno vesoljstvo. Saj »nam Bog pripravlja novo bivališče in novo zemljo, na kateri prebiva pravičnost in katere blaženost bo izpolnila in prekosila vsa hrepenenja po miru, ki se porajajo v srcih ljudi . . . Pričakovanje nove zemlje pa ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi skrb za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39).

*A. Strlè*

## Razlikovanje med »skupnim« (ne »splošnim«) in »službenim« (ne »posebnim«) duhovništvom

1. Pred 2. vatikanskim koncilom smo redno govorili o »splošnem duhovništvu«, ki pripada vsem krščenim. S krstom se namreč včlenimo v Kristusa, ki je sam sebe daroval na križu v odrešenje človeštva in je zdaj v svoji poveličani človeški naravi neminljivi veliki duhovnik in edini srednik na človekovi poti k popolni in večno osrečujoči zedinjenosti z Bogom. To duhovništvo vseh krščenih izvira iz žive povezanosti s Kristusom, edinim (velikim) duhovnikom nove zaveze. Sv. Avguštin pravi: »Omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis« (Vsi so duhovniki, ker so udje enega duhovnika: De civ. Dei 20,10). Ta včlenitev v križanega in poveličanega Kristusa ima za svoj učinek prerojenje iz Boga in podelitev Svetega Duha, s tem pa usposobitev za resnično bogočastje, kakršnega je omogočil Kristus (prim. sv. Tomaž, S. th. 2 q. 63 a.3).

To skupno duhovništvo uveljavlja najprej Cerkev kot celota. V svojem občestvu je Cerkev kraj pravega bogočastja, javnega pričevanja za velika božja dela, za odrešenje v Kristusu in za večno poklicanost človeštva in vsega stvarstva k deležnosti pri notranjem božjem življenju. Toda tudi celotno življenje posameznikov je duhovniško, in sicer dejavno; dejavno je tudi tam, kjer gre za »prejemanje« zakramentov, ki so posebna dejanja uveljavljanja cerkvenega življenja (saj pravi »prejem« ni mogoč brez odgovorne dejavnosti vere) in ki so za »prejemnika« živ klic, naj v skladu s »stvarnostjo« prejetega zakramenta tudi živi.

2. vatikanski koncil je to duhovništvo, ki pripada vsem udom Kristusovega skrivnostnega telesa, Cerkve, v njegovi pomembnosti zelo naglasil in pokazal na razne vidike in področja njegovega uveljavljanja v sklopu celotnega poslanstva, kakršnega ima po odrešenjskih božjih načrtih Cerkev sredi sveta.

L. 1963 izdelani osnutek za dogmatično konstitucijo o Cerkvi je še vedno govoril o »splošnem duhovništvu« (sacerdotium universale). Ta izraz je bil nato pri diskusijah in v pisemenih pripombah deležen ugovorov, češ da »universale« pomeni nekaj, kar obsega vse, »universa«. Ta razlaga sicer ni

bila povsem upravičena, vendar pa jo je teološka komisija upoštevala. Odločila se je za označbo »*sacerdotium commune*«, kar je treba prevesti s »*skupno duhovništvo*«. Ta izraz je v resnici primernejši in jasnejši. »Skupno duhovništvo« je namreč res skupno vsem krščenim, bodisi da ostanejo »laiki« bodisi da prejmejo tudi še mašniško ali pa škofovsko posvečenje. »Skupno duhovništvo« ostane kot *temeljna krščanska in cerkvenostna danost* tudi še pri prejemniku mašniškega ali škofovskega posvečenja. Ravno zaradi tega moremo pravilno govoriti o duhovništvu, ki je »skupno« vsem udom božjega ljudstva in le v tem smislu splošno (ne pa »splošno« v oslavljenem pomenu duhovništva, kakor da bi tukaj sploh ne bil govor o zares pravem duhovništvu — seveda odvisnem od Kristu-sovega).

V prvotnem slovenskem prevodu koncilskih tekstov je ohranjen starejši izraz »splošno duhovništvo« oziroma »duhovstvo« (kakor je bilo to prevedeno v 1 Pet 2,5; ko sem hotel za koncilski tekst spremeniti v »duhovništvo«, mi je prof. J. Šolar rekel: »Ne ubijajte brez potrebe starih besed!«; ekumenska izdaja sv. pisma iz l. 1974 pa je nato uvedla »duhovništvo«). V tekstih za »prenovo« je bil l. 1976 sprejet — kakor je bilo ponovno svetovano že prej v več razpravah o duhovništvu — izraz »*skupno duhovništvo*«. Tako je v 1. zvezku »prenove« kar celo poglavje posvečeno »Pomenu skupnega in službenega duhovništva«. Naziv »splošno duhovništvo« v zvezkih za »prenovo« sploh ni nič več upoštevan (prim. zv. 4, št. 74 in 77). Tudi v »Veri Cerkve« (Celje 1977) ni več uporabljen izraz »splošno«, marveč samo »skupno« duhovništvo (npr. št. 414).

Prav bi bilo torej, če bi se vsi, ki o tej stvari pišejo, držali izraza, ki stvar, za katero tukaj gre, jasneje označuje in brez dvoma bolj ustreza nazivu, ki ga je 2. vatikanski koncil zavestno uvedel namesto prejšnjega, manj jasnega.

V resnici pri nas še vedno zasledimo izraz »*splošno duhovništvo*« celo pri razgledanih piscih. Tudi v dosti skrbnem prevodu »Pisma papeža Janeza Pavla II. vsem duhovnikom Cerkve za veliki četrtek 1979« zasledimo samo izraz »splošno«, nikoli »skupno« duhovništvo (str. 5 in 6, 15 in 17). Izvirnik pa ima vedno le »*sacerdotium commune*« (AAS 71, 1979, 393—417). Tudi Nemci prevajajo zdaj po koncilu z »*gemeinsames Priestertum*«, medtem ko so prej govorili o »*allgemeines Priestertum*«.

2. Papež Janez Pavel II. je v omenjenem pismu ponovil nauk 2. vaticanskega koncila, da se »skupno« duhovništvo z ene strani in »*službeno ali hierarhično*« duhovništvo z druge strani »razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji.

Kakor koncil, tako tudi sedanji papež za tisto duhovništvo, ki se podleže z zakramentom sv. reda, več ne uporablja izraz »*posebno duhovništvo*«, kakor je bilo včasih v navadi pred 2. vaticanskim koncilom. Pri nas pa

nekateri še vedno govore in pišejo o »posebnem duhovništvu«. A bi bilo prav, da bi se izogibali temu izrazu, ki more napravljati vtis, kakor da je službeno duhovništvo ne le različno od skupnega, marveč od njega tudi ločeno (kar prav gotovo ne sme biti), ali pa da službeno duhovništvo prinaša s seboj nekakšne privilegije tistim, ki ga izvršujejo. V resnici gre tukaj le za bistveno različno »službo«, različno funkcijo pri izvrševanju poslanstva, kakršno je naloženo Cerkvi, ki je v svoji celoti duhovniška. Če bi se obojno duhovništvo razlikovalo med seboj le »po stopnji« in ne »po bistvu«, bi to res moglo pomeniti, da kristjan s prejemom mašniškega posvečenja postane tako rekoč »nadkristjan«, da je v večji življenjski bližini Bogu že zaradi pooblastitev, ki jih je prejel z mašniškim posvečenjem. V resnici pa ni tako. O večnostni človekovi vrednosti pred Bogom, ki »preiskuje obisti in srce« (Raz 2,23), ne odloča zunanji položaj, tudi ne hierarhična služba. Odločilna je marveč mera ljubezni, (prim. 1 Kor 13) s katero kdo uveljavlja »skupno duhovništvo«, izvirajoče iz temeljne krstne včlenitve v velikega duhovnika Kristusa. To velja tako za »navadnega« kristjana, ki je na zunaj (tudi na ravni cerkvene liturgije) v očeh sveta povsem brezpomemben, kakor za duhovnika in škofa ali papeža. »Kdorkoli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik, in kdorkoli med vami hoče biti prvi, bodi vaš služabnik« (Mt 20,26.27).

Kaj pomeni — nasprotno od skupnega duhovništva — »hierarhično« in »službeno« duhovništvo, kratko in jasno razlaga Janez Pavel II. v navedenem pismu duhovnikom:

To »naše zakramentalno duhovništvo... je posebna služba (ministerium), se pravi ‚služenje‘ (servitium) občestvu vseh vernikov. A ne izhaja iz tega občestva, kakor da bi ga to občestvo ‚poklicalo‘ ali ‚pooblastilo‘. V resnici je to dar v korist temu občestvu, dar, ki izhaja od Kristusa samega, iz polnosti njegovega duhovništva. Ta polnost se razodeva v tem, da Kristus sicer vse vernike usposablja za darovanje duhovnih daritev, a nekatere pokliče in pripravi za služabnike svoje prave zakramentalne daritve, evharistije. Pri evharistični daritvi pa sodelujejo vsi verniki in vanjo so zajete vse duhovne daritve božjega ljudstva.

Če se tega zavedamo, lahko razumemo, kako je naše duhovništvo ‚hierarhično‘, se pravi povezano s pooblaščenostjo (potestate), da oblikujemo in vodimo duhovniško ljudstvo (prim. C 10), in kako je prav po tem tudi ‚službeno‘ (ministeriale, od »ministrare« = streči). Izvršujemo službo, ki po njej Kristus nenehno služi Očetu pri delu za naše odrešenje. Vse naše duhovniško življenje je in mora biti globoko prežeto s tem služenjem, če hočemo ‚v Kristusovi osebi‘ obhajati to daritev tako, kakor je prav« (AAS 71, 1979, 399). Dalje papež pristavlja, da moramo duhovniki »gledati na svoje službeno duhovništvo kot na ‚podrejeno‘ (subordinationem) skupnemu

duhovništvu vernikov, laikov, zlasti tistih, ki žive v zakonu in so si ustvarili družino« (411).

3. Za pravilno razumevanje odnosa med »skupnim« in »službenim« duhovništvom je pomembno, da imamo pravi pojem o »duhovnih daritvah«, ki so v tej zvezi omenjene. Znebiti se je treba »spiritualistične« razlage, kakor da je to daritev le v prenesenem pomenu, v pomenu asketičnega zatajevanja samega sebe in podobno. V resnici se ta daritev imenuje »duhovna« v nasprotju z »mesenimi« daritvami stare zaveze (prim. Hebr 9 in 10). Ta »duhovna« daritev zajema svojo vrednost in moč iz Jezusove novozavezne daritve in iz binškoštnega daru Svetega Duha. In vključuje se v evharistično ponavzočevanje enkratne daritve Jezusa Kristusa, po katerem edinemu imamo v enem Duhu dostop k Očetu (Ef 2,18). Evharistijo samo cerkveni očetje pogosto imenujejo »duhovno daritev«. In ravno v zvezi z njo naj bi vsi udje Cerkve iz svojega življenja napravljali Bogu všečno daritev, zajemajoč iz Kristusove velikonočne skrivnosti, ki se v evharistiji ponavzočuje. Prav ob evharistiji, ki vsebuje »ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočne jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživiljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« (D 5,2), se tudi najlepše pokaže temeljnost »skupnega duhovništva«, obenem pa njegova razlika od »službenega duhovništva«, naravnane na udejanjanje »skupnega« ali »kraljevega« duhovništva (prim. Redemp. hom., št. 20 in 21).

O odnosu med skupnim in službenim duhovništvom z ozirom na »duhovno daritev« lepo pravi H. U. von Balthasar: »Analogija med ‚laikom‘ in nositeljem službe (Amtsträger) je najprej v različno izoblikovanem razmerju obeh do ‚skupnega duhovništva‘ vseh kristjanov; saj celotni Kristus, glava in telo, daruje Bogu tisto celotno predanost samega sebe, ki je kot resnična duhovna daritev Bogu všeč in ostvarja spravo z grešnim svetom (prim. Avguštin, De civ. Dei 10,6). Kakor vsakdo, ki je krščen, stopi skupaj s Kristusom v njegovo kalvarijsko smrt, tako stori isto vsak, ki soobhaja evharistijo, kolikor je pripravljen, da pri darovanju v darovih Cerkve, v kruhu in vinu, daruje skupaj s Kristusom samega sebe. Če se že odloči, da bi dal (‚daroval‘) za odrešenje sveta svoje najdražje — svojega Gospoda in Odrešenika —, koliko bolj potem samega sebe, ki je v primerjavi s tem kakor nič! ‚Mojo in vašo daritev‘, pravi duhovnik oltarnemu občestvu; a tukaj veljavna analogija ima korenine v skupnem ‚nostrum‘, ki se nerazločljivo steka skupaj v Kristusovi daritvi« (Gibt es Laien in der Kirche?, v: IntnkZ 8, 1979, 97—105, tu 103).

2. vatikanski koncil je znova jasno postavil pred nas podobo Cerkve kot novozaveznega božjega ljudstva. Obenem je izrazil naglasil, da je temeljna skrivnost Cerkve skrivnost Kristusove odrešenjske smrti na križu. Izvor Cerkve je v daritvi Sina božjega (ne morda le nekega, čeprav »najvišjega« božjega »predstavnik«) na križu; v daritvi, ki je šla prav do smrti v spravo

za grehe sveta z Očetom. Kristusove smrtne bolečine so porodne bolečine za rojstvo njegove Cerkve, ki je deležna sprave z Bogom in se na tej osnovi tudi sama daje na voljo Kristusu, da bi kot njegovo telo in njegova nevesta v vsej svoji celoti in ne le v svoji »hierarhiji« služila spravi vsega sveta z Bogom. Mesijansko božje ljudstvo, ki naj bi bilo »vesoljni zakrament odrešenja« (seveda ne iz svojih moči), se je rodilo iz Mesijeve smrtne daritve, s katero je bila sklenjena »nova in večna zaveza«; in iz te daritve neprestano zajema moč za svoj obstoj in svoje delovanje.

Samo če udje Cerkve, od »navadnega« kristjana do »najvišjega« (ki pa mora biti po Kristusovem naročilu »najmanjši in vsem služabnik«) nositeljja cerkvene vodstvene službe v veri sprejemajo in razumevajo to skrivnost križa (obsijano z lučjo vstajenja, seveda resničnega, ne le »vstajenja« v zavesti ali veri apostolov) — samo tedaj bodo mogli pravilno umevati in udejanjati takó »skupno« kakor tudi »službeno« duhovništvo ter darovati »duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pet 2,5; prim. Rimlj 12,1).

Drugače pa si bodo, eni in drugi, kar naprej izmišljali »nove podobe« duhovnika, škofa in papeža, pa seveda tudi kristjana sploh; kajpada drugačno, kakor jo je zamislil Kristus sam. Namesto da bi se »preobrazovali z obnovo svojega mišljenja« (Rimlj 12,1) in kot Kristusovo orodje »spreminjali svet«, da bi bil bolj božji in zato bolj zares človeški, bodo svoje moči (božje darove!) zapravljali z novimi »razlagami samega sebe in sveta«. Tudi za kristjana velja: Če noče na Cerkev in njeno zgradbo gledati v Kristusovi luči, marveč le v luči svetnih in »posvetnih« socioloških kategorij, tedaj bosta tudi njemu prej ali slej prišla na misel »opij za ljudstvo« in »alienacija«, kadarkoli bo govor o Cerkv in njeni »hierarhični« (od Boga hoteni in utemeljeni in zato »sveti«) zgradbi.

Posebno nositelj službenega duhovništva bi ne smel nikdar pozabljati na tisto, kar na že navedenem mestu omenja H. U. von Balthasar: »Avtoriteta hierarhije izvira iz križa, čeprav je izvrševana v Svetem Duhu Vstalega . . . Neločljiva je od prvega poziva k hoji za križanim Kristusom. Tam, kjer Peter dokončno dobi svojo službo, s katero naj pase Jezusova jagnjeta, se hkrati zgodi dvoje: izpovedati mora svojo ‚večjo‘ ljubezen (vpričo učenca ljubezni: Jan 21,15); in napovedano mu je, kakršne smrti bo umrl, to se pravi, napovedana mu je tudi subjektivna upodobitev po dobrem pastirju, ki daje svoje življenje za svoje ovce: ‚Hodi za menoj!‘ (Jan 21,18.19)« (n. m., 100—101). To ne velja le za Petra in njegovega naslednika, marveč tudi za vse naslednike apostolov: za škofe in njihove »službene« sodelavce, tj. za duhovnike. K hoji za Kristusom križanim je pozvan vsak kristjan, a prav posebno tisti, ki je poklican, da — v pridružitvi nasledstvu apostolov — »službeno« oznanja božje kraljestvo.

*A. Strlè*

**Heinrich Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie**, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1978, 223 str.

L. 1977 je H. Schlier izdal pri Herderju svoj veliki komentar k Pavlovemu pismu Rimljanov. V njem se je izkazal za medkonfesionalno in mednarodno priznanega strokovnjaka glede Pavlove teologije. Naslednje leto, ki je tudi leto njegove smrti, pa je izdal delo, ki hoče podati ne sicer »historični opis teologije apostola Pavla« (čeprav tudi to upošteva), pač pa takšno teologijo, ki se opira na sv. Pavla in na vsebino oznanila Pavlovih pism in je torej v stvarni zvezi s pristno Pavlovo teologijo. Ne gre torej za opis teologije sv. Pavla, marveč za Schlierovo sistematično-teološko misel, ki se stalno opira na pisma sv. Pavla in jih stalno upošteva, a hoče imeti pred očmi današnja vprašanja in jih reševati v luči Pavlovega oznanila (9).

Kakor je K. Rahner izdal »Temeljni kurz vere«, podobno je H. Schlier hotel napisati biblično-teološki »**temeljni kurz vere**«, zasnovan v luči Pavlove teologije v njenih glavnih potezah. Pričujoča knjiga naj bi bil 1. del; nameravanega 2. dela avtor ni mogel izdati, ker ga je 26. 12. 1978 prehitela smrt.

Izmed peterih poglavij ima **1. poglavje** značilen naslov »**Bog, ki je Bog**« (25—54). Mišljen je Bog, kakršen se je razodel v Jezusu Kristusu, ne pa takšen, ki bi ga skonstruirali mi sami po svojih zamislih. Teologiji gre »najprej in navsezadnje za Boga. Najprej in navsezadnje ne za člo-

veka in tudi ne najprej in navsezadnje za svet, gre ji za Boga. Seveda ji gre tudi za človeka in za svet, toda — tako bi mogli reči — ravno zaradi sveta gre teologiji pred vsem in za vsem najprej in nazadnje za Boga. Torej se že tukaj v nekem smislu odloči za teološki nastavek, še več, znotraj teološkega razmišljanja gre pravzaprav za **odločitev sploh**. Ali je teologija teologija ali pa je antropologija ali kozmologija? ... Seveda to ni vedno nujno povedano tudi izrečno ... Vendar je za Pavla in za celotno zavezo Bog začetek in namen vsega mišljenja in življenja« (25). Bog, ki nam je »blizu«, ki »daje« in je »eden«, je tudi »transcendenten, tak, da »ima svoje bistvo v skrivnosti samega sebe, a se je človeškemu izkustvu tudi odkril. Najprej kot stvarnik v stvarstvu« (34), a tudi še povsem drugače, namreč v zgodovini (40—44). Izmed božjih pridevkov obravnava Schlier posebej tudi še vsemogočnost in pravičnost, ki je »v svojem notranjem bistvu pravzaprav božja ljubezen in milost« (54).

**2. poglavje** govori o »svetu, kakršen je« (55—121). Tu je govor o grehu, postavi, razmerju med »telesom« in »mesom« ter o smrti. **3. poglavje** z naslovom »**Javljanje božje pravičnosti v Jezusu Kristusu**« (122—177) je tudi po vsebini osrednje. Tu je npr. rečenó: »Glede na Jezusa Kristusa kroži Pavlova kristologija središčno okoli smrti in obuditve oz. povišanja Jezusa Kristusa ... Smrt in obuditev oz. povišanje Jezusa Kristusa stojita v središču Pavlovega zanimanja in njegovih kristolo-

ških refleksij, ki sicer niso izdelane, pa nam vendar potrjujejo, da Pavlov izbor iz izročila, se pravi smrt in povišanje Jezusa Kristusa, ni naključen... Kadar apostol hoče v kratkem povzeti svoje oznanjevanje, tedaj govori o njem npr. kot o „logos tou staurou“, ki je beseda o križu (1 Kor 1,18); in če potem hoče imenovati odločilni odrešenjski dogodek, govori o „ho staurou“, o križu (1 Kor 1,17). Evangelij je beseda, v kateri pride križ do besede. Gotovo se utegne Pavel tudi izraziti, da oznanja „Kristusa Jezusa“ ali „Kristusa“ ali „Jezusa“ (2 Kor 1,19; 4,5; 11,4; Flp 1,15); a če hoče to potem karakterizirati, pravi ali: „O Kristusu se oznanja, da je vstal od mrtvih“ (1 Kor 15,12), ali pravi: „Oznanjamo Kristusa, križanega“ (1 Kor 1,23), oz.: Če oznanjamo, „je Jezus Kristus naslikan kot med vami križani“, mogli bi reči: „javno pribit kot križani“ (Gal 3,1). In to zadnje je kot formulacija, ki izraža značilnost, še nekaj tehtnejšega kakor pa formulacija glede obuditve od mrtvih, kajti ta druga označitev apostolske pridige ni pogojena po tematični miselni zvezi, marveč se tu in tam pojavlja kot naključna. — Da ima Kristusov križ poseben naglas pri Pavlu, to se kaže tudi v tem, kako npr. v 1 Kor 2,2 piše korintski cerkveni občini: „Sklenil sem bil nič drugega ne vedeti med vami kot Jezusa Kristusa, in to križanega“ (128 sl.). — »Jezusov križ pa ni v nikakršnem smislu ljubezen do samega sebe, skrita pod plaščem ljubezni do bližnjega, marveč je takšna ljubezen do ljudi, ki je kritično očiščena in šele tako pristna ljubezen na temelju tiste pokorščine do Boga, ki se je v tem izvršila... „Agape“ Jezusa Kristusa se izkazuje v njegovi „hypakoē“, tj. v njegovi pokorščini do Boga in do božje volje; in seveda tudi nasprotno: ta pokorščina se izkazuje v njegovi ljubezni. Samo v pokorščini do Boga in do božje volje, v pokorščini, ki je odločna izročitev Bogu in božji volji, se v odtrganju od samega sebe, v življenju, ki noče živeti sebi po volji, udejani osvoboditev človekove naklonjenosti do človeka in postane resnična ljubezen, tj. pravična ljubezen, ravno ljubezen do Boga in njegove volje... Samo

v pokorščini do Boga se je Kristusova smrt na križu udejanih kot nesebična ljubezen do ljudi, samo v predanosti Bogu je ta ljubezen odrešujoča predanost človeku« (136). — »Vsa sramotena ljudi, ki jih je nase vzel Jezus Kristus, so veljala Bogu; Jezus se je postavil tako rekoč pred tega Boga in je sprejel nase to, kar je bilo namenjeno Bogu... To pa je storil, ko se je povsem dal Bogu na voljo, torej v pokorščini do njega in v ljubezni do njega« (137).

V 5. poglavju najdemo globoko razpravljanje o »Duhu in evangeliju« (178 do 215). Če smo »v Duhu«, se nam odpre Jezus Kristus, napravi se dostopnega našemu izkustvu. »Takó smo v Jezusu Kristusu na tak način, da smo v Duhu, ki nam odpira Jezusa. „Biti v mesu“ je nasprotje temu; to pomeni prebivati v območju gospodovanja samovoljnega in sebičnega človeškega bivanja... In če je „Kristus v nas“, pomeni: Kristus je dobil tolikšno moč nad nami, da nas ima zdaj od znotraj v posesti in nas od znotraj določa« (184 sl.). Pot Kristusovega Duha in s tem pot, po kateri se nam odpre Kristus in s tem Bog, je predvsem »beseda, ki je oblika in pot Duha. Ne samo beseda, marveč tudi znamenje, znamenjska dejanja... A ta znamenja niso le potopljena v besedo, ne le prešinjena z besedo, marveč so povzeta v besedo in odločilno ter navsezadnje izrečena v eni sami besedi, v kateri je dejaven Duh in jo imenuje Pavel „evangelij“« (200); končno je to Jezus Kristus sam (prim. 205).

5. poglavje govori o veri. Tudi tukaj govori Schlier povsem izvirno, vendar tako, da je mogoče tako rekoč otipati, kako globoko je to zakoreninjeno v sv. pismu nove zaveze, posebej v Pavlovi misli. V petih točkah povzema Schlier to poglavje o veri. V zadnji točki pravi: »Če vero izzove evangelij, če je vera istovetna s tem, da zdaj poslušam evangelij in sem mu poslušen v občestvu poslušajočih, potem je vera sama navsezadnje „charis“, potem je vera sama milost in ne storitev (Leistung), pa naj bo še tako res tudi odločitev, potem je navsezadnje dar in ne proizvod tega, kar človek sam napravi.



,Iz vere zato, da je po milosti', pravi na enem mestu Pavel (Rimlj 4,16); a res ,po milosti', ker je vera sama ,charis' — reči bi mogli: ker je vera odločitev pokorščine kot milost« (223). — »Temeljna struktura vere je odtrganje od samega sebe, tako da verujoči v verovanju ne stori nič drugega kakor to, da daje Bogu čast, v tem pa Bogu izkaže tudi zaupanje; verujoči torej ne daje časti razmeram in tudi ne lastnemu presojanju, čeprav seveda tudi tega presojanja ne sme obiti in ga ne more obiti. Vse v vsem ni s tem opisano nič drugega kakor bistveno poslušnostna značilnost prav te vere, ki pomeni zaveštno podreditev takšni besedi vsemogočnega in zvestega Boga, ki se zdi povsem neutemeljena, takšno podreditev samega sebe, ki pomeni enovito, slehernega dvoma prosto podelitev časti samemu Bogu, potem ko smo nesebično odmislili od samega sebe« (221).

Tej knjigi se pozna, da se je njen avtor več desetletij temeljito poglobljal v tekste sv. Pavla, in to ne le strogo znanstveno, marveč tudi meditativno angažirano. Tudi govorica je zato hkrati stvarna in življenjsko zainteresirana. Ob tej knjigi človek zasluti, v katero smer bi morala teologija danes meriti, če bi se naj res prenovila, ne pa izpraznila in postala odveč. Schlieru Bog ni ideja in gola »interpretacija človeške eksistence«, marveč »Bog, ki je res Bog«, kakršnega si ni mogla izmisliti ne hegeljanska ne katera druga filozofija. To je Bog tistega Jezusa, ki ni »vstal samo v zavesti apostolov« ali »v veri prvih učencev«, marveč resnično in stvarno, tudi »zunaj naše zavesti«, »zunaj naše vere«, ki pa prav zato more prebuditi tudi v naši zavesti in v naši veri nekaj po božje novega. Gola »človekova beseda« lahko samo sanjari, da je človek tak »subjekt zgodovine, ki hoče iznajti popolnoma novo prihodnost, ki naj pomete stare dualizme in ki naj iz vsakogar naredi človeka, se pravi ustvarjalca in pesnika« (R. Garaudy, Človekova beseda, Celje 1977, 115). Schlier pa nam kaže na večno Besedo Boga samega, ki je postala človek in s tem resnično odrešujoča »človekova Beseda«. »Popolnoma novo prihodnost« nam

nevarljivo jamči samo ta božje-človeška Beseda.

H. Schlier se ne predaja racionalizmu, a prav tako ne iracionalizmu, marveč uporabljaja logiko razuma in srca. Izhodišče za njegovo teološko misel je vedno Bog v Kristusu in njegova »odločna odločitev« za človeka in za svet. Jezus Kristus tudi najbolje ve, »kaj je v človeku« (Jan 2,25) in nam v polnosti razodeva tudi človeka, ko nam razodeva Boga (prim. 2 Vat. CS 22,1). Ob študiju te izredno bogate Schlierove knjige se človeku zdi, da se giblje na gorskih velikanih z brezmejnimi razgledom in z neskaljenimi višinskimi ozračjem. Odkrito priznavam nekatere odlike »Holandskega katekizma«. Toda zelo drugačna in mnogo krajša Schlierova knjiga mi duhovno oko neposredno usmerja v sredino »nedoumljivega Kristusovega bogatva« (Ef 3,8) in hkrati kaže na neponarejeno realnost človeka v njegovi bedi in veličini, medtem ko me navedeni »katekizem« tako zelo pridržuje ob človeku, da začnem skoraj pozabljati na Boga, v katerem ravno dobiva človekovo dostojanstvo »svoj temelj in svojo dovršitev« (CS 21,3). Zato odločno dajem prednost Schlieru.

A. Strlè

**Helmut Bürklin, Ein Gott der Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie,** Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 332 str.

Delo je inavguralna disertacija z würzburške univerze. Če upoštevamo, da je tiskana v večjem formatu, vidimo, da je precej obširna, zlasti pa je vsebinsko zanimiva in bogata, a tudi metodično dobra. Uvod prikazuje osebnost Bl. Pascala, nastanek njegovih »Pensées« (Misli) in končno metodične opombe k zasnutku kristocentrične antropologije, kakršnega podaja disertacija na osnovi Pascalovih Misli. Razprava sama obsega tri dele: I. Človek kot vprašanje (33—130); II. Kristus kot odgovor (132—298); III. Eksistencialna pot posameznika od vpraševanja in spoznavanja k veri v Boga (301 do 319). Končno so še kazala in podobno.

I. del prikazuje v petih poglavjih človeka 1. kot člen vesoljstva, se pravi kot

telesno bitje sredi neskončnosti vesoljstva, ki ima za svojo nasprotno stran mikrokozmos; ta pa gre prav tako v neskončnost, neskončnost atoma, ki je nekakšen skupek planetov. Kot člen telesnega sveta je človek stalno v ogroženem položaju bitja, ki »je nekaj, a ne vse« (Misli, vpr. 72); »molk neskončnih prostorov človeka spravlja v grozo« (vpr. 206). »Človek je le trs, najkrhkejši v kozmosu... Ni potrebno, da bi se celotno vesoljstvo oborožilo, če naj ga uniči — piš vetra, kapljica vode zadostuje, da ga ubije« (vpr. 347). — 2. Kot **spoznavajoče bitje**. Pascalu intuitivno spoznanje ni v nasprotju z razumskim, ni iracionalno; a le malo spoznav je doseženih samo po intuiciji (str. 49 sl.). »Spoznanje srca« se nanaša na prva načela vsakega spoznanja in pa na resnice »medčloveškega področja«, sploh na eksistencialno pomembne resnice. »Srce« spoznava intuitivno, tj. celovito, in sodi spontano (72). — 3. Človek kot **ljubeče bitje**. — 4. Človek kot **kompleksno bitje**. Tu je govor med drugim tudi o znanem razlikovanju treh področij, ki so obsežna v človeku: »... Vsa telesa, nebesni svod, zvezde, zemlja in njena kraljestva ne odtehtajo najmanjšega od duhovnih bitij; to namreč pozna vse to in samo sebe; telesa pa ničesar. Vsa telesa skupaj in vsa bitja skupaj ter vse njihove stvaritve ne odtehtajo najmanjšega vzgiba resnične ljubezni. Ta spada v red, ki je neizmerno višji. Od vseh teles skupaj bi ne mogli doseči, da bi se jim utrnila ena sama drobna misel: to je nemogoče in je drugačnega reda. Iz vseh teles in duhov ne bo nihče priklical niti nega vzgiba resnične ljubezni; to je nemogoče, ker je drugačnega reda, nadnaravnega« (Misli, vpr. 793). — 5. Človek kot **padlo bitje**. Človek je paradokso hkrati večji in manjši kakor svet; manjši, ker je le deležen sveta; večji, ker more v spoznanju in ljubezni presegajoč samega sebe — dojeti ne le meje sveta, marveč tudi prodreti ven iz sveta. V tej brezdanji razliki med tem, kar vsakokrat je in po naravi more biti, in tem, kar naj bi pravzaprav bil (namreč »on sam« s popolnim zaobseganjem svoje narave v njeni prepletenosti s celotnim stvarstvom), občuti člo-

vek bivanjsko tesnobo in grozo in nekako sluti, da je »padel iz svojega resničnega kraja« (vpr. 427). Človek bi bil rad popolnoma srečen. Da bi pa to bil, bi se moral narediti neumrljivega. Ker tega ne more, se vrže na to, da bi o tem sploh ne razmišljal (vpr. 169). Svojo rešitev torej išče v begu: Ali se skuša v svoji domišljavosti dvigniti tako visoko nad svojo bedo, da se ga ta beda nič več ne tiče, kar pa je seveda le samoprevara; še nesrečnejši postane. Ali pa si prigovarja, da je človeška veličina le neznosna domišljavost in da je torej bolje, če se predaja užitek in razveseljevanju, ne da bi pri tem kaj mislil na pravi smisel svojega življenja — podobno živalim, ki nimajo nikakršne težnje po slavi. (Str. 118 sl.).

**II. del** govori o Kristusu kot edinem resničnem in polnem odgovoru na človekovo bivanjsko stisko, na človekovo razklanost med hrepenenjem po sreči in strahom pred uničenjem in nesmiselom vsega. Pascal hoče v svojih Mislih pokazati, kako je človek dejansko tak, da ne more urediti smisla svojega življenja, če se ne oklene Jezusa Kristusa. Ta je odgovor na bivanjska vprašanja človeka kot posameznika in kot družbe. Brez oklenitve Jezusa Kristusa ostane človek kot posameznik in v svojem občestvu s celotnim človeštvom globoko dinamično vprašanje, ki nanj odgovor ni dan. Krščanstvo se nam v tej luči izkaže kot tisto, v katerem šele vidimo smiselnost človeškega življenja.

Vendar nas to spoznanje ne postavlja v takšen položaj, da bi lahko položili roke križem in brezdelno čakali, kdaj se bo ta smisel izpolnil. Odgovor dobimo le, če zastavimo celoto svojega bitja, se pravi svoje »srce« (v katerem je povzeta človekova celota), in postanemo vneti sodelavci stvariteljskega in odrešenjskega božjega delovanja, v trajnem boju s tem, kar je zlega v nas samih in v okolju, in v nenehni naravnosti na »Boga za ljudi«, kakršen se nam odkriva in podarja v Jezusu Kristusu in njegovi skrivnosti, ki je hkrati skrivnost Cerkve sredi sveta. Eksistencialno doseganje odgovora na poslednja bivanjska vprašanja se uresničuje v takem »naravnovanju« življenja na »Boga

za ljudi«, ki je sedaj na zemlji še stalno na poti, v nevarnosti, v stanju očiščevanja, rasti in zorenja tistega, kar se je z nami zgodilo že s krstom. Dokončnost bo dosežena šele v dovršeni deležnosti pri Kristusovem vstajenju in s tem v dovršeni »deležnosti božje narave«. Popolna dovršitev tega, k čemur smo v globini svojega bitja že po naravi usmerjeni, pa bo vključevala tudi dovršitev veseljstva, katerega del je človek.

Kristus je odgovor, ki razjasni tako bednost človeške veličine kakor veličino človeške bednosti; on, med nami navzoči Bog, ozdravlja človeka od domišljavosti in hkrati od obupa, ko mu odvzame strah pred uničenjem in ko nanovo utemeljuje upanje na neminljivo srečo. To je tisto, kar hoče Pascal polagoma odkriti človeku, ki ne veruje, a išče smisel svojega bivanja (gl. str. 131—138). Privesti hoče ljudi do tega, da bi mogli verovati, še boljše, da bi hoteli verovati in uporabiti vsa sredstva, da pridejo do vere, kar pa seveda brez božjega daru ni mogoče. Takšna pot do vere tudi danes ni nič manj aktualna. Zdi se celo, da je prav danes mnogo bolj aktualna, kakor pa je bila za časa Bl. Pascala; saj so mnoge točke Pascalovega razmišljanja šele danes dobile jasno podobo. To je vidno zlasti v **II. delu** Bürklinove knjige.

V marsičem so Pascalova razmišljanja glede krščanstva in glede poti do krščanskega prepričanja, do vere, zelo podobna Blondelovim nazorom in Rahnerjevi teologiji transcendence ter njegovemu razpravljanju o »transcendentalni kristologiji« in »transcendentalnem upanju na vstajenje«. Ob Pascalu moremo celo bolje razumeti tako Blondela kakor Rahnerjevo transcendentalno izhodišče v teologiji. Pascal nam lahko postane zelo dobrodošel sodobnik, naš sodobnik, ki nas more voditi v globino naših problemov, problemov današnjih ljudi. Prav ti ljudje so očarani od humanizmov (čeprav v zadnjem času nekateri že spregledujejo, da stvar le ni tako preprosta), vse premalo pa pomislijo, da je »Bog Jezusa Kristusa«

v resnici »Bog za človeka«, »Bog za ljudi« (oziroma »Bog ljudi«), ne da bi seveda prenehal biti Bog sam v sebi (saj bi v tem primeru tudi ne mogel biti Bog za človeka). Pascal s posebno jasnostjo in globino razkrinkava slepilo o nekakšnem tekmovanju med Bogom in človekom, slepilo o Bogu kot »odtujevalcu«, slepilo, ki je moglo nastopiti samo ob takšni človekovi nedozorelosti, ki si le domišlja, da je dozorela in dorasla. (Seveda je krivdo za takšno nedozorelost mogoče kdaj prisoditi tudi vernim ljudem, ne izvzemši oznanjevalce in teologe; saj se ravno ob preučevanju Pascalovih »Misli« lahko zavemo, kako vsi ljudje več ali manj stalno zaostajamo za resnično »dozorelostjo«, h kakršni smo poklicani).

H. Bürklin se v svojem razpravljanju naslania sicer predvsem na Pascalove »Misli«. Vendar pa upošteva tudi vse drugo, kar je Pascal napisal ali so o njem napisali drugi. Janzenist Pascal ni bil, čeprav ga kot takšnega tudi še danes neradki označujejo. Včasih Pascal izrečno izjavlja, da se ne pridružuje janzenistom, seveda pa tudi ne laksističnim nasprotnikom janzenistov; držati se hoče marveč Cerkve, na katero seveda gleda povsem v povezavi s Kristusom (prim. str. 269). V 17. pismu svojih *Lettres Provinciales* (ki se v marsikateri točki obračajo po pravici zoper laksizem nekaterih tedanjih jezuitov, ki pa preveč posplošujejo in so krivično posploševanje povzročila posebno pri ljudeh, ki so ta »Pisma« brali tedaj in v poznejših časih) piše: »Na zemlji nimam nikakršne druge vezanosti kakor eno, katoliško, apostolsko in rimsko Cerkev, v kateri hočem živeti in umreti v občestvu s papežem, njenim poglavarjem, in zunaj katere po mojem trdnem prepričanju ni zveličanja«. V svojih *Mislih* pa pravi (misli seveda na tiste, ki je evangelijsko oznanilo prišlo do njih): »Nemogoče je, da bi tisti, ki ljubimo Boga iz vsega srca, ne poznali Cerkve; tako jasno se namreč Cerkev izkazuje kot tisto, kar resnično jè; a prav tako je tudi nemogoče, da bi tisti, ki Boga ne ljubijo iskreno, bili prepričani o Cerkvi« (tako

sporna je namreč v svoji konkretni podobi (vpr. 850). »Seveda ni dokaza, ki bi človeka prisilil, da bi verjel, da Jezus Kristus, Bog ljudi, prek novozavezanega božjega ljudstva v zgodovini naprej deluje. Zaradi tega bodo vedno obstajali ljudje, ki bodo Cerkev odklanjali« (vpr. 857; Bürklin, str. 271). Vsekakor moramo ugotoviti: Podobno kakor pozneje J. H. Newman tudi Pascal vidi neločljivo povezanost med živo vero v osebnega Boga, vero v Jezusa Kristusa kot učlovečenega

božjega sina ter vero, ki sprejema Cerkev kot orodje Kristusovega odrešenjskega delovanja v zgodovini človeštva, tako da ne morem reči: Kristusa sprejemam, ne sprejemam pa Cerkve.

Ob Bürklinovi knjigi se zavemo, kako prav je, da bomo tudi Slovenci — kakor je slišati — pri Mohorjevi dobili končno prevod enega najznamenitejših svetovnih del: Pascalove Misli.

*A. Strlè*

# BOGOSLOVNI VESTNIK

UREDIL FRANCE RODE

LETO 39

LJUBLJANA 1979



## RAZPRAVE

DOLINAR FRANCE MARTIN	
Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie	193
Misijoni včeraj in danes	411
JUHANT JANEZ	
Ali vemo, kaj je naš svet?	463
JANEŽIČ STANKO	
Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju	167
KRAŠOVEC JOŽE	
Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem	127
NADRAH ANTON	
Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem?	31
Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve	399
OJNIK STANKO	
Naravno pravo kot osnova družbenega življenja	341
Veljavnost zakona in nezrelost	447
PEKLAJ MARIJAN	
Zgodovinska resničnost svetega pisma	180
ROZMAN FRANCÈ	
Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji	304
STEINER ŠTEFAN	
Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka	24
Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II. »Redemptor hominis«	255
STRES TONE	
Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom	3
Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije	276
STRLE ANTON	
Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?	40
Teologija na temelju božje odločitve za človeka	428
ŠTRUKELJ TONE	
Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju	61
SUŠTAR ALOJZ	
Novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon	321
VALENČIČ RAFKO	
Župnija — skupnost občestev	143

## PREGLEDI

Slovenska bogoslovna enciklopedija (Marijan Breclj)	16
Vstajenje takoj po smrti? (A. Strlè)	96
Vtisi ruskega liturgika ob obisku v Rimu (Marijan Smolik)	102
Osnovna vprašanja (Janez Janžekovič)	216
Ob Glavurtičevem »Uvodu v demonologijo« (Anton Strlè)	229
Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228—1978 (F. M. Dolinar)	233
Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch (Marijan Smolnik)	357
Aktualnost »teologije križa« (Anton Strlè)	366
»Zaradi zakasnitve nastala škoda« (Anton Strlè)	374
Kaj je »katoliško«? (Anton Strlè)	379
Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci (Marijan Smolik)	474
Ob stoletnici okrožnice »Aeterni Patris« Leona XIII. (Janez Juhant)	485
Krščanski nauk in pridiga na Slovenskem leta 1770 (Jože Gregorič)	489
Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti (Anton Strlè)	498
Ali je po nauku Crkve »dušo« treba umevati po platonsko? (Anton Strlè)	09
Razlikovanje med »skupnim« (ne »splošnim«) in »službenim« (ne »posebnim«) duhovništvom (Anton Strlè)	16

## DOKUMENTI

Cerkev brani človeka (Janez Pavel II.)	80
--	----

## OCENE

BALTHASAR H. U. von O »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega časa (A. Strlè)	105
KRAŠOVEC JOŽE Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (Angelo Vivian)	110
BOŠNJAK BRANKO Sistematika filozofije (Janez Juhant)	112
Hrsg. von DIETMAR MIETH und COMPAGNONI FRANCESCO Ethik im Kontext des Glaubens (Alojz Šuštar)	240



<b>ZLABINGER ELEONORE</b>		
Lodovico Muratori und Österreich (F. M. Dolinar)		242
<b>HERSCHE PETER</b>		
Der Spätjansenismus in Österreich (F. M. Dolinar)		244
<b>DOLINAR dr. FRANCE</b>		
Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704 (Jože Gregorič)		245
Theologische Berichte VII. Zugänge zu Jesus (Alojz Šuštar)		384
La formazione del missionario oggi (Vilko Fajdiga)		385
<b>WIEH HERMANN</b>		
Konzil und Gemeinde (Jože Krašovec)		388
<b>QUALIZZA MARINO</b>		
Israele nella storia della salvezza secondo san Tomaso d'Aquino (Jože Krašovec)		389
<b>SCHLIER HEINRICH</b>		
Grundzüge einer paulinischen Theologie (A. Strlè)		521
<b>BÜRKLIN HELMUT</b>		
Ein Gott des Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie (A. Strlè)		

#### **POROČILA**

Akademsko leto 1978/79 na teološki fakulteti (Metod Benedik)	248
Teološki tečaj 1979 (Tone Stres)	391

#### **IN MEMORIAM**

Profesor dr. Jože Krošl (Štefan Steiner)	119
Bibliografija dr. h. c. Jožeta Krošla (Rafko Valenčič)	122
Dr. France Debevec (Marjan Šef)	393



## VSEBINA (SUMMARIUM)

<b>Razprave (Studia)</b>		
Anton Nadrah	299	<b>Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve</b> <b>Eucharistie als Quelle und Höhepunkt der missionarischen Tätigkeit der Kirche</b> <b>L'Eucharistie, source et sommet de l'activité missionnaire de l'Eglise</b>
France Martin Dolinar	411	<b>Misijoni včeraj in danes</b> <b>Die katholische Missionen gestern und heute</b> <b>Les missions catholiques hier et aujourd'hui</b>
Anton Strlè	428	<b>Teologija na temelju božje odločitve za človeka (Ob smrti H. Schilera)</b> <b>Theologie auf der Grundlage der Entscheidung Gottes für den Menschen (In Erinnerung an H. Schlier)</b> <b>Une théologie basée sur la décision de Dieu pour l' homme (A la mémoire de H. Schlier)</b>
Stanko Ojnik	447	<b>Veljavnost zakona in nezrelost</b> <b>Gültigkeit der Ehe und Unreife</b> <b>La validité du mariage et immaturité psychologique</b>
Janez Juhant	463	<b>Ali vemo, kaj je naš svet</b> <b>Wissen wir, was »unsere Welt« ist?</b> <b>Savons-nous ce que c'est que »notre univers«?</b>
<b>Pregledi (Miscellanea)</b>	474	<b>Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci (Marijan Smolik)</b> <b>Ob stoletnici okrožnice »Aeterni Patris« Leona XIII. (Janez Juhant)</b> <b>Krščanski nauk in pridiga na Slovenskem leta 1770 (Jože Gregorič)</b> <b>Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti (A. Strlè)</b> <b>All je po nauku Cerkve »dušo« treba umevati po platonsko? (A. Strlè)</b> <b>Razlikovanje med »skupnim« (ne »splošnim«) in »službenim« (ne »posebnim«) duhovništvom (A. Strlè)</b>
<b>Ocene (Recensiones)</b>	521	<b>Heinrich Schiler, Grundzüge einer paulinischen Theologie (A. Strlè)</b> <b>Helmut Bürklin, Ein Gott der Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie (A. Strlè)</b>

