

# BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO  
TEOLOŠKE  
FAKULTETE  
V  
LJUBLJANI  
ŠT. 2  
1977  
LETO 37

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

april—maj—junij

leto 37

---

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 180 din, posamezna številka 45 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

---

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

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

# RAZPRAVE

---

Stanko Janežič

## TOMAŽ AKVINSKI IN EDINOST CERKVE

Predavanje na Tomaževi proslavi Teološke fakultete v Ljubljani  
31. 1. 1977

Sv. Tomaž Akvinski (1224/25—1274) je živel iz Cerkve in za Cerkev. Vseh svojih 50 zemeljskih let je bil tesno povezan z njo. Iz nje je sprejemal duhovna semena in njej jih je postoterjena vračal, ne le za svoj čas, temveč za vsa stoletja do danes. Čutil je s Cerkvijo, zato je s svojo filozofsko in teološko mislijo reševal njena pereča vprašanja. Vendar ne kot boječ jetnik izhojenih poti, togih predpisov in visokih pregrad, temveč kot svoboden ustvarjalec, ki ljubi široka obzorja in zna utirati nove poti. Vselej pa je težil k harmoniji, ki usklajuje nasprotja in vse usmerja k prvi in zadnji, najpopolnejši in večni Harmoniji. V skladu s tem mišljenjem in teženjem si je prizadeval tudi za edinost Cerkve v svojem času in prostoru.

Krščanski Zahod se je kljub prvotnemu nasprotovanju vse bolj oklepал Tomaževih trdnih razpoznanj, utemeljitev in osvetlitev, posebno še ko je papež Janez XXII. leta 1323 razglasil Tomaža Akvinskega za svetnika, Pij V. leta 1567 za cerkvenega učenika in Leon XIII. leta 1880 za zavetnika katoliških šol.

Rimu odtujeni krščanski Vzhod pa Tomaža ni poznal in v ozračju napetosti med Rimom in Carigradom tudi ni mogel hrepeneti po njem. Vendar so bila najpomembnejša Tomaževa dela, posebno »Summa theologica« in »Summa contra Gentiles«, dokaj zgodaj prevedena tudi v grščino.<sup>1</sup> Ti prevodi pa so imeli med grško duhovščino, meništvom in izobraženstvom le majhen vpliv. Tistim, ki so se zavzemali zanje in sploh za sholastično-tomistično filozofijo, so deloma pomagali v boju proti hezihazmu in palamizmu.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tako je Planudes že okrog leta 1327 prevedel na grški jezik »Summo theologico«, Demetrius Cynodius je okrog leta 1357 poleg spisa »Protiv zmotam Grkov« prevedel »Summo contra Gentiles«, isto delo pa pozneje, v 15. stoletju, še humanist Marsilius Ficinus (umrl 1499). Menih Gennadius (Georgius Scholaris), ki je spremljal grškega cesarja Janeza VIII. na ferrarsko-florentinski koncil (1438 do 1439) in se zavzemal za unijo, pozneje pa ji nasprotoval in bil nekaj časa po turškem zavzetju Carigrada celo patriarh (1453—1459), je prevedel komentar k 1. in 2. knjigi Aristotelove fizike, komentar k Aristotelovim knjigam o duši in spis »O bitju in bistvu« (De ente et essentia). — Prim. FRANCISEK KOVACIC, *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski, Ljubljana 1923*, 66.

<sup>2</sup> Hezihazem je meniško gibanje, ki s posebno metodo išče milostno božjo svetlobo in blaženost. Po svoje ga je izpopolnil atoški menih in solunski škof Gregorij Palamas (1269—1359), odtod ime palamizem.

Kako je Tomaž Akvinski čutil s Cerkvijo, dokazuje tudi njegov spis »Proti zmotam Grkov, za papeža Urbana IV.« (Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem Maximum).<sup>3</sup> Z njim se Tomaž uvršča med teologe tistega časa, ki so s svojim pisanjem hoteli zgladiti zopetno zedinjenje med grško in rimsko Cerkvijo.

Spis je Tomaž napisal ob knjižici, ki apologetično zagovarja rimski katoliški nauk ob latinskih prevodih nekaterih navedkov iz del vzhodnih cerkvenih očetov, katero mu je poslal papež Urban IV. (1261—1264) v presojo. Tomaž najde v knjižici sicer mnogo koristnega in jasnega, kot zatrjuje v začetku svojega spisa, vendar pa tudi nekatere dvoumne stvari, ki bi mogle voditi v zmote in prepire. Zato želi dvoumja razložiti, nato pa iz spisov vzhodnih cerkvenih očetov osvetliti resnico katoliške vere.<sup>4</sup>

Vzrok za to, da so nekatere trditve vzhodnih cerkvenih očetov za Tomaževe sodobnike na Zahodu manj jasne, je po njegovem na eni strani v tem, da ob nastajanju teh del še niso vznikle razne zmote, ki bi bile povod, da bi se pisatelji o napadeni resnici previdneje in določneje izražali, na drugi strani pa v različnosti grškega in latinskega jezika ter v pomanjkljivosti prevoda.<sup>5</sup>

Tomaž v svojem spisu s sicer nič kaj ekumenskim naslovom (»Proti zmotam Grkov«) vzhodnih cerkvenih očetov ne napada, temveč je poln spoštovanja do njih in kar najbolj širokega razumevanja. Odkriva razne možne razlage njihovih trditev in zavrača napačne. V dokaz navaja sveto pismo, ki ga dodobra obvlada, in druge odlomke iz del vzhodnih cerkvenih očetov. Od zahodnih omenja skoro edinole sv. Avgušтина in se nanj pogosto tudi naslanja.

Sicer pa je v celotnem spisu zvest sam sebi: svoji jasni logični misli in še jasnejšemu izrazu.

V prvih 15 poglavjih Tomaž razčiščuje razmerje med tremi božjimi osebami, v nadaljnjih pa se dotika nekaterih kristoloških skrivnosti in drugih obrobnejših verskih nauk ali trditev. Šele nato se loti štirih spornih točk med rimsko in grško Cerkvijo: izhajanje Sv. Duha, papeško prvenstvo, nekvašen kruh za evharistijo, vice.<sup>6</sup>

Najdalj časa se Tomaž pomudi pri dokazovanju, da Sv. Duh izhaja iz Očeta in Sina. Z mnogimi navedki iz svetega pisma ter iz spisov sv. Atanazija, sv. Cirila Aleksandrijskega, sv. Bazilija Velikega, sv. Gregorja Nacianškega, sv. Epifanija in še nekaterih drugih vzhodnih cerkvenih očetov osvetljuje, kako je Sv. Duh Duh Sina, da je Sin poslal Sv. Duha, da je Sv. Duh prejel od tega, kar je Sinovo, da Sin deluje po Sv. Duhu, da je Sv. Duh podoba Sina, da je njegovo znamenje in pečat, da je Sv. Duh od Očeta po Sinu, kot se radi izražajo vzhodni cerkveni očetje, kar pa je isto kot od Sina. Dalje razlaga in potrjuje iz istih virov, kako je Sv. Duh od Sina, in sicer obenem in večno od Očeta in Sina, kako je oseba od oseb Očeta in Sina, kako je iz bistva obeh,

<sup>3</sup> S. Thomae Aquinatis Opuscula selecta I, Parisiis 1881, 461—510.

<sup>4</sup> Prim. Contra errores Graecorum, r. t., 461. — Tomaž se je naslanjal na izreke cerkvenih očetov in koncilске izjave, kot jih navaja latinska knjižica, ki jo je prejel. Po mnenju nekaterih kritikov vsi navedki niso pristni, kar pa Tomaževim izvajanjem ne jemlje moči. Prim. FRANCISEK KOVAČIČ, n. d., 39—40.

<sup>5</sup> Prim. Contra errores Graecorum, n. izd., 461—462, pa tudi 509—510.

<sup>6</sup> V pariški izdaji iz l. 1881 spada to pod obširno 32. poglavje. Bolj primerna je delitev, ki jo navaja Kovačič, po kateri se tu začneja drugi del spisa z 42 poglavji (prim. FRANCISEK KOVAČIČ, n. d., 39).



kako je naravno od Sina. In še obrazloži vrsto drugih izrazov, ki jih najdeva pri vzhodnih cerkvenih očetih: Sin veje Sv. Duha, in sicer iz svoje lastnine, iz svojega bistva ter večno, iz Sv. Duha enoumno vejeta Oče in Sin, Sv. Duh izvira od Sina, večno priteka od njega, Sin poraja Sv. Duha, je njegov avtor, začetek in vir.

Iz vsega navedenega Tomaž sklepa, da Sv. Duh izhaja (procedit) iz Sina, ker prav to pomenijo izrazi, ki jih uporabljajo vzhodni cerkveni očetje (esse, existere, spirari, emanare, profluere).

Tomaž tudi dokazuje, kako za dokazovanje izhajanja Sv. Duha iz Sina grški in latinski cerkveni učitelji uporabljajo iste razloge, ter navaja razlago sv. Anzelma: Oče in Sin sta istega bistva; razlika med njima je le očetovstvo in sinovstvo; izhajanje pa ni razlog ne očetovstva ne sinovstva, zato je skupno obema. Podobno razlagata sv. Atanazij in sv. Ciril Aleksandrijski. Če je v evangeliju (Jan 15, 26) rečeno, da Sv. Duh »izhaja od Očeta«, je razumljivo, da izhaja tudi od Sina, čeprav to v evangeliju ni dodano. Kar je namreč bistvenega rečeno o Očetu, je treba razumeti tudi o Sinu. Podobno v nicejsko-carigradski veroizpovedi, ko je govor o izhajanju Sv. Duha, kot je treba Očetovo vsemočnost in ustvarjalnost v isti veroizpovedi pripisovati tudi Sinu, čeprav to ni posebej omenjeno.<sup>7</sup>

Prav tako se v navajanju drugih razlogov za izhajanje Sv. Duha iz Očeta in Sina ujemajo sv. Atanazij, sv. Gregor Nisenski in sv. Ciril Aleksandrijski na eni ter sv. Avguštin in Rihard od sv. Viktorja na drugi strani, le da vzhodnjaki radi uporabljajo slikovite primere.<sup>8</sup>

Tomaž končuje svojo razlago o izhajanju Sv. Duha z navedki iz del sv. Atanazija, sv. Cirila Aleksandrijskega in sv. Epifanija, ki govore za to, da je vera v izhajanje Sv. Duha tudi iz Sina pomembna in za zveličanje potrebna.<sup>9</sup>

O izhajanju Sv. Duha iz Očeta in Sina Tomaž dokaj obširno razpravlja tudi v četrti knjigi svojega filozofskega dela »Summa contra Gentiles«. Tudi tu se naslanja na sveto pismo in cerkvene očete, v ospredje pa postavlja vrsto razumskih dokazov.<sup>10</sup>

Za izhajanje Sv. Duha iz Očeta in Sina pa se Tomaž kratko zavzame še v svoji razpravi »Pojasnitev nekaterih členov proti Grkom, Armencem in Saracenom, za Antiohijskega pevca« (Declaratio quorundam Articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum),<sup>11</sup> ko razlaga, kako so tri božje osebe en Bog in se razločujejo med seboj le po odnosih, do katerih prihaja iz izhajanja Besede — Sina in Ljubezni — Sv. Duha.<sup>12</sup>

Dokazovanje, da je papež kot »Petrov naslednik in Kristusov namestnik prvi in največji med vsemi škofi«, da je »varuh vesoljne Cerkve«, da »ima v Cerkvi polnost oblasti« in mu »pripada odločanje v verskih vprašanjih«, Tomaž v svojem spisu »Proti zmotam Grkov« naslanja na sveto pismo, na določbe koncilov, predvsem kalcedonskega (451), in na izjave vzhodnih cerkvenih očetov.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Prim. *Contra errores Graecorum*, n. izd., 501—502.

<sup>8</sup> Prim. r. t., 502—503.

<sup>9</sup> Prim. r. t., 503—504.

<sup>10</sup> Prim. *Divi Thomae Aquinatis Summa contra Gentiles*, Romae 1894, 593—600.

<sup>11</sup> *S. Thomae Aquinatis Opuscula selecta I*, Parisiis 1881, 220—246.

<sup>12</sup> Prim. r. t., 224—226.

<sup>13</sup> Prim. *Contra errores Graecorum*, n. izd., 504—507.

Iz svetega pisma navaja poleg Kristusove obljube Petru glede Cerkve na skali in ključev nebeškega kraljestva, kot je ohranjena v 16. poglavju Matejevega evangelija (Mt 16, 18—19), tudi Kristusovo naročilo pri Luku, naj Peter po spreobrnitvi »potrdi svoje brate« (Lk 22, 32), kot tudi pri Janezu, naj pase njegove ovce (Jan 21, 16—17), da »bo ena čreda, en pastir« (Jan 10, 16).

Izmed koncilskih določb Tomaž podaja predvsem tole: »Priznavamo po svetem pismu in določbi kanonov, da je najsvetejši škof starega Rima prvi in največji med vsemi škofi.«<sup>14</sup> Na drugem mestu spominja na pravico apelacije v Rim, k »skali zavetja«, kot je uzakonil kalcedonski koncil.<sup>15</sup>

Kot pričé papeškega prvenstva so predstavljeni sv. Janez Zlatousti, sv. Ciril Aleksandrijski in Jeruzalemski ter sv. Maksim z nekaterimi odlomki iz svojih del.

Primernost in potrebo enega vidnega glavarja Kristusove Cerkve Tomaž razumno dokazuje tudi v »Summa contra Gentiles«, ne da bi ob tem opustil številne navedke iz svetega pisma.<sup>16</sup>

Na koncu svojega spisa »Proti zmotam Grkov« Tomaž še kratko obdela vprašanje nekvašenega kruha za evharistijo in vere v vice.<sup>17</sup>

Kristus je pri zadnji večerji posvetil nekvašen kruh. Če je nekvašen kruh primeren za posvetitev, pa je možno posvetiti tudi kvašen kruh, kot je navada pri nerimskih Cerkvah. Ob tem Tomaž podaja nekaj misli sv. Janeza Zlatoustega in sv. Gregorja Nacianškega ter papeža Gregorija.<sup>18</sup>

Tisti, ki zanikajo vice, manjšajo moč evharistije, ki prinaša glavno zdravilo dušam v vicah, naglašá Tomaž. O očiščevalnem trpljenju v vicah govorita sv. Gregor Nisenski in sv. Teodoret, ki ju navaja Tomaž v svojem spisu.<sup>19</sup>

Nekoliko določneje spregovori o vicah Tomaž Akvinski v razpravi »Pojasnitev nekaterih členov proti Grkom, Armencem in Saracenom«. Na podlagi svetega pisma in prakse Cerkve, ki moli za verne umrle, dokazuje primernost in nujnost očiščevalnega trpljenja v vicah takoj po smrti.<sup>20</sup>

Tomaž končuje svoj spis »Proti zmotam Grkov« z zavračanjem mestoma neprimerne prevoda ter nekaterih napačnih izrazov in misli v predloženi knjižici, v zavesti, da je z razpravo odgovoril na vsa bistvena vprašanja.

Sv. Tomaž Akvinski je umrl (7. marca 1274, v samostanu Fossa Nuova) na poti na vesoljni cerkveni zbor v Lyonu, kamor so bili poleg škofov povabljeni tudi največji teologi zahodne Cerkve, da bi s svojim razpravljanjem pripomogli k ponovni zedinitvi vzhodne in zahodne Cerkve. S seboj je Tomaž nosil svoj spis »Proti zmotam Grkov«, ki pa ga je napisal že vsaj deset let poprej, za Urbana IV., in so ga vsaj nekateri morali poznati.

<sup>14</sup> R. t., 504.

<sup>15</sup> R. t., 506.

<sup>16</sup> Prim. *Summa contra Gentiles*, n. izd., 682—683.

<sup>17</sup> Prim. *Contra errores Graecorum*, n. izd., 507—510.

<sup>18</sup> Podobno se Tomaž vprašanja dotakne tudi v *Summa contra Gentiles*, n. izd., 670—671.

<sup>19</sup> Prim. *Contra errores Graecorum*, n. izd., 509.

<sup>20</sup> Prim. *Declaratio quorundam Articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum*, n. izd., 242—244.

Sicer pa v Lyonu do resnejših teoloških razgovorov z grškim odposlanstvom niti ni prišlo. Odposlanci so kar podpisali zedinitveno izjavo na podlagi veroizpovedi bizantinskega cesarja Mihaela Paleologa, katero je cesarju poslal že papež Klemen IV. (1266—1268) in vsebuje tudi katoliško razlago — v duhu Tomaža Akvinskega — štirih spornih točk: izhajanje Sv. Duha tudi iz Sina, vice, veljavnost rimske evharistije, papeško prvenstvo.<sup>21</sup>

Unija, ki je bila v Lyonu slovesno razglašena 6. julija 1274, ko so bila usklajena tudi politična vprašanja, v Carigradu pa 16. januarja naslednjega leta, ni rodila uspehov. Premalo je bila pripravljena in prežive so še bile rane, ki so jih zadale križarske vojne.<sup>22</sup>

Temeljiteje so se zastopniki rimske in bizantinske Cerkve pogovorili o svojih teoloških gledanjih na izhajanje Sv. Duha, evharistijo, vice in papeški primat na ferrarsko-florentinskem koncilu (1438—1439) ter po dolgih razpravljanih dosegli soglasje, ki se v bistvu ujema s pisanjem Tomaža Akvinskega o teh vprašanjih.<sup>23</sup> Ponovno zedinjenje obeh Cerkva so razglasili s slovesnim branjem zedinitvene listine 6. julija 1439, vendar tudi tokrat brez trajnih sadov. Grška duhovščina, meništvo in ljudstvo so kljub politični ogroženosti, padcu Carigrada v turške roke (1453) in izgubi narodne samostojnosti zopetno povezanost z Rimom odločno odklanjali.<sup>24</sup>

Večstoletni turški jarem je ne le v grški, temveč tudi v drugih vzhodnih Cerkvah, posebno balkanskih, zaviral organsko rast. Skrb za razvoj pravoslavja je polagoma prešla na rusko Cerkev, ki je po mongolskem obdobju svobodnejše zadihala in priklicala v življenje tako imenovano »sveto Rusijo«.

Medtem je na Zahodu vznikla reformacija in njen vpliv je deloma segel tudi na Vzhod. Takó so pravoslavne Cerkve, ene bolj, druge manj, začele postopoma gledati na Rim in katoliško Cerkev tudi skozi odseve protestantskih dognanj in predsodkov.

Šele v 20. stoletju, v začetku ali pozneje, je, najprej med anglikanci in protestanti, potem pa tudi v katoliški Cerkvi in v pravoslavju, začelo prodirati mišljenje, da je popolnejša edinost med kristjani potrebna, še več, nujna, pa tudi možna.

Takó je po mnogih izkušnjah prišlo do iskrenih pogovorov med predstavniki vseh krščanskih Cerkva in skupnosti. Ne zato, da bi eni drugim dokazali svoj prav. Ne zato, da bi jih, zlepa ali zgrda, pridobili zase. Ne zato, da bi se vsi kristjani uniformirali in priredili zmagoslavni križarski pohod na brezbožni svet.

Ne, temveč zato, ker vse bolj spoznavamo, da je krščanstvo vera ljubezni in si moramo biti posebno vsi, ki smo se s krstom vcepili v enega in istega Kristusa, bratje med seboj.

Ker vemo, da je edinost mogoča le v mnogoličnosti. H Kristusu vodijo mnoge poti, ne moremo in ne smemo vsi hoditi po eni in isti. Kristusa more vsakdo v sebi po svoje izvirno uresničiti, zvest sam sebi, svojim darovom, svojemu okolju, svoji enkratnosti.

Tudi občestva posameznih krajevnih Cerkva morajo iskati in najdevati svojo lastno podobo. Nikdar ne smejo zavreči tega, kar jih bistveno oprede-

<sup>21</sup> Prim. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder 1955, št. 460—466.

<sup>22</sup> Prim. ARISTIDE BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'unione*, Milano 1966, 27—28.

<sup>23</sup> Prim. H. DENZINGER, n. izd., št. 691—694.

<sup>24</sup> Prim. ARISTIDE BRUNELLO, n. d., 28—29.

ljuje. Zvesta morajo ostati svoji preteklosti in biti odprta za svojo lastno prihodnost.

Pravoslavje ne more in ne sme nikdar izdati samo sebe, prav tako ne anglikanizem ali luteranska in reformirana Cerkev.

In vendar, vsi moramo težiti k temu, da bi postajali vse bolj eno v Kristusu. V tem, kar je bistvenega, moramo biti trdno povezani med seboj. Kot lepo naglašata koncilski Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Bodi edinstvo v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem« (CS 92, 2).

Ali niso prav takšne edinstvo v mnogoličnosti iskali ali jo še iščejo John Henry Newman, Vladimir Solovev, Janez XXIII., carigrabski patriarh Atenagoras, taizejski prior Roger Schutz in mnogi drugi?

Prav zato so potrebni teološki pogovori: v miru, medsebojnem spoštovanju, v ozračju iskrenosti in ljubezni.

Prav tako ozračje je nekoč s svojimi spisi pripravljaval Tomaž Akvinski. Zavračal je slepo strast in žaljivo polemiko, naslanjal se je na razum in božjo ljubezen. Pred svojimi očmi pa je vselej imel celostnost ene same Kristusove Cerkve.

Zato so njegovi spisi tudi danes ekumensko pomembni za celotno krščanstvo, tudi za pravoslavne in posebno še protestantske Cerkve, kot naglašata v svojem članku »Cerkveni ali konfesionalni učitelj — Ekumenski pomen Tomaža Akvinskega« protestantski teolog Peter Meinhold.<sup>25</sup>

Sodobni medkrščanski teološki pogovori zbujejo upanje, saj razrešujejo tudi težje vzele. Mešane teološke komisije, ki so se porodile v novem ekumenskem ozračju drugega vatikanskega koncila, so v marsičem že dosegle soglasje, na primer glede evharistije in duhovniške službe.<sup>26</sup>

Značilnost sodobnega teološkega dialoga je, da poteka v več smereh, da se ne ustavlja le pri vrhu, ampak zajema tudi bazo, in da ne ostaja le pri besedah, temveč prehaja v življenje. Tako so vse krščanske Cerkve usmerjene v iskanje in uresničevanje skupne edinstvo. Katoliško-protestantsko zблиževanje, ki je posebno težko in zahtevno, pomaga graditi tudi most med protestanti in pravoslavnimi Cerkvami, in obratno.

Tudi povezovanje avtokefalnih pravoslavnih Cerkva in njihov vsepravoslavni koncil, ki ga pripravljajo, ima velik pomen za celotno vsekrščansko edinstvo.

Pri pogovorih nedavno ustanovljene katoliško-pravoslavne komisije bodo v ospredju v glavnem drugačna vprašanja, kot jih rešujejo zahodne mešane komisije. Izmed štirih spornih točk, ki jih je obravnaval Tomaž Akvinski in so izstopale na drugem lyonskem in ferrarsko-florentinskem koncilu, se treh skoroda ne bo treba več dotikati. Najtežje bo ostalo eno samo vprašanje: papeško prvenstvo, problem, pereč tudi za Cerkve, ki so izšle iz reformacije. Vendar tudi to vprašanje ni nerešljivo, če gledamo nanj v duhu svetega pisma, vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov ter cerkvene prakse prvih tisoč let.

Poudarek na bratskem služenju in zbornem vodstvu, ki je prišel do veljave na drugem vatikanskem koncilu,<sup>27</sup> odpira nove perspektive za razumevanje in skupno življenje krščanskega Vzhoda in Zahoda.

<sup>25</sup> PETER MEINHOLD, Kirchenlehrer oder Konfessionslehrer? Die ökumenische Bedeutung des Thomas von Aquin, Stimmen der Zeit, Oktober 1976, 668—674.

<sup>26</sup> Prim. V edinstvo, Ekumenski zbornik 1975, Ljubljana—Maribor 1975, 70—108.

<sup>27</sup> Prim. C 22—23, 27 idr.

Tudi pravoslavni, anglikanski in protestantski teologi začenjajo vse bolj odločno naglašati pomen petrinske službe in potrebo enotnega krščanskega središča, ki ga naj predstavlja papeštvo.<sup>28</sup>

V današnjem času vedno večjega enotenja človeške družbe krščanstvo nujno potrebuje enotno središče, ki naj usklaja prizadevanja kristjanov in podpira rast v edinosti, toda v duhu očetovske ljubezni, medsebojnega zupanja, resnične svobode in deljene odgovornosti, kot piše anglikanski teolog Arthur Allchin.<sup>29</sup>

Papeštvo ne sme težiti po oblasti, saj je Kristus edini Gospod, temveč naj odseva le pastoralno prvenstvo v služanju, kakor poudarja nemški katoliški teolog Herman Häring. Iz znamenja razdeljenosti naj postane zopet znamenje edinosti.<sup>30</sup>

Brez dvoma je sodobno vsekrščansko teženje po edinosti mnogo bolj svobodno in prosto kakršnihkoli postranskih namenov kot kdajkoli v preteklosti.

Lepo se je o tem izrazil papež Pavel VI. v svojem pismu ob 700-letnici drugega lyonskega koncila, ki so jo obhajali leta 1974 v Lyonu. Takole pravi: »Ko me je leta 1967 obiskal naš dragi brat patriarh Atenagoras, sem se vprašal vpričo njega, če so bili ti naporji za odstranitev nesoglasij kdaj tako kakor danes prosti vseh političnih primesi in vsakršnega namena, ki bi bil tuj edini želji: uresničiti Kristusovo voljo glede njegove Cerkve. Dejansko nas z ene in druge strani poganja edinole želja, da bi v poslušnosti do resnice očistili svoje duše za nehlinjeno bratoljubje in bi se med seboj ljubili s čistim srcem, brez slabosti (1 Pet 1, 22). Ali ni poštenost naših namenov, pristnost naše odločitve znamenje delovanja Sv. Duha, tistega mogočnega prenovitvenega in poglobitvenega delovanja, ki ga z začudenjem izkustveno zaznavamo tako v Cerkvi kot v vsakem krščanskem verniku?«<sup>31</sup>

\* \* \*

Naj navežem sklep svojega razpravljanja o Tomažu Akvinskem in edinosti Cerkve prav na to misel.

Sv. Duh je tisti, ki vodi in prenavlja Kristusovo Cerkev od začetka, skozi čase Tomaža Akvinskega in vse do danes. Sv. Duh je tisti, ki Cerkev zedinjuje.

Čim več bo v Cerkvi ljudi, kot je bil sv. Tomaž Akvinski, tem bolj bo Cerkev edina.

Čim bolj bodo vsi člani Cerkve, tako na Vzhodu kot na Zahodu, pa naj pripadamo katoliški, pravoslavni, anglikanski ali protestantski skupnosti, odprti in vneti za resnico, za ljubezen, za svetost, tem bolj bo mogel Sv. Duh prek nas ustvarjati edinost Kristusove Cerkve.

Sv. Duhu, ki je spočel sodobno ekumensko gibanje, tudi prepustimo vidno obliko te edinosti.

<sup>28</sup> Prim. STANKO JANEŽIČ, Ekumenizem danes in jutri, V edinosti, Ekumenski zbornik 1972, Ljubljana—Maribor 1972, 109—112.

<sup>29</sup> Prim. Concilium 1971, franc. izd., št. 64, 113—116.

<sup>30</sup> Prim. r. t., 123—129.

<sup>31</sup> La Documentation Catholique 1975, št. 1668, 64—65.

On, ki je božja Ljubezen in Svoboda, bo najlepše uresničil edinost Kristusove Cerkve, edinost v resnici in ljubezni in kar najbolj svobodni mnogoličnosti.

**Povzetek:** STANKO JANEŽIČ, TOMAŽ AKVINSKI IN EDINOST CERKVE

Prvi del razprave predstavlja Tomaževo gledanje na edinost Cerkve, kot odseva iz njegovih del, posebno iz spisa »Proti zmotam Grkov«. Izstopa predvsem Tomaževa osvetlitev štirih spornih točk med rimsko in grško Cerkvijo: izhajanje Sv. Duha tudi iz Sina, papeško prvenstvo, nekvašen kruh za evharistijo, vice.

Drugi del nakaže razvoj odnosov med Rimom in pravoslavjem pred reformacijo in po njej ter podčrta značilnosti sodobnega vsekrščanskega dialoga, ki bi naj privedel do edinosti v mnogoličnosti.

**Zusammenfassung:** STANKO JANEŽIČ, THOMAS VON AQUIN UND EINHEIT DER KIRCHE

Im ersten Teile der Abfassung ist Thomas Ansicht von der Einheit der Kirche vorgestellt, wie man sie aus seinen Werken, besonders aus der Abhandlung »Gegen die Irrtümer der Griechen« erkennen kann. Hier kommen vier Streitfragen klar zu Tage und werden vom hl. Thomas belichtet: Hervorbringung des hl. Geistes auch von dem Sohne, päpstliches Primat, ungesäuertes Brot für die Eucharistie, Fegfeuer.

Im zweiten Teile wird die Entwicklung der Beziehungen zwischen Rom und Orthodoxie vor der Reformation und nachher angezeigt; dann werden die Kennzeichen des aktuellen allchristlichen Dialogs unterzogen, der zur Einheit in Vielheit führen sollte.

**Résumé:** STANKO JANEŽIČ, SAINT THOMAS D' AQUIN ET L'UNITÉ DE L'EGLISE

Dans la première partie de l'article l'auteur présente les vues de saint Thomas sur l'unité de l'Eglise, telles qu'elles apparaissent dans ses oeuvres, surtout dans le traité »Sur les erreurs des Grecs«. Saint Thomas y traite de quatre points controversés entre l'Eglise de Rome et l'Eglise grecque: la procession du Saint Esprit du Père et du Fils, la primauté du pape, l'utilisation du pain azyme pour l'Eucharistie, le purgatoire. Dans la deuxième partie l'auteur s'étend sur l'évolution des rapports entre Rome et l'orthodoxie avant et après la Reforme. Il souligne les caractéristiques que devra prendre le dialogue entre les chrétiens aujourd'hui, s'il veut aboutir à l'unité dans la légitime diversité.



Ivan Pojavnik

## IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE. 2. EKSEMPLARIZEM

### 1. Vidno veselje podoba nevidnega veselja

Vzporedno z izginjanjem pojmovanja o rajski zgradbi sveta je na Zahodu tonila v pozabo tudi prvina, brez katere si teologije cerkvenih očetov ne moremo zamisliti: eksemplarizem. Ko se je človeštvo v novem veku vedno bolj preobračalo v tostranost, je teologija izgubljala smisel za sakralno simbolično stvarstva in za eksemplarizem, ki je podan v sv. pismu. V tej razpravi se hočem omejiti na vprašanje o eksemplarizmu vidnega sveta.

»Veliko sorodstvo vlada med vidnimi in nevidnimi rečmi, tako da apostol pravi: ‚Od stvarjenja sveta nevidne božje reči po delih umevana zremo‘ (Rimlj 1, 20). Tako torej obstoji sorodnost med vidnimi in nevidnimi stvarnostmi, zemljo in nebesi, dušo in mesom, telesom in duhom; iz njih združitve sestoji ta svet.«<sup>1</sup>

Ne le da je »duša sveta« vsepričujoča v »telesu sveta«, temveč obstoji med njima tudi neka bitna sorodnost, ki omogoča njuno združitve in povezanost. Zaradi te sorodnosti vlada med njima neka podobnost. Zato moremo bitjem umnobotnega veselja pridevati imena, s katerimi imenujemo čutne stvari: »Mojzesov in prerokov prastari nauk kaže, da imajo resnična bitja ista imena kot ta, ki so razširjena tu doli, npr.: obstoji prava luč in nebo različno od obloka, in sonce pravičnosti (prim. Jan 1, 9; 1 Jan 2, 8; 1 Mojz 1, 6–8; Mal 4, 2), ki je drugo od snovnega sonca. Ta nauk na splošno postavlja resnična bitja na nasprotno stran [contrapositio] v primeri s čutnimi stvarmi, od katerih ni nobena resnična, ko pravi: ‚Bog — njegova dela so resnična‘ (Dan 4, 34). Med resnične bitnosti uvršča božja dela, med nižje stvari pa takó imenovana ‚dela njegovih rok‘ (Ps 101, 26). Prerok Izaija očita nekaterim: ‚Gospodovih del ne uvidijo in del njegovih rok ne razumejo‘ (Iz 5, 12)»<sup>2</sup>.

Novoplatonik Kelz očita kristjanom: ko govorijo o resničnem nebu in o pravi luči, prepisujejo te resnice od Platona. Origen pokaže, da se kristjani ne opirajo na Platona, ampak na Mojzesa in preroke, ki so starejši od Platona. Zateka se celo k nauku krščanskih apologetov, ki trdi, da je Platon poznal Mojzesa in preroke, a jih ni dovolj razumel. Ostane pa dejstvo, da sv. pismo uporablja pojme, odmišljene iz vidnih stvari, da z njimi izraža nevidne reči. To je mogoče, ker obstoji med čutnim in inteligibilnim veseljem prav natančna ontološka podobnost: **»Pojavno veselje je podoba umnobotnega in nevidnega veselja; v prihodnjem [svetu] je namreč resnica.«**<sup>3</sup>

To splošno zakonitost razlaga Origen še podrobneje. Sv. pismo zajema podobe iz vidnega sveta, da z njimi izraža duhovne stvarnosti. V psalmu je npr. rečeno, da Gospodov glas vodi k popolnosti jelene (prim. Ps 28, 9). Če

<sup>1</sup> Lev. hom. 5, 1: PG 12, 447 C. V prvi razpravi »Iz Origenove teologije« je bil po pomoti dodan glavni naslov: 1. Božje kraljestvo. Pravilni glavni naslov je ostal na svojem mestu po uvodu: I. Nebeško kraljestvo.

<sup>2</sup> C. Cels. 7, 31: SC 150, 84.

<sup>3</sup> Frg. Ps. 38, 7: ed. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata III* (Paris 1883) 30; prim. tudi Gen. hom. 1, 11: PG 12, 154 D.



upoštevamo še druga mesta sv. pisma, ki govore o jelenu (prim. Vp 2, 9; 5 Mojz 14, 4—5; Ps 41, 1; Job 39, 1—4; Preg 5, 19), potem spoznamo, da je jelen podoba za svetega človeka, ki napreduje v vzvišenem nebeškem življenju. Poklicati moramo na pomoč še Rimlj 1, 20 in potem vidimo, kakšne ontološke zakonitosti stoje v ozadju svetopisemske simbolike: »Apostol Pavel nas uči, da umevamo nevidne božje reči iz vidnih stvari. In to, kar se ne vidi, zremo v kontemplaciji z umom in po podobnosti iz tega, kar se vidi. **Pavel kaže s tem, da nas ta vidni svet uči o nevidnem in zemeljsko stanje vsebuje neke posnetke [exemplaria] nebeških reči.** Takó se od teh stvari tu spodaj moremo vzpenjati k tistim zgoraj; in iz tega, kar vidimo na zemlji, moremo misliti in doumevati to, kar je v nebesih. **Stvarnik** je stvari na zemlji izdelal kot sliko [similitudo] v nekakšni podobnosti z nebeškimi stvarmi, da bi po prvih laže razbrali in razumevali raznoličnost drugih. Morebiti — kot je Bog človeka naredil po svoji podobi in sličnosti — je tudi druge stvari naredil kot podobe s sličnostjo nekim nebeškim stvarnostim. In morda so posamezne stvari na zemlji toliko podoba in toliko slične nebeškim rečem, da je celo gorčično zrno, ki je najmanjše med vsemi semeni, neka slika in podoba nebeških bitnosti.«<sup>4</sup>

Vsaka vidna stvar je torej posnetek, podoba, slika, odtis (exemplarium) neke nevidne, nebeške stvarnosti oziroma nebeškega vzorca. Človek je ustvarjen po božji podobi, čutne stvari vidnega sveta pa so oblikovane po podobi inteligibilnih bitnosti. Med podobo in vzornim likom (izvirnikom) vlada natančen odnos podobnosti, ki je seveda v celoti znan le Upodobitelju bitij. Zato čudovitih evangeljskih prilik, v katerih je posebej očitno, da je vidni svet podoba nebeškega kraljestva, ne more nihče dojemati v njih globokem, skritem in mističnem pomenu, če ni deležen Svetega Duha: »Nihče od ljudi ne ve, kaj je v človeku, kakor le duh človekov, ki je v njem; tako tudi, kar je božjega, nihče ne pozna kakor le Duh božji' (1 Kor 2, 11). Tega, kar je Kristus povedal v prisposodobah in prilikah, ne pozna nihče razen Boga in Kristusovega Duha. Kdor je deležen Kristusovega Duha, in sicer ne samo, kolikor je Kristusov Duh, ampak tudi, kolikor je Kristusov Duh kot Duh Modrosti in Duh Besede, bo pač uvidel tisto, kar mu bo razkrito o določenem mestu [prilike].«<sup>5</sup>

S tem je že povedano, da eksemplarizma, ki vlada med vidnim in nebeškim vesoljem, ne moremo dognati z golim razumskim sklepanjem. Večja resnica (maior veritas) je v nevidnih rečeh kot v vidnih, vendar je za vzpon k prvim treba uporabljati stopnice drugih. Čutni človek namreč nima v lasti neposrednega gledanja raja, ampak se v to gledanje uvaja v malem vseučilišču vidnega sveta: »Vsaka pojavna stvar se nanaša na neko skrito stvar; to je, posamezne vidne reči so v neki podobnosti in odnosu [similitudo et ratio] do nevidnih reči. Človeku, živečemu v mesu, je nemogoče kaj spoznati o skritih in nevidnih rečeh, ako ne dojame kakšne podobe in podobnosti iz vidnih stvari. Zato menim, da je on, ki je vse v modrosti naredil' (Ps 103, 24), tako ustvaril sleherno vrsto [species] vidnih stvari na zemlji, da je vanje položil neki pouk in vednost v nevidnih in nebeških rečeh. Človeški um naj bi se tako po njih vzpenjal k duhovnemu doumevanju in bi vzrok za stvari iskal v ne-

<sup>4</sup> Cant. 3: PG 13, 172 D-173 B.

<sup>5</sup> Mtth. com. 14, 6: PG 13, 1197 A.

beških rečeh ter bi poučen z božjo Modrostjo lahko izjavil: „Karkoli je skritega in očitnega, sem spoznal“ (Modr 7, 21).<sup>6</sup>

Čutno spoznanje je izhodišče spoznanja padlega človeka. Z njim dojame um iz čutnih stvari neko čutno podobo. Čutne stvari niso le nosilke čutnih podob ali slik, marveč so poleg tega tudi neke preslikave nebeških reči, zato um ne sme v spoznavanju obstati pri čutnih slikah stvari, odtisnjenih v svoji domišljiji, temveč se mora po lestvi bitne podobnosti, ki vlada med preslikavo in izvirkom, vzpenjati k nebeškim vzorcem stvari, k inteligibilnim likom. To je delal modrijan, ki je raziskoval zgradbo sveta in ljudi (prim. Modr 7, 17—20), a je nazadnje od Modrosti, od Tehnika, ki je vse izdelal, prejel »resnično spoznanje bitij« (Modr 7, 17).

Po knjigi Modrosti, ki ji sledijo cerkveni očetje, med njimi tudi Origen, je resnično spoznanje bitij modrostno spoznanje. Pri tem se človekov um vzpenja v zrenju k večni Modrosti in z intuitivnim doumevanjem preseže pojavno plat stvari, preseže vede, ki običe v pojavnosti. Po Origenovem nauku čutne stvari (npr. gorčično zrno) vsebujejo mnogo pojavnih likov in slik, ki so preslikave enega samega nebeškega vzorca, nebeške plati bitja. Veliko bogastvo in sijaj lika nebeške podstati se torej kaže v čutni stvari v njenih neštetihi pojavnih razsežnostih. Čutne stvari s svojo mnogovrstnostjo in raznoličnostjo, ki je v njih samih, predstavljajo na viden način nevidno, preprosto, enovito in nepojmljivo bogastvo umnositnega vesolja.

Gorčično zrno vsebuje mnogo čutnih likov in slik (glede na svoje mnoge tvarne razsežnosti, vidike) in je nazadnje uporabno v poljedelstvu. Ta njegova uporabnost je njegov najnižji razlog obstoja (smoter, namen). Njegov najvišji razlog (smoter, namen) obstoja pa je to, da je podoba nebeškega kraljestva.<sup>7</sup> Spoznanje čutnih stvari glede njihove uporabnosti v tvarne namene je najnižje smotrno spoznanje in najnižja oblika spoznanja sploh. Potrebna je seveda nadrazumska, nadpojmovna velelogika (veleumnost), da pridemo iz čutnega vesolja v umnositno velevesolje, iz čutnositnega (čutnopodobnega, pojavopodobnega) v umnositno (umopodobno) spoznavanje.

Čutno vesolje je stvarno ostvarjeno (preslikano) duhovno vesolje, je le časna preslikava (»projekcija«) večnega inteligibilnega sveta. Velikanska razlika in prepad vlada med začasnimi in večnimi, med pojavnimi in duhovnimi bitnostmi. Iz tega sledi, da so čutne stvari strahotno (nepojmljivo) slabotne slike za nebeške reči. V tem pogledu je treba reči, da so tvarne stvari pravzaprav sence (začasni slabotni odsevi) nebeških reči.<sup>8</sup>

Čutne stvari so poleg tega še nasprotni pol duhovnih bitnosti, zato lahko trdimo, da so čutne stvari negativne slike (»fotografski negativ«) inteligibilnih bitnosti. V tej luči moremo razumeti navedeno Origenovo trditev: »Nobena od čutnih stvari ni resnična, prava«. Ne gre tukaj za ontološko dobrost ali resničnost tvarnih stvari, saj Origen na več mestih zatrjuje, da so bile vse stvari ustvarjene dobre in lepe. Tukaj gre za eksemplarizem. Resničen, pravi, pristen in izviren je le umnositni vzorec, nebeška bitnost. Njegov ne-duhovni ali snovni posnetek pa je le posnetek, čeprav je kot posnetek seveda resničen — resničen samo kot nasprotna plat (stran) inteligibilnega vzorca.

<sup>6</sup> Cant. 3: PG 13, 174 A-B.

<sup>7</sup> Prim. Cant. 3: PG 173 B-C.

<sup>8</sup> Prim. De orat. 17: PG 11, 472 A-473 A.

Da bi se meseni ljudje povzpeli iz čutnega spoznanja k doumevanju duhovnih stvarnosti, uporabljamo tole pot:

A. trditev — **zanikanje** — presežnost.

Origen in cerkveni očetje pa ostajajo zvesti biblični perspektivi, po kateri naš un pri vzponu v nebeško kraljestvo hodi po tejle poti:

B. zanikanje — **trditev** — presežnost.

Če pri A in B odmislimo tretji člen, ki je pri obeh enak (presežnost), potem takoj opazimo razliko med obema potema pri odločilnem preskoku v duhovno veselje.

Pri A je čutno veselje pozitivno ovrednoteno, je »pozitiv«, umnobotno veselje označuje negacija, je »negativ« (ne-tvarno) čutnega veselja. Pri B čutno veselje označuje negacija, je »negativ« (ne-duhovno) inteligibilnega veselja; inteligibilno veselje je pozitivno ovrednoteno, je »pozitiv«. Možna zabloda prve poti je za nas ljudi preziranje umnobotnega sveta, negacija ne spodbuja duha k vzponu v duhovno veselje, zato se ta lahko zapre v »pozitivni« horizont stvarnega sveta. Možna zabloda druge poti je nepriznanje ali razvrednotenje pomena čutnega sveta; afirmacija umnobotnega veselja kot pravega spodbuja duha k dinamičnemu vzponu in poletu v duhovno veselje. Pot B tudi ustreza ontološkemu eksemplarizmu, po katerem so nebeške reči vzorci, čutne stvari pa le njih preslikave.

Pot A postavlja eksemplarizem na glavo: »negativ« (čutne stvari) ji postanejo »pozitiv« (izvirna stvarnost) in nazadnje slika nadomesti svoj inteligibilni izvirnik. S tem pa nebeška plat stvari zatone v senco in eksemplarizem izgine v pozabo. Res pa je, da je pot A izhodišče za čutnega človeka, šele ko z napredovanjem v duhovnem življenju prenese svoje težišče na drugo stran, v nebeško kraljestvo, šele tedaj se mu odpre obzorje poti B.

## 2. Kristus Prakraljestvo

Origen je ne samo začrtal odnos sorodnosti in podobnosti, ki vlada med umnobotnim in čutnim veseljem, ampak se je v teološki spekulaciji povzpел še više. Ko se naslanja na apostola Pavla in apostola Janeza, govori o Kristusu kot o božjem Logosu, ki zavzema pri stvarjenju odločilno mesto.

»Odrešenik, je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo vse ustvarjeno, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, prestoli in gospostva, vladarstva in oblasti: vse je ustvarjeno po njem in zanj« (Kol 1, 15—17)<sup>9</sup> Origen torej sprejema Pavlov nauk o kristocentričnosti stvarstva. Stvarstvo je že po svojem stvarjenju osredotočeno na Kristusa, je zaradi njega in zanj. Vesolje dosega, uresničuje svojo najvišjo smotnost, svoj zadnji smisel v odnosu do Kristusa. Origen pogosto navaja Pavlovo trditev, da je Kristus prvorojenec vsega stvarstva. Kristus je Modrost, v kateri si je Bog Oče zamislil vse stvari in jih po njej izdelal: »Vse katerekoli zamisli [lógoi] so v modrosti. Po njih je Bog vse naredil, kot pravi prerok: ‚Vse si v modrosti naredil‘ (Ps 103, 24). V njej je bilo tudi samo veselje, toliko raznovrstnejše in različnejše od čutnega sveta, kolikor se vse

snovi prosti načrt celotnega veselja razlikuje od snovnega veselja, ne zaradi materije, temveč zaradi deležnosti Logosa in Modrosti, ki krasita materijo urejenega veselja.«<sup>10</sup>

Prvorojenec vsega stvarstva je torej veselje, kolikor je »mnogovrstna modrost« (Ef 3, 10). Seveda ni on stvarno veselje, niti ne umnobitno veselje, saj bi bila ta trditev panteistična. Origen pa izrecno uči biblični nauk o stvarjenju iz nič. In vendar je Kristus nebeško kraljestvo, umnobitno veselje na bistveno višji ravni od stvarstva: »Nebeško kraljestvo«, pravi, »je podobno« (Mt 22, 2) itd. Ako je podobno takemu in takole ustvarjajočemu kralju, mar potem drugemu razen Sinu božjemu? On je kralj nebes [coeli]. In kot je on Pramodrost, Prapravica, Praresnica, ali ni enako tudi Prakraljestvo? On je kraljestvo, pa ne česa tu doli, niti ne od dela zgornjih reči, marveč vsega, kar se imenuje nebesa [coeli]. Če iščeš pomen reka: »Njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5, 3), potem lahko izjaviš: njih je Kristus, kolikor je Prakraljestvo.«<sup>11</sup>

**Kristus je torej kraljestvo samo, Prakraljestvo (autobasileía) ali pranebeško kraljestvo.** Izročilo je že pred Origenom poistovetilo Jezusa z obljubljenim deželom. **Obljubljena dežela (zemlja) je še posebej postalo Jezusovo veličastno poveličano telo.** Zato kristjan, ki se s krstom včleni v Kristusa (prestopi Jordan), uživa v sv. Evharistiji sadove nove zemlje, oživljene po Svetem Duhu, dežele, kjer se cedita mleko in med.

Delo sv. Hipolita Rimskega »Apostolsko izročilo« opisuje poseben obred, ki je pridružen sv. maši. Pri darovanju blagoslovi škof tudi mleko in med. Po prejemu sv. Evharistije bodo mleko in med pili novokrščenci in s tem simbolično pokazali, da so stopili v obljubljeni deželi, kjer z deležnostjo pri Kristusovem poveličanem telesu uživajo najbolj osrečujoče dobrine: »Diakoni prinesejo darove škofu in škof moli zahvalo nad kruhom, ki je podoba za Kristusovo meso, in nad mešanim vinom, ki je podoba za kri, prelito za vse vernike. Škof moli zahvalo tudi nad mlekom, pomešanim z medom. S tem pokaže, da se je izpolnila obljuba, ki je bila izrečena očetom: »Dal vam bom deželo, v kateri teče mleko in med« (2 Mojz 3, 8). Ta dežela (zemlja) je Kristusovo meso, ki ga je dal nam vernim, da se kot otročiči hranimo z njim, in s svojo besedo spreminja zagrenjenost v sladkost srca.«<sup>12</sup>

Pomembna je Origenova razlaga prvih vrst prologa Janezovega evangelija. V njej je razvil tako teologijo o Logosu, ki je nato navdihovala teološko razmišljanje skozi dolga stoletja: »Glej, ali ni mogoče razumeti stavka: »V začetku je bila Beseda [Logos]« (Jan 1, 1) v pomenu: vsa bitja so nastala po Modrosti in vzorcih načrta [τύποι τοῦ συστήματος], katerih zamisli so v njej. Kakor gradijo hiše ali sestavljajo ladje po arhitektonskih vzorcih — počelo hiše ali ladje so vzorci in izumi [τύποι καὶ λόγοι] v inženirju — tako, menim, je vse nastalo po zamislih Boga, prej doumetih v Modrosti.«<sup>13</sup>

Podoba o arhitektu in hiši je ostala klasična v teologiji stvarjenja, pozabili pa so na ladjedelniško perspektivo, s katero je bolj poudarjen dinamični

<sup>10</sup> Jo. com. 19, 5: PG 14, 568 C.

<sup>11</sup> Mtth. com. 14, 7: PG 13, 1197 B-C. Kristus je le v prenesenem pomenu (alegoričnem) nebeško kraljestvo, prim. De orat. 23: PG 11, 489 D-492 A.

<sup>12</sup> Hipolit Rimski, Trad. 21: SC 11, bis 90–92. Prim. tudi A. Jaubert, Origène, Homélie sur Josué, v: SC 71, 34 sl.

<sup>13</sup> Jo. com. 1, 19, 113–114: SC 120, 120. Prim. tudi Jo. com. 2, 18, 126: SC 120, 290.

značaj stvarstva. Izumi, zamisli (lógoi) vseh stvari so zbrani v Logosu. Ta zaradi tega ni mnogo besedi, marveč ena sama božja Beseda, »ki zaobjema veliko idej [theorémata], od katerih je vsaka ideja del Besede v njeni celoti«. <sup>14</sup> Origen imenuje Logos Bistvo (Podstat) vseh bistev ali Idejo vseh idej. <sup>15</sup>

Vsa bitja so torej po stvarjenju različno deležna božjega Logosa. On prešinja celotno stvarstvo in vse je po njem nastalo in nastaja. A bolj kot tvorno vzročnost Logosa pri stvarjenju poudarja Origen njegovo vzorno ali likovno vzročnost (causa exemplaris vel formalis). Logos, ki je božji Sin, je **substancialna Praresnica** ali **pravzorna Resnica**. <sup>16</sup> Pravzorci ali pranačrti vseh bitij so torej v Logosu, ki ga Origen imenuje **Pralogos**, to je Prarazum, Pramisel ali Prabeseda. Z deležnostjo pri Logosu so vsa bitja deležna slave, sijaja, načrtnosti in smiselnosti. Bog ni deležen biti, kajti On je, ki je (prim. 2 Mojz 3, 14), pač pa so vsa bitja deležna Boga. Logos je alfa in omega vsega stvarstva in ključ za razumevanje vsega.

Če odmislimo od logičnih bitij, ki so ustvarjena po podobi Logosa, potem velja tale vzorčni odnos med stvarstvom in Logosom:

- **pravzorci vseh bitij so v Logosu;**
- **vzorci so nebeške bitnosti;**
- **posnetki (sence) so vidne stvarnosti.**

Eksemplarizem nas opozarja na bolj ali manj popolno deležnost bitij pri večnem Logosu, pa tudi na vzorčni hierarhični odnos, ki vlada v stvarstvu in ima svoj zadnji temelj v Bogu. Bolj jasno razvija to, kar je kasneje sholastika imenovala 'analogija biti'.

### 3. Polja so že bela za žetev

V Logosu so zamisli, izumi, načrti, pravzorci (lógoi) vseh bitij, v Besedi so zbrane besede vseh stvari. Zato se v Kristusu, učlovečenem Logosu, razodeva zadnji pomen, smisel in razlog vseh stvari. Grška beseda lógos namreč pomeni tudi razlog. »Razlog (ratio) je namreč prav tisto, po čemer si je mogoče »razložiti«, zakaj je kaj, torej nazadnje tisto, po čemer je kaj«. <sup>17</sup>

V Kristusu se torej razodevajo večni razlogi vidnih in nevidnih stvari. Ob Kristusu vidno veselje spregovori osebno modrostno govornico, ki dviga človekovega duha k upodabljanju po stalnih nebeških vzorcih, končno po nespremenljivih pravzorcih v Logosu. Origen sijajno razlaga Jan 4, 35: »Nihče od teh, ki vrše dela mesa, ne povzdigne oči. Polja so že bela za žetev, ko je navzoč božji Logos in pojasnjuje ter razsvetljuje polja sv. pisma. Ta so dozorela [izpolnjena] z njegovim prihodom. Morebiti pa so tudi vsa čutna bitja prav do samega neba in kar je v njem, bela polja, pripravljena na žetev tam, ki povzdigne oči: dojemajočim jasno kažejo načrt [lógos] slehernega bitja. S tem se ti preobražajo v isto podobo iz slave v slavo (prim. 2 Kor 2, 18): sprejemajo v oči sliko gledanih bitij, kot je vsako od njih po nastanku dobro. Bog je videl vsako posamezno ustvarjeno bitje, da je dobro in lepo.

<sup>14</sup> Jo. com. 5, 5: SC 120, 380.

<sup>15</sup> C. Cels. 6, 44: SC 147, 338—340.

<sup>16</sup> Prim. Jo. com. 6, 6: SC 157, 156; Jo. com. 32, 18: PG 14, 817 C; Jo. com. 6, 38, 188: SC 157, 268; Rom. com. 4, 5: PG 14, 978 C; Jo. com. 2, 13, 94: SC 120, 268.

<sup>17</sup> A. Ušeničnik, Izbrani spisi X (Ljubljana 1941) 205.



To pomeni: Bog je videl načrte [lógoi] vsakega bitja in je videl, kako je vsako bitje nastalo po teh načrtih, dobro in lepo. „Povzdignite oči in pogledjte polja, da so že bela za žetev“ (Jan 4, 35). Navzoči Logos spodbuja poslušajoče učence, naj povzdignejo oči k poljem pisma in poljem načrta [lógos] vsakega izmed bitij, da bi videli belino in sijaj vsepričujoče luči resnice.<sup>18</sup>

Z navzočnostjo učlovečenega Logosa v vidnem svetu je nastopila eshatološka doba in poslednja popolnost. Sv. pismo je doseglo svojo dovršitev. Tudi snovno veselje je v odnosu do Jezusa razkrilo svoj zadnji razlog obstoja in svojo eshatološko ali nebeško popolnost. Ob razsvetljevanju Logosa Jezusovi učenci spoznavajo **nespremenljive praresnice** o vseh stvareh (večne resnice), ko se njihov duh dviga iz čutnega sveta v veličastnem vzponu v umno-bitno velesolje. Sorazmerno s tem vzpenjanjem jim vse vidne stvari postajajo bela ali zlata žitna polja zato, ker v njih zrejo nebeške popolnosti; še več: v teh nebeških popolnostih doumevajo nedoumljivi blišč božjih zamisli o bitjih in se po tem gledanju preobražajo iz slave v slavo.

Razvidno je, da Origen ne zametuje čutnega spoznanja in ga tudi ne razvrednotuje, zato bi mu zastonj očitali kakšen maniheizem, pesimizem, dualizem... Čutne stvari niso »nevtalne«, ampak smerokazi k Bogu, k večnemu Logosu. (V skladu s tem bi pravilno sklepali, da tudi naravoslovne vede niso nevtalne, temveč so navsezadnje kažipotji k Logosu. To se kaže pri nekaterih že v samih njih imenih [-logija]: geo-logija, meteoro-logija, bio-logija, fiziologija, oftalmo-logija...).

Vidno veselje je za Jezusove učence nagovor izumitelja vsega, nagovor Praresnice ali Prabesede. Ob opazovanju vidnega sveta jim Logos odkriva nevidne božje načrte v stvareh in jih opaja z neminljivimi lepotami in dobrinami. Celo vidno in nevidno veselje jim podarja eshatološko (nebeško ali večno). Bog nam je namreč s tem, da nam je dal Sina, podaril vse (prim. Rimlj 8, 32): »Nobena vidna ali nevidna stvar se ne more izenačiti s Sinom, na noben način se stvar ne more primerjati s Stvarnikom. In če nam je podarjen sam Stvarnik, ali nam ne bo z njim dana tudi slehernna stvar? Stavke, z njim nam je dal vse, ima lahko dva pomena. Najprej: ako je Kristus v nas, kolikor je Beseda, modrost, resnica, pravica, mir in ostalo, kar je o njem pisano, nam je s to Polnostjo kreposti dano vse. Tako nimamo le eno izmed stvari, namreč ta mali vidni kraj Zemlje, kjer zdaj bivamo, temveč imamo hkrati v lasti s Kristusom vse, kar je Bog ustvaril: vidne in nevidne reči, skrite in očitne, časne in večne. Potem drug pomen: njemu samemu kot dediču, nam pa kot sodedičem bo z njim prav tako dano v uživanje celotno stvarstvo.«<sup>19</sup>

Časne stvari so bela žitna polja in zlati rudniki večne Modrosti: to je lepo opazno pri pristnih Jezusovih učencih — pri svetnikih. Prav tako vidimo pri njih uresničen paradoks: so »kakor bi nič ne imeli, vendar imajo vse« (2 Kor 6, 10), ker imajo vse v Kristusu. Origen je s svojo teologijo o Logosu na osnovi sv. pisma tako lepo teološko utemeljil in izrazil te resnice kot verjetno nihče drug.

**Origenova zmota:** Kozmološko vlogo Logosa pri stvarjenju je Origen ponekod povezal z njegovim rojstvom iz Očeta in je takó zašel v subordinacianizem. Logos je kot božji Sin manjši od Očeta in njegovo rojstvo je pogojeno

<sup>18</sup> Jo. com. 13, 42: PG 14, 473 B-C. 476 A.

<sup>19</sup> Rom. com. 7, 9: PG 14, 1129 C-1130 A.

od njegove sredniške vloge pri stvarjenju sveta. Origen seveda na več mestih izrecno uči enakost božjega Sina z Očetom. Njegov subordinacionizem je bolj izraz pomanjkljivosti njegovega teološkega sistema kot pa zmota, ki bi se je bil Origen trdno oklepal.

### Origen in sv. Avguštín

Origen je s svojim naukom o umnabitnem logosu vsakega čutnega bitja vplival na vse vzhodne očete. Nič manj kot med vzhodnimi očeti pa je bil ta nauk razširjen med zahodnimi cerkvenimi očeti. Naj omenim samo sv. Avguština in videli bomo, da se Avguštinov nauk sklada z idejami vélikega aleksandrijskega učenjaka.

Tudi sv. Avguštín govori o inteligibilnih, nebeških ali duhovnih stvarnostih, ki so bitno odličnejše od čutnih stvari.<sup>20</sup> Med telesnimi in netelesnimi rečmi vlada odnos podobnosti in eksemplarizma<sup>21</sup>. A nazadnje sv. Avguštín, kot Origen postavlja v Boga zamisli, razloge, vzorce, like in ideje o vseh stvareh.<sup>22</sup>

Človeška duša z nižjim (malim) razumom zaznava čutne like in si z njihovo pomočjo oblikuje racionalno znanje in znanosti. A »z višjim razumom [veleumom] sodi o teh čutnih stvareh po netelesnih in večnih razlogih [rationes]. Ako bi ti razlogi ne bili nad človeškim umom, bi nikakor ne bili nespremenljivi«<sup>23</sup>.

Z višjim razumom ali veleumom človek spoznava in si pridobiva večno modrost, ki ostaja vedno istovetna, ker temelji na neminljivih inteligibilnih bitnostih. Spoznavanje inteligibilnih bitnosti in idej večne Modrosti spada med intuitivno dojetanje uma. Da se um vzpne do doumevanja rajskih stvarnosti, mora biti izredno bistroviden: »Doumeva [intueri] jih lahko samo razumna duša, in sicer s svojim presegačim delom, to je z duhom ali umom [mens et ratio] kakor z nekakim svojim obličjem, notranjim očesom, inteligibilnim očesom. In to ne vsaka in katera koli duša, temveč sveta, čista in za to gledanje pripravna duša. To je duša, ki ima oko, s katerim se gledajo te reči, zdravo, iskreno, jasno in podobno rečem, ki jih namerava gledati«<sup>24</sup>.

Če duša zanemari ljubezen do večne Modrosti, tedaj preide v doumevanje iz najvišjih (nebeških) bitnosti k najnižjim (čutnim) stvarjem. Z neznatnim diskurzivnim razumom si pohlepno nabira zgolj znanje, ki je zaprto v krog tvarnih in spremenljivih reči. S tem se napihuje in pada vedno niže ter se zaradi naraščajoče teže minljivega znanja pospešeno oddaljuje od neminljive blaženosti: »Kako neki bi človek prešel od najvišjih k najnižjim rečem, če bi sebe ne postavil v središče? Ko človek zanemari ljubezen do **modrosti**, ki **ostaja vedno enaka**, tedaj hlepi po znanju [concupiscitur scientia] na podlagi izkustva spremenljivih in časnih stvari. To znanje človeka napihuje, ne pa gradi (prim. 1 Kor 8, 1). Preobteženega duha namreč njegova teža tako

<sup>20</sup> Prim. Avguštín, De duab. anim. 5, 4; 6, 7: PL 42, 96. 98—99; De trinit. 12, 14, 23: PL 42, 1010; De Gen. ad litt. 12, 24, 66—67: PL 34, 483; De Gen. ad litt. impf. 8, 29: PL 34, 232.

<sup>21</sup> Prim. Avguštín, De trinit. 13, 1, 4; 11, 5, 8; 12, 5, 5: PL 42, 1016. 991. 1001.

<sup>22</sup> Prim. Avguštín, De div. quaest. 83, quaest 83, q. 46, 2: PL 40, 30.

<sup>23</sup> Avguštín, De trinit. 12, 2, 2: PL 42, 999. Prim. tudi Avguštín, De civit. 8, 6: PL 41, 231; De trinit. 12, 15, 24; 12, 11, 16: PL 42, 1011. 1007.

<sup>24</sup> Avguštín, De div. quaest. 83, q. 46, 2: PL 40, 30.



rekoč oddaljuje od blaženosti in iz izkustva kazni za svojo sredotežnost [medietas] spoznava, kolikšna razlika vlada med dobrino, ki jo je zapustil, in narejenim zlom. Potem, ko je potrošil in izgubil svoje moči, se ne more povzpeti nazaj [v prvotno stanje] razen po Stvarnikovi milosti, ki človeka poziva k pokori in odpušča grehe«<sup>25</sup>

Avguštin se nič manj kot ostali cerkveni očetje zaveda, kako težaven je prehod iz vidnega v duhovno veselje. Človek je namreč po Adamovem padcu obrnjen v tostranost in nagnjen h gradnji sistemov počutnega mišljenja: »Glede na stanje, v katerem smo se znašli, ko smo postali umrljivi in meseni, laže in tako rekoč domačnejše razmišljamo v vidnih kot o inteligibilnih stvarih: prve so zunaj nas, druge znotraj nas; prve zaznavamo s telesnimi čuti, druge doumevamo z umom. Mi sami nismo po duhu čutne stvarnosti, to je telesa, ampak inteligibilna stvarnost, kajti življenje smo. Toda, kot sem omenil, toliko smo se privadili na telesa, da čudno drseč strmoglavlja navzven naša osredotočenost. Ko se namreč naša osredotočenost odmakne od nestalnosti teles, da bi se v duhu utrdila z veliko gotovejšim spoznavanjem, se **znova zateče k telesom ter tam išče počitek, kjer je izvor njene oslabelosti. To bolezen je treba upoštevati: kadar skušamo notranje duhovne reči prikladneje razlikovati in napažati, tedaj moramo vzeti za vzore podobe [similitudines] zunanjih teles**«<sup>26</sup>.

## 5. Novi vek: zaton eksemplarizma

### a) Spušcanje navzdol

Starogrški misleci so v veselju občudovali epifanijo božanstva. Niso pa se dokopali do pojma o stvarjenju in osebnem Bogu, vendar so iskali »neznanega Boga« (Apd 17, 23). Izraz iskanja izgubljenega raja so bili njihovi duhovni poizkusi, da bi se povzpeli na fizikalne stvarnosti sveta. Z vzponi duha so vzpostavili trajne temelje metafizike in osnovne zakone logike.

Kršćanstvo je presežno izpolnilo pričakovanja antičnega človeka. Odprlo mu je polet v nebeško kraljestvo, pa tudi pokazalo, kako je to kraljestvo skrito v svetu od začetka sveta. Z milostjo mu je podarilo novo oko srca. S pogledom, uprtim v učlovečenega Logosa, je kristjan v veselju zrl lepoto blišča božjega veličastja in vsepričujoči sijaj resnice. Nebo in zemlja sta bila v očeh tedanjega kristjana polna božje slave, in to prav tja do visokega srednjega veka.

Na podlagi Origena naj to ponazorim s prisposodob: Če vidno veselje primerjamo zemlji (zemlja ohrani svojo velikost, a se spremeni v kroglasto kristalno lečo), umnobotno veselje pa nebesnemu svodu, potem se celotno zvezdno nebo zrcali v kristalu zemlje, oziroma zemlja povzema (je deležna) na svoji bitni ravni bitno odličnejše in presežnejše celotno nebo. Z opazovanjem kristala zemlje lahko v vsaki njeni točki zremo vse nebo (nebesa); seveda se nam obzorje neba odpira v sorazmerju z jakostjo našega (duhovnega) vida. Ostrovidnejši pogled namreč uzre večjo analogijo med obema deloma,

<sup>25</sup> Avguštin, De trinit. 12, 11, 16: PL 42, 1007.

<sup>26</sup> Avguštin, De trinit. 11, 1, 1: PL 42, 984–985.

končno pa se kristjanov pogled po odličnejšem safirju neba (po safirni leči neba oziroma nebes) skrivnostno vzpenja h kontemplaciji vsepresežne, neskončne prve Luči.

Cerkveni očetje so na podlagi evangeljskih prilik in odlične notranje duhovne optike zrlji skrivnosti nebeškega kraljestva in večnega Logosa v zrcalu čutnega sveta<sup>27</sup>. Ostali so zvesti simbolični teologiji prerokov (in stare zaveze sploh) in evangelija. Zato njihovo teologijo odlikuje spoznavoslovni realizem, nazornost in preprostost, ki izhaja iz njih ubožstva v duhu. Modrostni način spoznavanja in izražanja budi pri ljudeh vedno živi čut za božjo transcendentnost, obenem pa ohranja svojo trajno veljavo. Poleg tega uresničuje še ideale teološke estetike, v kateri se živo izraža čut za božjo veličastnost, ki najvišje odseva na obrazu križanega in poveličanega Kristusa.

Sv. Tomaž Akvinski povezuje v genialno teološko sintezo izročilo cerkvenih očetov, platonizem, aristotelizem in neoplatonizem, a pozna tudi rimsko, arabsko in judovsko izročilo<sup>28</sup>. Tomaž ohranja v lepi harmoniji višji razum (modrostno spoznanje v luči prve Resnice) in nižji razum (čutno spoznanje) in s tem drugo in prvo plovbo človeškega duha. Srečno pluje med dvema nasproti ležečima vrstama čeri. Prva vrsta čeri je naturalizem, ki Boga popolnoma odstrani iz sveta in človeške kulture, druga pa je napačni supranaturalizem ali fideizem, ki zavrača zakonite zahteve razuma<sup>29</sup>.

Tomaž se odločno bori zoper nauk o dveh resnicah, ki je v naslednjih stoletjih usodno razklal krščansko Evropo. Višji razum se v veri naslanja na prvo Resnico, vendar za svoj vzpon v doumevanju večnih resnic (vzpon v inteligibilni svet) uporablja zrcalno (»radarsko« krmarenje nižjega razuma, ki s čutnim spoznavanjem (vključno z vsemi svetnimi vedami) temelji na stvarnosti vidnega sveta<sup>30</sup>. Nižji razum, ne brez pomoči višjega, poenoti (in pomanjša) nepregledne množice čutnih dražljajev (čutnih vrstic) v abstraktni pojem. Podobno višji razum, ne brez pomoči prve Resnice, poenoti (in pomanjša) nepregledne množice abstraktnih spoznanj (razumskih vrstic) v preprosto inteligibilno (modrostno) sliko ali **prisnodobo**. S tem dopolni (in korigira) nižji diskurzivni razum in končno vse čutne vede prešine in ožari s sijajem svetosti in z neizrekljivo lepoto večne Modrosti<sup>31</sup>.

Medsebojna pomoč in dopolnjevanje višjega in nižjega razuma je odlika Tomaževe teologije in filozofije: »Najprej naj opozorimo na **gnozeološki** in

<sup>27</sup> Očetje so znali brati zgodovino odrešenja, Cerkve, človeštva in posameznika v prilikah, v vidnih stvareh. V stvareh so poslušali pouk (logos), ki je v sozvočju z Logosom v evangeliju. Da se prepričamo o tem, je dovolj če pregledamo razlago Jobove knjige sv. Gregorja Velikega. Gola abstraktnost spada med boleznj novega veka.

<sup>28</sup> Prim. Pavel VI., Lumen Eccl. 9, v: AAS 66 (1974) 682. Lumen Ecclesiae je papežovo pismo ob 700-letnici smrti sv. Tomaža Akvinskega.

<sup>29</sup> Prim. Pavel VI., Lumen Eccl. 8, v: AAS 66 (1974) 680.

<sup>30</sup> O dveh vrstah spoznanja človeškega uma, prim. Tomaž Akv., In Div. nom. c. 7, lect. 1—2 (Roma 1950) 262—266. Tomaževo vrednotenje čutnega spoznanja izhaja med drugim tudi iz sv. Avguština: »Tudi znanje [scientia] vsebuje neki dobri vidik, če z ljubeznijo do večnih resničnosti preмага to, kar v njej napihuje ali ima navado napihovati. Ljubezen seveda ne napihuje, ampak gradi (prim. 1 Kor 8, 1). Kreposti, po katerih človek prav živi, niso možne brez spoznanja. S krepostmi se takó usmerja to ubogo življenje, da ga pripeljemo v resnično blaženo večno življenje« (Avguštin, De trinit. 12, 14, 22: PL 42, 1009).

<sup>31</sup> S tega gledišča nam postanejo umljive stvaritve krščanske kulture in umetnosti v antiki in srednjem veku. Ta kultura išče lepoto forme (logos, ratio, idea), v kateri se zrcali prva Lepota (Logos): »Vsak lik [forma], po katerem stvari imajo bit, je neka deležnost božjega sijaja. Zato pravi Dionizij, da so posamezne stvari lepe po svojem načrtu [logos, ratio], to je po svojem liku. Tega sledi, da bit vseh stvari izhaja iz božje lepote« (Tomaž Akv., In Div. nom. c. 4, lect. 5, n. izd. 114). Lik bitij »je neko izžarevanje, ki izhaja iz prvega sijaja, sijaj pa je bistvo lepote« (pr. t., lect. 6, n. izd. 118).

**ontološki realizem**, ki je prva in glavna odlika filozofije sv. Tomaža. Pri njem bi lahko govorili tudi o **kritičnem realizmu**, kolikor je ta povezan s čutnim spoznanjem in zato z **objektivnostjo** stvari, in povzroči, da »bit« prejme resničen in trden pomen. S tem ta realizem dopušča umu nadaljnje delovanje: čeprav um posploši čutne zaznave, se vendar ne loči od njih tako, da bi ga potegnil vase **dialektični** vrtinec zgolj **subjektivnega** spoznanja, ki ga navsezadnje, tako rekoč z nujnim gibanjem, privede do bolj ali manj absolutnega **agnosticizma**<sup>32</sup>.

Pozna sholastika ni znala obdržati ravnotežje dveh plovb človeškega duha. Začne se širiti prepad med vero in razumom, nebesi in svetom, Cerkvijo in državo in naposled med Bogom in človekom. Odrpta pot ločitve privede kmalu do izgube transcendentalne teološke estetike<sup>33</sup>.

Duns Skot uvede istoznačni pojem biti, ki ga enako naobračamo na Boga in svet. Pojem biti je v svoji logični in metafizični bistvenosti vsebini **nevtralen**. S tem pojmom biti, ki je formalni predmet filozofije, zaide Skot v usodno protislovje: **abstraktna** »bit« je nekaj širšega od neskončnega Boga (Bog je pod njo!). Tako se filozofija (razum) dvigne nad teologijo (vera)<sup>34</sup>. Skozi na novo odrpta vrata začne v filozofijo in teologijo vdirati racionalizem, ki prezre nadrazumsko in nadbistveno (nadčutno) razsežnost bitij. Zazeva prepad med »Bogom filozofov« in »Bogom razodetja«. Eksemplarizem se začne potapljati: »Filozofija je po eni strani omejena in indiferentno-nevtralnno področje — »bistev« in zrenje Boga v sredstvu resničnega stvarstva (Rimlj 1, 18 sl.) se zatemni in postane dvoumno; po drugi strani pa se zaradi tega izprazni kontemplativna razsežnost teologije v korist čisto praktični teologiji in krščanska gnoza (gnosis) v korist gole vere (pistis)<sup>35</sup>.

Nominalist W. Ockham speljuje nadaljnje zaključke iz Skotove »istoznačne biti«. Stvari za Skotom pojmuje zgolj kot »haecceitates« (to tukaj, kar je pred menoj) in zavrže celotno platonsko-aristotelsko izročilo ter tako odpre prosto pot empirizmu in pozitivizmu. Metafizična (rajska) podstat stvari izgine in svet razpade v množico atomov. Tako je v 14. stol. »miselni prostor med senzualizmom in formalnim logicizmom, z odstranitvijo metafizike, postal rojstni kraj modernega »naravoslovja«. Po izločitvi aristotelske substance in vsake vzročnosti, ki ne sloni na neposrednem izkustvu, da, celo z izločitvijo vseh vrednostnih lestvic [Wertabstufung] v kozmosu, kar logično vodi v Demokritov atomizem, je Nikolaj iz Antrecourta začel raziskovati zakone gibanja v prostoru. Sledijo mu Janez Buridan, Albert Saksonski in Nikolaj iz Orezma, ki odpre pot Koperniku in Galileju<sup>36</sup>.

Nominalizem je oče filozofskega racionalizma novega veka, protestantizma in modernih naravoslovnih ved. Vplival pa je tudi na neosholastiko.

<sup>32</sup> Pavel VI., Lumen Eccl. 15, v: AAS 66 (1974) 687–688. Pri nadaljnjem delovanju duha ne gre za »zgolj abstraktivne graditve in vzpone duha, ampak za take graditve in vzpone duha, ki gredo za resničnimi impulzi stvari« (pr. t.). Po Tomažu vlada neko sorazmerje (proportio) med stvarjo in Bogom, med učinkom in vzrokom, spoznavajočim in spoznanim, toda zaradi neskončne presežnosti Stvarnika nad stvarjo končno ni med njima nobenega sorazmerja. S tem se Tomaž izogne goli pojmovni dialektiki v spoznavanju Boga. Prim. o tem H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 3/I (Einsiedeln 1965) 355.

<sup>33</sup> To pot ločitve natančneje opisuje Balthasar v n. d., 371–406. Prim. tudi R. Guardini, Sorge um den Menschen (Würzburg 1962) 76–78.

<sup>34</sup> Prim. Balthasar, n. d., 378–379.

<sup>35</sup> Balthasar, n. d., 379–380.

<sup>36</sup> Balthasar, n. d., 381–382.

Suarez, oče neosholastike, je prevzel Skotov pojem o bistvenosti biti, ki mora zaobjeti Boga (debet **comprehendere Deum**; sub objecto suo Deum complectitur), angele, tvorno podstat in pritiike. Na podlagi tega pojma bistvenostne biti, brez ozira na nižje člene (Bog in svet), metafizika a priori odkriva razsežnosti biti kot take. »Nominalizem je z izravnavo [Nivellierung] resničnosti bodisi na pojme (conceptus) bodisi na čutno zaznavo (experientia) zavrgel celotno področje resnične stvarnosti med svetom in Bogom, zato je mogla baročna neosholastika s sredstvi konstruktivnega konceptualizma le navidezno obnoviti celotno področje resnične stvarnosti.«<sup>37</sup>

V neosholastiki doživlja nebeška razsežnost teologije nadaljnje težave, pojema teološki čut za nadnaravno (Suarez gre za Kajetanom in gradi sistem čiste narave), za anagogično in simbolično teologijo. Od cerkvenih očetov naprej do Bonaventure in Tomaža sta bili (objektivna) mistika in teologija povezani v nerazdružljivem zakonu. Pozneje pa »mistik« postane izjemen primer, ki je pač vezan na osebno izkustvo božjega veličastva, »pravilo« pa je konsekventno-logična šolska metafizika.<sup>38</sup>

S prenašanjem težišča mišljenja v golo pojmovno racionalno logiko se odpirajo možnosti za novodobno filozofijo od Descartesa pa do nemškega filozofskega idealizma, ki z dialektičnim obratom preide v materializem. Pri Skotu in Suarezu je namreč »prišlo do Kopernikovega preobrata od biti k bistvenostnemu pojmu [Wesensbegriff], od bitij v njih samih (in Boga) k bitjem za-mene in iz-mene. Subjekt potem lahko postane postavodajalski razum; po prvotni sintezi sodi v svojem razsvetljenem prostoru a priori o [über] prvem, njemu danem in razumljivem pojmu biti, kateremu se pridružujejo in pritikajo nadaljnje aprioristične in aposterioristične sodbe. Subjekt se lahko prepriča o pravilnosti te sodbe z refleksijo o sebi v svojem delovanju (cogito)«<sup>39</sup>.

## b) Sinhronizacija s svetom

Zaton eksemplarizma in modrostnega doumevanja stvarstva v novem veku lahko opišemo tudi z nadvesoljskega zornega kota v preglednejših modrostnih kategorijah. Upoštevajmo za to štiri pomembna načela cerkvenih očetov:

1. Gibanje duše ni nič drugega kot njeno življenje<sup>40</sup>.
2. Z zapustitvijo stalne in nespremenljive rajske sfere izgubi človek večno življenje in njegova duša preide v tok pojavnega sveta, ki je podvržen nenehnemu spreminjanju in menjavam: »Ako ni duh zakoreninjen v ljubezni do večnosti, tedaj s stvarmi, ki jih ljubi, pada navzdol. Nihče ne more ljubiti stvari v gibanju [mobilia] in sam ostati negiben. Kdor objame prehodne reči, preide s tem v premikanje, s katerim se vključi v tok gibajočih se stvari«<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Balthasar, n. d., 385.

<sup>38</sup> »Značilno je to, da se v neosholastiki hkrati s čutom za veličastvo Boga — ki prešinja vse razodetje, a ga pojmovna logika ali ne dojame prav ali obide in metodično ubije — izgubi tudi čut [Sensorium] za veličastnost stvarstva (kot »estetiko«), ki je presvetljeval vso teologijo očetov in zgodnje sholastike (...). Skrčenje biti na pojmovno raven [Verbegrifflichung des Seins] pri Skotu-Suarezu zazidava mišljenje v sfero, za katero so značilni goli esencialni povedki, z igro analize in sinteze pojmov, in zaradi tega z značilnim notranjim subjektivnim nasprotjem med dejem spoznanja (noesis) in vsebino spoznanega (noema)« (Balthasar, n. d., 387).

<sup>39</sup> Balthasar, n. d., 389. Na sestanek nemške filozofije absolutnega jaza (individualnega ali družbenega) je vplival tudi Eckhart, prim. Balthasar, n. d., 374. 404).

<sup>40</sup> Atanazij Veliki, Contra gent. 33: PG 25, 65 C.

<sup>41</sup> Gregor Veliki, Moral. 8, 42, 69: PL 75, 844 A.

3. Človeški duh se po strmoglavljenju iz raja končno vključi v vrtenje zemlje, postane georbitalni duh, tako rekoč »georbiter«<sup>42</sup>.

4. Georbitalni človeški duh je obenem »lander«. To seveda na različno visokih ali nizkih georbitah, sloni bolj ali manj na »trdnih« tleh zemlje. Njegov krožni tir ima svoje središče (izhodišče koordinatnega sistema) v središču zemlje; egocentrizem (in antropocentrizem) je namreč povezan z geocentrizmom. »Človeška duša je bila s pregreho prvih ljudi vržena iz rajskega veselja in je izgubila luč [za dožemanje] nevidnih resničnosti ter se je vsa zagnala v ljubezen do vidnih stvarnosti. Postala je znotraj toliko bolj slepa, kolikor se je navzven napačno raztresla. Zato se dogaja, da ne pozna ničesar razen tega, kar tako rekoč s **tipanjem** spoznava s telesnimi očmi. Če bi človek izpolnil zapoved, bi postal duhoven tudi po mesu, z grehom pa je tudi po duhu postal mesen, da spoznava le-to, kar duh zaznava po telesnih slikah«<sup>43</sup>.

D. Skot je z nevtralnimi pojmom biti in empirističnim pojmovanjem čutnih stvari — pač nevede — usmeril nadvesoljsko ladjo teologije iz nebeških višav navzdol proti pozemeljskosti. Ta potem v nominalizmu doživi skoraj popoln brodolom. Z zatonom nebeške razsežnosti sveta in modrostnega načina spoznavanja (eksemplarizma) se začnejo z ladje v brodolomu »izkravat« na »kopno«, ki se pojavi na obzorju, prvi »esploratorji«. Življenjski cilj »landerjev« ni več osvajanje nebeškega kraljestva, ampak osvajanje planeta zemlje (značilnost novega veka). Svet je namreč po izgubi svoje »duše« (raja) le še snov (surovina, materija — navsezadnje »truplo«), ki jo treba z golim razumskim spoznanjem neusmiljeno razkosavati in izkoriščati.

Landerji-georbiterji **vrtajo** vedno globlje in hitreje v materijo, in sicer z racionalistično kompjutersko logiko. Postopoma gradijo glinopisno (glinopisno, »babilonsko«) civilizacijo, v kateri ni prostora za Boga. A hkrati s tem kopljejo tej civilizaciji jamo, v katero naj bi se zvrnila z zlorabo stvari in izumov, ki nimajo več nobene zveze z nebeškim kraljestvom. Pohlepno osvajanje čutnega sveta, pravzaprav zasužnjevanje pod njegove zakone, je šele kasneje, v naših dneh, razodelo svojo globoko tragičnost: »Univerze je zajela smrtna bolezen. Znanosti se množijo kakor narodi, rodovi in posamezniki. Postajajo vse bolj razumske, zapletene in hkrati vedno bolj brez duha. Znanstvenik postaja zgolj duhovni tehnik, pionir vrталnega osebja v službi formalizma. Izenačevanje univerz z visokimi šolami in tehničnimi učilišči ni samo nekaj zunanega. Vede se vse bolj odtujujejo svojemu bistvu, a zato postajajo vedno mogočnejše in nasilnejše. Izvajajo nasilje nad svetom in njegovimi prvinami, nad človekom in njegovim življenjem, nad Bogom in

<sup>42</sup> Prim. Gregor iz Nise, Eccl. hom. 1: GN 5, 287—288. Avguštin takole opisuje »gradus animae ad turpissimam«: »Vsa svoja opravila [officialia] usmerja v to, da po telesnih čutih radovedno išče telesne inčasne reči, bodisi da se z napihovanjem stremuško povzpenja nad druge duše, ki so zasužnjene s telesnimi čuti, bodisi da se potopi v blatni vrtnec mesene nasladnosti« (De trinit. 12, 9, 14: PL 42, 1006). Človeški duh postane georbiter s tem, da postane suženj telesnih čutov, se z njimi popolnoma sinhronizira (zapre v njih krogotok).

<sup>43</sup> Gregor Veliki, Moral. 5, 34, 61: PL 75, 712 D.—713 A. »Ne ženimo našega duha niti k osvajanju visokih telesnih reči; tudi kdor v teh išče počitek svojega hotenja, pogrne po tleh [prosternit] svojega duha« (Avguštin, De trinit. 12, 1, 1: PL 42, 998). Orbiterji so v vesoljski tehniki sateliti, ki obkrožajo planet in ga raziskujejo s svojega tira (npr. Mars). Landerji pa pristanejo na površini planeta in potem s »tipanjem« raziskujejo svoje okolje. Angleška beseda 'land' pomeni dežela, kraj, pokrajina. Človek »lander« bi torej bil deželan, krajan pa tudi pristajalec. V primeru iz raja odpadlih ljudi razlikujemo: a) landerje-georbiterje (ljudi, pri katerih je težišče življenja na čutni razsežnosti čutnega spoznanja; b) georbiterje-landerje (ljudi, pri katerih je težišče na subjektivni pozemeljski filozofski obdelavi raznih spoznanj).



njegovim razodetjem. Zato čas znanosti naših prednikov naglo hiti nasproti svojemu koncu. Pred nami ne stoji nobena ali popolnoma nova prihodnost<sup>44</sup>.

Pri graditvi posvetne civilizacije v novem veku so glavno delo opravili georbiterji-landerji (pozemeljski filozofi). Po navzdol visečih mostovih (idejah, načelih) nominalistične filozofije so se začeli »izkrcavati« (odpadati) iz teološke ladje na naš planet. S pristajanjem na njem so se seveda podvrgli duhovnim zakonitostim vrtinca dialektičnega subjektivizma<sup>45</sup>. Georbiterji-landerji so s kompjutersko planetarno logiko, ki je bila še močnejša od posvetne logike naravoslovcev, začeli graditi kiklopska obzidja (filozofske sisteme, ideologije) okoli landerskih mest. V vse strašnejših (ideoloških) vojnah novega veka med landerji, ki po zakonih širjenja totalitarnega duha potrebujejo vedno več prostora v geosferi, se razodeva pretresljiva ničevost landerskih naporov, saj pomanjkanje večne modrosti peha landerje v medsebojno uničevanje.

Balthasar je osvetlil glavne razpoke v ladji neosholastike. Toda neosholastika je na osnovi tridentinskega koncila rešila ladjo teologije iz brodoloma nominalizma in protestantizma. Popravljala je zlasti njeno dno (nižji razum, razumski temelji vere zoper zgolj fiducialno vero), zato ni posvetila dovolj pozornosti »drugi plovbi« duha — anagogični in simbolični teologiji. Svoje pomanjkljivosti je dopolnjevala s poslušnostjo cerkvenemu učiteljstvu, sprejemanju izročila, vračanjem k sv. Tomažu in razmeroma močnim duhovnim življenjem.

Danes smo kristjani v noči, ki je globlja od tiste v poznem srednjem veku.<sup>46</sup> Odpravljanje razlike med svetim in posvetnim, zapuščanje univerzalne teologije na račun »landerskih« teologij, privzemanje svetnih ved brez nujne modrostne dopolnitve, obteževanje z golo človeško gnozo brez močnejšega protiobteževanja z ljubeznijo do večnih resničnosti, dajanje prednosti subjektivističnemu nižjemu razumu pred vero v božje razodetje in poslušnostjo cerkvenemu učiteljstvu, približevanje, prilagajanje in **pristajanje** na eno ali na nekaj idej vase zakriviljene georbitalne miselnosti — vse to nas v teologiji opozarja na brodolomne poizkuse **sinhronizacije** krščanskega duha s posvetnim in Bogu nasprotnim duhom<sup>47</sup>.

Ladje neosholastike ne gre zametati, pač pa popraviti njene razpoke in jo obogatiti z izgubljenimi prvini anagogične teologije in eksemplarizma, postaviti res na prvo mesto modrostno umevanje stvarstva in razodetja. Teologija se bo tako usposobila za pokristjanjevanje današnje kulture, kar po 2. vat. koncilu spada med naloge kristjanov (prim. CS 37—45; 53—62). Spisi cerkvenih očetov in življenja svetnikov kažejo, kakšno bogastvo se skriva v vidnem vesolju, če ga gledamo v njegovi nebeški razsežnosti. To bogastvo je na razpolago vsem, če le uresničujemo prvi blagor: »Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5, 3). Tako je sv. Francišek

<sup>44</sup> B. Philberth, *Der Dreieine* (Stein am Rhein 1974). 36—37. Zemeljske stvari in vede imajo svojo avtonomijo, vendar ta avtonomija ne pomeni neodvisnosti od Boga, prim. CS 36.

<sup>45</sup> Med prve pomembnejše georbiterje-landerje bi morda šteli Descartesa. »Apogej« njegove filozofije predstavlja njegova značilna trditev »mislim, torej sem« (ego!), »perigej« pa »stvar je razsežna stvar« (materia!). Georbiterji-landerji prinašajo s seboj kopico krščanskih idej (spoliatio christianorum), ki se jim pri zasilem »pristanke« zmalčijo. S tako pokvarjenimi krščanskimi idejami se nato krepko borijo zoper Cerkev in krščansko razodetje.

<sup>46</sup> Prim. Balthasar, n. d., 976.

<sup>47</sup> O brodolomcih med današnjimi teološkimi raziskovalci prim. Pavel VI., *Lumen Eccl.* 8, v: AAS 66 (1974) 680.

Asiški »v lepih stvareh občudoval Najvišjega in je po v njih odtisnjenih sledovih hodil za Ljubljanim... Z neizrekljivo vneto pobožnosti je v posameznih rečeh, kakor v potokih voda, okušal izvirno Dobrino. Prehajal je v nekako sozvočje s silami in delovanji, ki jih je Stvarnik zaupal stvarjem, poslušal je njih nebeški koncert in jih blago spodbujal, naj slavijo Boga«<sup>48</sup>.

**Povzetek:** IVAN POJAVNIK, IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE

## 2. EKSEMPLARIZEM

Vidno veselje je podoba inteligibilnega veselja. Kristus je pranebeško Kraljestvo, pravzorna Modrost, Praresnica in Logos. Pravzorci vseh stvari so v Logosu, vzorci so nebeške bitnosti, posnetki so čutne stvari. V odnosu do Kristusa razodevajo čutne stvari svojo poslednjo bitno razsežnost in smotrnost. Čutno spoznanje, ki predstavlja najnižjo obliko človeškega spoznanja, preide tako v modrostno, nebeško ali resnično spoznanje bitij. To spoznanje ohranja trajno vrednost.

**Zusammenfassung:** IVAN POJAVNIK, AUS DER ORIGENES' THEOLOGIE

## 2. DER EXEMPLARISMUS

Die sinnliche Welt ist ein Abbild der intelligiblen Welt. Christus ist das Urhimmelreich, die archetypische Weisheit, die Urwahrheit und der Logos. Die Urbilder von allen Dingen sind im Logos zusammengefasst, die Bilder sind die himmlische Realitäten, die sinnliche Dinge sind aber Abbilder. In der Relation zum Christus betrachtet offenbaren die sinnliche Dinge ihre letzte ontologische Dimension und Finalität. Das sinnliche Erkennen, das die niedrigste Stufe des menschlichen Erkennen darstellt, geht so in das weisheitliche, himmlische oder das wahre Erkennen der Dinge über, in ein Erkennen, die die bleibende Geltung beibehält.

**Résumé:** IVAN POJAVNIK, LA THÉOLOGIE D'ORIGÈNE

## 2. L'EXEMPLARISME

Le monde sensible est fait à l'image du monde intelligible. Le Christ est le Royaume des cieux originel, la Sagesse archétypique, la Vérité originelle et le Logos. Les archétypes des êtres se trouvent dans le Logos, les réalités célestes sont les types, les choses sensibles sont les images. Les choses sensibles, considérées en relation avec le Christ, révèlent leur dernière dimension et leur finalité ontologique. La connaissance sensible, qui est le degré le plus bas de la connaissance humaine, se transforme ainsi en connaissance céleste, qui est une connaissance de la sagesse ou la véritable connaissance des êtres. Cette connaissance reste valable pour toujours.

<sup>48</sup> Leg. maior 9, 1; navaja H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 2 (1962) 348.



## TEORIJA SEMANTIČNIH POLJ IN NJENA UPORABA V HEBREJSKI BIBLIJI

**Uvod.** Dešifriranje neznanih pisav,<sup>1</sup> najdbe novih tekstov in uporaba bolj izdelanih metod, vse to je odprlo nove perspektive v biblični znanosti. Med novejšimi metodami zavzema strukturalizem najvidnejše mesto, kajti z njim lahko analiziramo katerokoli enoto konkretno ali abstraktno: konkretno, npr. pripoved; abstraktno npr. analiza družbe.

Utemeljitelja te metode sta sociolog C. Lévy-Strauss<sup>2</sup> in jezikoslovec F. de Saussure.<sup>3</sup>

Glavno zaslugo za uvedbo modernih lingvističnih pojmov v analizo bibličnega besednjaka ima J. Barr.<sup>4</sup> Napredek lingvističnih znanosti in formulacija preciznejših teorij o semantičnih poljih, kakor jih definira E. Coseriu,<sup>5</sup> pa zahtevajo poglobitev Barrove misli.

Jasno je, da biblična hebrejščina ne more biti samo pomožna znanost eksegeze, temveč mora sama postati objekt resnega in stalnega raziskovanja. Tudi klasične slovnice (npr. Gesenius, König, Bauer-Leander idr.) ter biblične slovarje je treba danes predelati in kritično pregledati v luči današnjih znanstvenih spoznanj.<sup>6</sup>

Današnja biblična filologija išče nove modele, ki razlagajo tipične fenomene hebrejskega teksta, in ob tem stavlja vprašanja: Ali je biblična hebrejščina enoten, homogen jezik ali pa se pod navidezno uniformiranostjo skrivajo različni dialekti? In če gre za različne dialekte, na primer za severnega in južnega, kako ju prepoznamo? A če ni narečnih razlik in je torej biblični tekst pisan v enotnem jeziku, ali obstajajo kakšne slovnične, sintaktnične in leksikalne značilnosti, ki razlikujejo poezijo od proze? Ali je mogoče, da imajo iste besede različen pomen v sinonimnem, oziroma v antitetičnem paralelizmu in zunaj njega? In če, zakaj?

Moderna lingvistika potrjuje, da pravih sinonimov ni,<sup>7</sup> pač pa ima vsaka beseda svoj antonim.<sup>8</sup> Glede teorije semantičnih polj pravi A. Joll,<sup>9</sup> da je antonim njena glavna moč, silnica semantičnega polja.

<sup>1</sup> Italijanska ekspedicija je leta 1974 in 1976 pod vodstvom arheologa P. Matthiae in asirologa G. Pettinata našla veliko zbirko klinopisnih tekstov iz 3. tisočletja, pisanih za zdaj še v neznanem jeziku. Po mnenju Pettinata gre za paleo-kanaanejščino (?); prim. G. Pettinato, *Testi cuneiformi del 3. millennio in paleo-cananeo rinvenuti nella campagna 1974 a Tel-Mardikh = Ebla*, v: *Or* 24 (1976) 361–374.

<sup>2</sup> C. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Pariz 1958.

<sup>3</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bally et A. Sechehaye avec la collaboration de A. Riedlinger, Pariz 1964<sup>3</sup> (1916)<sup>1</sup>.

<sup>4</sup> J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961; Id., *Comparative Philology and the Old Testament*, Oxford 1968.

<sup>5</sup> E. Coseriu, *Systema, norma y abla*, Montevideo 1962; Id., *Pour une sémantique diachronique structurale*, v: *TLL* 2, 1 (1964) 139–186; Id., *Sincronia, diacronia y historia. El problema del cambio lingüístico*, Montevideo 1958; Id., *Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*, Actes du premier colloque international de linguistique appliquée, Nancy 26–31/10/1964; Id., *Das Phänomen der Sprache und das Daseinverständnis des heutigen Menschen*, v: *Pädagogische Provinz*, 1–2 (1967) 11–28; Id., *Lexikalische Solidaritäten*, v: *Poetica* 1, 3 (1967) 293–303; Id., *Les Structures lexématiques*, v: *ZFSL Beiheft* 1 (Neue Folge) 1968, 3–16.

<sup>6</sup> Prim. Ch. Rabin, *Hebrew*, v: *Current Trends in Linguistics* 6 (1970) 330 sl.

<sup>7</sup> J. Lyons, *Introduction to theoretical linguistics*, Cambridge 1968, p. 448.

<sup>8</sup> J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Band I: *Von Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg 1931, str. 1.

<sup>9</sup> A. Joll, *Antike Bedeutungsfelder*, v: *PBB* 58 (1934) 107.

Da bi takoj odgovoril na nekatera vprašanja, bom najprej orisal teorije semantičnih polj in nato opisal pogoje za njeno aplikacijo v biblični hebrejščini. Na koncu bom apliciral to metodo semantičnih polj na glagole pomena »ločiti«. Tako se bo pokazala podoba biblične hebrejščine, ki bo drugačna od navadne šolske, na prvi pogled bolj zapletena, vendar bližja realnemu razvoju jezika.

## 2. Teorija semantičnih polj

A) E. Coseriu<sup>10</sup> takole definira semantično polje: »Besedno polje je v strukturalnem pogledu leksikalna paradigma, ki nastane z razdelitvijo leksikalnega vsebinskega kontinuuma na posamezne enote, ki v jeziku nastopajo kot besede, ki so med seboj v neposredni opoziciji zaradi preprostih, vsebinsko-razlikovalnih lastnosti.« Ta definicija ustreza tistemu, kar J. Lyons<sup>11</sup> imenuje »leksikalni podsistem«.

### B) Bistveni elementi semantičnega polja

a) leksem: »Vsaka enota, ki v jeziku nastopa kot preprosta beseda, je vsebinsko leksem.«<sup>12</sup>

b) arhileksem: »Enota, ki ustreza celotni vsebini kakšnega besednega polja, je arhileksem.«<sup>13</sup>

c) sema: »(najmanjše) vsebinsko-razlikovalne značilnosti pri vsebinski analizi lahko imenujemo sema-ta.«<sup>14</sup>

### C. Pogoji za analizo semantičnega polja

Analogno k Hjemsevu,<sup>15</sup> ki skuša reducirati lingvistični material leksemov v zaključene razrede, dodaja E. Coseriu<sup>16</sup> k pravi in resnični strukturalni analizi sedem preliminarnih distinkcij, ki so potrebne za utemeljitev njegove metode in mejá lingvistične raziskave. Omenili bomo le nekatere izmed njih, ki so po našem mnenju temeljne: distinkcija med sinhronijo in diahronijo ter med historičnim jezikom in funkcionalnim jezikom.

#### a) Sinhronija in diahronija

Jezik ali celo leksem kakšnega jezika lahko preučujemo na dveh ravneh: na sinhronični in diahronični. Na diahronični ravni lahko upoštevamo zgodovino besede, njen pomen, njen razvoj, njen izvor itd., na sinhronični pa se ukvarjamo z odnosom, ki ga ta beseda ustvarja s totalnim lingvističnim sistemom v določenem trenutku v zgodovini kakšnega jezika. Ko govorimo o sinhroniji, ločimo **sinhronijo strukture in sinhronijo jezika**, kajti E. Coseriu je pravilno ugotovil:

»Funkcionalne strukture se lahko obdržijo daljši ali krajši čas v času, kar pomeni, da njihova notranja sinhronija presega njihovo hkratnost z drugimi strukturami v jeziku.« Jezik se počasi preoblikuje, ko čas mineva, najprej nastajajo spremembe v majhnih delih sistema (mikrosistemih). Zato: »Vsako strukturo je treba ugotavljati v njeni pravi ‚sinhroniji‘, t.j. v

<sup>10</sup> E. Coseriu, *Lexikalische Solidaritäten*, str. 294.

<sup>11</sup> J. Lyons, *Structural Semantics*, str. 48.

<sup>12</sup> E. Coseriu, *Lexikalische Solidaritäten*, str. 294.

<sup>13</sup> E. Coseriu, *ibidem*, str. 294.

<sup>14</sup> E. Coseriu, *ibidem*, str. 294.

<sup>15</sup> L. Hjelmsley, *Dans quelle mesure les significations des mots peuvent-elles être considérées comme formant une structure?*, Proceedings of the Eighth International Congress of Linguistics, Oslo 1958, str. 636–664; »Strukturalen opis se lahko izvede le pod pogojem, da lahko odprte razrede reduciramo v zaprte razrede.«

<sup>16</sup> E. Coseriu, *Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*, str. 175–217.

njeni funkciji, ne pa v celotnem stanju jezika, kajti slednje bi pomenilo za-  
menjavati ali samovoljno identificirati različne strukture, avtonomne funk-  
cionalne modalitete ...

Načeloma naj bi bil opis vsake strukture strogo sinhroničen. Nasprotno  
pa bi moral opis kakšnega stanja jezika (hkratnosti funkcionalnih struktur)  
v tem primeru ugotavljati množico ‚sinhronij‘, ki jih vsebuje in jih uporab-  
ljajo (ali bi jih lahko uporabljale) govoreče osebe. Urejen in popoln opis  
vključuje v tem pogledu, da opisujemo kakšno izbrano ‚sinhronijo‘ kot  
temeljno in zabeležimo vzporedno druge ‚sinhronije‘, tj. diahronične razlike,  
ki skupaj obstajajo v istem stanju jezika, vse primere, v katerih te razlike  
nastopajo in delujejo.«<sup>17</sup>

#### b) **Historični jezik in funkcionalni jezik**

Vedno moramo upoštevati, da na splošno jezik ni homogen na sinhro-  
nični ravni. Praviloma so razlike:

— na geografski ravni — diatopična diferenciacija (npr. različni dialek-  
ti);

— na socialni in kulturni ravni — diastratična diferenciacija;

— na stilistični ravni — diafazična diferenciacija.

S tega vidika kakšen historični jezik ni nikoli homogen sistem, ampak  
diasistem,<sup>18</sup> skupek lingvističnih sistemov, ki jih bomo imenovali funkcion-  
alne jezike.

Če povzamemo, moramo upoštevati, da se leksikalne strukture ukvarjajo  
z lingvistično vsebino, da se nanašajo na sinhronijo in delujejo znotraj funk-  
cionalnih jezikov.

#### 3. **Uporaba teorije pri biblični hebrejščini**

A) **Predhodne ugotovitve.** Število leksemov v biblični hebrejščini, če ne  
štejemo krajevnih in osebnih imen, cenijo od minimalno 5649 enot do mak-  
simalno okoli 8000 enot.

Razlika med obema številka je odvisna od različnih interpretacij  
glagolskih oblik ter homofonsko-homografskih besed. Ch. Rabin je v  
Biblični enciklopediji uporabil statistične izračune P. Guirauda.<sup>20</sup> Po tem  
avtorju lahko v pisanem tekstu z 10 000 besedami pričakujemo povprečno  
frekvenco 7300 enot. V masoretskem tekstu je približno 30 000 besed, zato  
bi pričakovali 9 000 enot, medtem ko se številka giblje od minimalno 5649  
do maksimalno 8000 enot. Gre za razliko okoli 2000 enot manj, kot bi pri-  
čakovali.

V skladu z istimi izračuni najdemo v tekstu z 10.000 besedami povprečno  
frekvenco 2750 »hapaksov«, (besede, ki se pojavijo samo enkrat), medtem  
ko je v masoretskem tekstu pravih in resničnih »hapaksov« manj kot 2000.  
Celo tukaj imamo torej frekvenco, ki je manjša od povprečne. Zato pomeni  
težijo k temu, da pridobijo več kot povprečno semantično veljavo, in ustvar-  
jajo pojav, ki ga imenujemo koncentracija pomena. Po našem mnenju ne  
bi bilo nič čudnega, če bi masoretski tekst predstavljal situacijo homogene-

<sup>17</sup> E. Coseriu, *ibidem*, str. 192.

<sup>18</sup> E. Coseriu, *ibidem*, str. 199.

<sup>19</sup> Ch. Rabin, *ivrit*, v: Enz. Miqrait, VI, Jeruzalem 1971, str. 51—73. Prim. Ch. Rabin, *A short history of the hebrew language*, Jeruzalem 1973, str. 10—11.

<sup>20</sup> P. Guiraud, *Les caractères statistiques du vocabulaire*, Pariz 1954; — *Problèmes et méthodes de la statistique linguistique*, Pariz 1959; — *La sémantique*, Pariz 1955.

ga historičnega jezika, toda vemo, da v tem tekstu lahko razlikujemo vsaj dva historična jezika na diahronični ravni: prvi je standardna hebrejščina pred eksilom (BH), drugi pa je hebrejščina po eksilu, ki jo bomo imenovali pozno biblična hebrejščina (LBH).

Učenjaki — od Wellhausna dalje — so preučevali biblijo s stališča oblikovanja teksta in so osnovali svojo analizo v skladu z določenimi leksikalnimi preferencami. Po eni teoriji so bila velika literarna dela v zgodovini izraelskega ljudstva oblikovana postopoma, začenši z majhnimi fragmenti, ki so se prenašali ustno — take najdemo pri mnogih narodih, ki žive na stopnji oralne kulture — ter so se zbrala v raznih tradicijah (JEPD).

Ne da bi se karkoli ukvarjali z literarnim vprašanjem oblikovanja teksta, lahko ugotovimo, da literarni jezik pentatevha in zgodovinskih knjig (nebiim rišonim) razen Leviticusa ter nekaterih pravno-obrednih delov Devteronomija imamo lahko za homogen funkcionalen jezik (standardna biblična hebrejščina = BH 1). Leviticus in pravno-obredni deli Devteronomija (ki jih v veliki meri pripisujemo tradicijama P in D) uporabljajo funkcionalen jezik, ki je na socio-kulturni ravni različen od BH 1 (diastratična diferenciacija, obredna biblična hebrejščina = BH 4).

Preroki, ki na splošno pišejo poezijo, uporabljajo drugačen jezik kot BH 1. Toda, čeprav te knjige kažejo približno dvainpolstoleten lingvističen razvoj in izhajajo iz različnih področij (Judovo in samarijsko kraljestvo), je jezik v glavnem homogen z izjemo Amosa in Joba (BH 3). Vendar je najverjetneje, da so uporabljali literaren poetični jezik, ki je bil obema kraljestvoma skupen (diafazična diferenciacija BH 1 = poetična biblična hebrejščina BH 2)

Kot sklep: V hebrejski bibliji lahko razlikujemo dva historična jezika: standardno hebrejščino (BH) in pozno biblično hebrejščino (LBH).

Znotraj teh historičnih jezikov srečamo tudi odlomke arhaične poezije (npr. Deborina pesem) ali odlomke, ki jih je težko razlagati, česar trenutno ne bomo upoštevali. Kajti individualizacija funkcionalnih jezikov, o kateri smo prej govorili, je mnogo pomembnejša. To so:

Zgodovinski jeziki	Funkcionalni jeziki
BH (standardna biblična hebrejščina)	BH 1 = standardna biblična hebrejščina
	BH 2 = poetična biblična hebrejščina (diafazična diferenciacija BH 1)
	BH 3 = dialektična poetična hebrejščina (diatopična diferenciacija BH 2)
	BH 4 = obredna biblična hebrejščina (diastratična diferenciacija BH 1)

LBH (pozna biblična hebrejščina),

historičen jezik, ki je diahronično diferenciran od BH (1/2/3/4).

B) **Aplikacija metode.** Ko smo razložili historične jezike in ustrezne funkcionalne jezike, bomo nadaljevali z njihovo verifikacijo, uporabo in strukturo.

Verificiramo jih s pomočjo **distribucijske analize**. Začnemo z določeno besedo, ki ji je bil dan določen pomen v skladu s semantičnim poljem, ki ga želimo preučevati, ter raziščemo njeno distribucijo v funkcionalnih jezikih.

Na primer: glagol \*BDL

BH 1	+
2	+
3	—
4	+
LBH	+

Glagol \*BDL najdemo v vsakem funkcionalnem jeziku razen BH 3, tj. dialeksična poetična hebrejščina.

Uporabo besed ugotavljamo na osnovi antinomičnega odnosa. Kadar antonima ne najdemo, moramo upoštevati kontekst.

Na primer: glagol \*BDL

BH 1 *BDL »ločiti«	antonim 1) *QWH »kopičiti« 2) *QBS »ponovno zbrati«, »ponovno združiti« 3) *QHL »zbrati«
BH 2 *BDL »ločiti«	1) *LWH »zediniti« »združiti« 2) *QBS »ponovno zbrati« 3) *HLL »oskruniti« »onečastiti«
BH 4 *BDL »izvesti obredno ločitev«	*SQ »ne izvesti obredne ločitve«
LBH *BDL »ločiti od skupnosti«	*QBS »zbrati skupnost«

Če uporabljamo gornji oris, lahko:

- predvsem poznamo natančen pomen leksema in
- preverimo različne antonime v različnih funkcionalnih jezikih.

Tako pridemo do objektivne verifikacije različnih elementov znotraj lingvističnega podsistema.

Končno se lotimo **analize semantičnega polja**. Če uporabimo tretjo tabelo, lahko dobimo natančnejšo predstavo o strukturaciji besed v semantičnem polju znotraj funkcionalnega jezika na sinhronični ravni. Na diahronični ravni lahko vidimo položaj leksema znotraj semantičnega polja.

Na primer: analiza centralnih leksemov v semantičnem polju glagolov »ločitve« v BH 1:

- sema s<sup>1</sup> za stvari/svete osebe
- s<sup>2</sup> za stvari/koristne osebe
- s<sup>3</sup> za stvari/ homogene osebe
- s<sup>4</sup> samo za osebe/rastline

	s <sup>1</sup>	s <sup>2</sup>	s <sup>3</sup>	s <sup>4</sup>
*BDL	—	+	—	—
ant. *QWH (QBS/QHL)	—	+	—	+
*PRD	—	+	+	—
ant. YŠB YHDW	—	+	+	—
*KRT	—	+	—	+
ant. ?				
*HRM	+	—	—	—
ant. M'L	+	—	—	—
*QDŠ	+	+	—	—
ant. *HLL	+	+	—	—

Z gornjega diagrama lahko spoznamo mesto \*BDL v BH 1, kar je standardna biblična hebrejščina: označuje »ločitev stvari ali predmetov splošne rabe«. Razlikuje se od \*PRD, ker slednja vključuje tudi pojem »homogenosti« (gl. semata s<sup>2</sup> + s<sup>3</sup>). Pomen \*KRT pa vključuje celo »ločitev rastlin« (gl. semata s<sup>2</sup> + s<sup>4</sup>). \*HRM označuje »absolutno ločitev stvari/posvečenih oseb«, zato se razlikuje od \*BDL, ker slednja ne izključuje sema koristnosti (gl. sema s<sup>1</sup>). Končno pa se \*QDŠ, ki obdrži močno povezavo s posvečenim in je zato v zvezi s HRM, nanaša na »ločitev za posvečeno uporabo« (gl. semata s<sup>1</sup> + s<sup>2</sup>).

Isto analizo moramo uporabiti tudi za druge funkcionalne jezike (BH 2/3/4) in za pozno biblično hebrejščino. Samo s primerjavo strukture različnih semantičnih polj lahko ugotovimo, na kateri točki se hebrejski funkcionalni jeziki ločijo med seboj.

Morda se metoda zdi komplicirana, dokler še ne ločimo dobro funkcionalnih jezikov. Vendar mislim, da je tovrsten študij lahko posebno koristen ne samo za hebrejsko lingvistiko in na splošno za semitske jezike, ampak tudi za biblično eksegezo.

Avtor razprave je 10. 10. 1970 opravil doktorski izpit na teološki fakulteti v Ljubljani z disertacijo »Struttura e teologia di Matteo 1–2«, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Stanka Cajnkarija. Pričujoča razprava je povzetek druge doktorske disertacije »I campi lessicali della separazione nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico«, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Pelia Fronzarolija in jo je predložil 8. 7. 1974 na univerzi v Firencah. Disertacija je v tisku in bo kmalu izšla v italijanskem jeziku.

**Povzetek: ANGELO VIVIAN, TEORIJA SEMANTIČNIH POLJ IN NJENA UPORABA V HEBREJSKI BIBLIJI.**

Pisec razprave hoče pokazati, kako metoda leksikalnih polj, ki jo je izdelal E. Coseriu, pomaga razjasniti nekatere značilnosti biblične hebrejščine (BH). Ta metoda vodi do spoznanja, da se za navidezno uniformiranostjo skrivajo različni jeziki glede na zgodovino in različni funkcionalni jeziki, in sicer dva historična jezika (predeksilska in poeksilska hebrejščina) in štirje funkcionalni jeziki (pripovedna, poetična, poetično-dialektalna in juridično-ritualna hebrejščina). Z ozirom na semantično-leksikalni vidik je različnost jezikov spoznatna iz menjavanja strukture polj.

**Zusammenfassung: ANGELO VIVIAN, DIE WORTFELDTHEORIE UND DIE MÖGLICHKEIT IHRER ANWENDUNG IN DER HEBRAISCHEN BIBEL.**

Der Verfasser versucht zu zeigen, wie man auf Grund der Wortfeldtheorie die von E. Coseriu herausgearbeitet wurde, verschiedene Besonderheiten des Biblisch-Hebräischen (BH) erklären kann. Es lässt sich feststellen, dass sich hinter der scheinbaren Uniformität verschiedene Sprachen hinsichtlich der Geschichte und der Funktion verbergen, und zwar zwei historische Sprachen (die vorexilische und die nachexilische hebräische Sprache) und vier funktionelle Sprachen (die erzählende, die poetische, die poetisch-dialektale und die juridisch-kultische hebräische Sprache). Von dem semantisch-lexikalischen Standpunkt her gesehen ist die Verschiedenheit der Sprachen auf Grund der Veränderung der Wortfeldstruktur ersichtlich.

**Résumé: ANGELO VIVIAN, LA THÉORIE DES CHAMPS SÉMANTIQUES ET SON USAGE DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE**

L'auteur essaie de montrer comment la méthode des champs lexicaux, élaborée par E. Coseriu, aide à éclaircir certaines caractéristiques de l'hébreu biblique. Grâce à cette méthode nous sommes arrivés à connaître, derrière l'uniformité apparente, des langages différents du point de vue de l'histoire et du point de vue des fonctions. Il faut mentionner d'abord deux langages historiques (avant et après l'exil), et quatre langages fonctionnels (langage narratif, langage poétique, langage poético-dialectal et le langage juridico-rituel). Partant du principe des champs sémantiques il est possible de connaître ces différents langages.



## KRST OTROK V ŽIVLJENJU CERKVE

Danes se kristjani vedno bolj zavedamo pomembnosti krsta. Življenje se hitro spreminja, marsikdo svojega krsta ne jemlje resno, zato v zvezi z delitvijo tega zakramenta nastajajo mnoga nova vprašanja. Ne gre le za samo delitev in prejem zakramenta, ampak za mnogo več.

Ogledali si bomo, kakšno je dejansko stanje pri krščevanju otrok (I), nato, kakšno naj bi bilo krščevanje otrok in kako naj se temu idealu približamo (II).

### I. ZA KULISAMI NAŠEGA KRŠČANSTVA

#### 1. Iz kakšnih nagibov dajejo starši krstiti svoje otroke?

Dejstvo je, da še velika večina Slovencev da krstiti svoje otroke.<sup>1</sup> Število novokrščencev sicer iz leta v leto upada,<sup>2</sup> vendar kljub temu vsak lahko opazi velik razkorak med številom tistih, ki svoj krst jemljejo resno. Veliko število je tistih, ki sicer ne živijo po veri in ne skrbijo za versko vzgojo svojih otrok, a jih kljub temu prinašajo h krstu. Duhovnik se sprašuje, zakaj ti starši sploh dajo krstiti svoje otroke. Kakšni nagibi jih pri tem vodijo? Potrebna bi bila posebna raziskava, ki pa je pri nas še nihče ni izvedel.

Tu bo ob delni naslonitvi na spoznanja v Franciji naštetih nekaj nagibov, ki več ali manj tudi pri nas vodijo starše pri prošnji za krst njihovih otrok.<sup>3</sup>

#### a) Nagibi psihološke narave

Krstiti otroka za marsikoga pomeni njega in sebe vključiti v redno socialno življenje, ki ga živi večina ljudi okrog njega in ki je pogoj uspeha. Kakor je dolžnost staršev, da poskrbijo za vpis otroka v rojstno matično knjigo, redne zdravniške preglede, cepljenje proti kozam ipd., tako imajo za svojo dolžnost, da poskrbijo za krst. V tradicionalnem verskem okolju se slišijo besede: »Če ne bi dali krstiti, bi bili drugačni od sosedov. Pozneje bi imeli sitnosti. Le tako se bo mogel naš sin cerkveno poročiti in biti cerkveno pokopan. Tudi stara mama bi kar naprej sitnarila, če ne bi dali krstiti. Bomo imeli vsaj mir pred njo.«

Drug nagib psihološke narave je potreba po praznovanju rojstva, ki se kaže pri vseh narodih v vseh časih. Za moža in ženo je rojstvo otroka zelo pomemben in odločilen dogodek, ki globoko poseže v njuno življenje in ju tudi na zunaj pred svetom napravi za očeta in mater. Ta dogodek je zato treba praznovati. Orgle, praznična obleka, petje, slovesen obred z duhovnikovim nagovorom, krst med mašo ob udeležbi farnega občestva, vse to prispeva k prazničnosti. Zato se staršem zdi škoda, da bi opustili

<sup>1</sup> Leta 1970 je bilo v ljubljanski nadškofiji krščenih 83,20 % otrok, v mariborski škofiji 88,43 %, v koprski administraturi 75 %.

<sup>2</sup> Leta 1966 je bilo krščenih v ljubljanski nadškofiji 87,49 % otrok, v mariborski škofiji 92,68 %, v koprski administraturi 80,52 %.

<sup>3</sup> Prim. Fr. Favreau, La demande du baptême: que veulent les parents, v: LMD št. 89 (1967), 87-100.

krst, ker bi s tem tako odločilnega dogodka, kakor je rojstvo, ne praznovali. Po takšnem pojmovanju je krst obred za posvetitev rojstva.

#### b) Vzgojni nagibi

Danes starši vedno bolj ugotavljajo, da niso kos vzgoji svojih otrok. Toliko stvari vpliva na njihove otroke, toliko okoliščin jih vabi na pot zla. Zato se starši, ki so za svoje otroke zaskrbljeni, oklenejo vsake bilke, ki bi jim bila opora pri vzgoji, tudi verouka. Kdor pa hoče k verouku, mora biti po sedanji praksi redno prej krščen. Zato vzgojni nagib posredno vpliva tudi na to, da dajejo starši svoje otroke krstiti.

Sem bi mogli šteti tudi tiste zlasti bolj izobražene starše, ki poskrbijo za krst in verouk svojih otrok zato, da bodo otroci vsestransko, tudi v verskih rečeh izobraženi: »Verska izobrazba spada k splošni izobrazbi. Kako naj sicer otrok razume našo zgodovino, kako naj zna razložiti pretekle umetnostne spomenike, ki imajo v glavnem versko vsebino?«

#### c) Naravno religiozni in magični nagibi

Večkrat se starši odločajo za krst iz nekakšnih naravnih religioznih nagibov, ki pa niso verski nagibi. Religija namreč še ni vera v krščanskem pomenu besede. Večkrat so ti nagibi pomešani s praznoverjem ali celo z magijo. Da se le izvrši zunanji obred, pa je vse v redu. Osebnostno sodelovanje ni potrebno, ali vsaj ni odločilno. Starši želijo otroku srečo, zato ga hočejo povezati z višjimi silami. Krst večkrat pojmujejo kot obrambo proti temnim silam in zagotovilo božje zaščite. Krst je v takem primeru nekakšno življenjsko zavarovanje. Kakor se človek zavaruje zoper požar, nesrečo pri delu ali na cesti, podobno se zavaruje tudi s krstom: »Za vsak primer, kaj se ve, morda je pa le kaj s tem...«

#### č) Krščanski nagibi

Precej močno je v zavesti potrebnost krsta za zveličanje, krst kot sredstvo, s katerim se izognemo nevarnosti večnega pogubljenja. Otrok je v izvirnem grehu, zato ga je treba čimprej rešiti tega položaja.

Pri vernih starših, ki po svoji veri tudi živijo, je močan nagib za krst njihovih otrok pripadnost cerkveni skupnosti. Takšni starši želijo od svojega otroka, da bi ostal Cerkvi zvest.

Ta nagib je ozko povezan s Kristusom. A se dogaja, da kdo želi krst zaradi povezanosti s Kristusom, ni pa mu za povezanost s Cerkvijo, ker jo preveč občuti kot strukturo, manj pa kot božjo stvarnost.

### 2. Kako ravna krstitelj in njegovi sodelavci?

Za natančno presojo bi bilo treba s televizijsko kamero snemati po vseh naših župnijah pripravo na krst (če je sploh bila) in sam potek krščenja ter poznejše dušnopastirske stike z družinami krščencev. Za popolno ma objektivne posnetke bi bila potrebna božja televizijska kamera, ki posnema tudi dogajanja v dušah.

Naše statistike nam vedo povedati naslednje: V ljubljanski nadškofiji je imelo 1973/74 vsaj neko pripravo na krst 233 župnij, 51 župnij pa te pripra-

ve ne omenja. Za leto 1974/75 je bila vsaj neka priprava na krst v 251 župnijah, 33 župnij o pripravi molči. Seveda je resno vprašanje, ali je ta priprava dovolj dolga in temeljita.

Vprašati bi se bilo treba, kakšen je že sam sprejem staršev, ko pridejo prijaviti svojega otroka za krst. Ali kaj gledamo na jamstvo za krščansko vzgojo otrok? Ali krstimo kar po vrsti vsakega, za katerega prosijo za krst? Ali je že kdo kdaj krst odložil? Je v tem primeru prošnja za krst pri starših toliko dozorela in se izčistila, da je prišlo do dovolj utemeljenega jamstva za krščansko vzgojo otrok? Koliko časa in kako je dušni pastir pripravljal starše na to izčiščenje in dozorevanje? Ali pa se je kje nalomljeni trs dokončno zlomil in tleči stenj popolnoma ugasnil?

### 3. Kaj pa botri in cerkvena skupnost?

Ko že gledamo za kulise našega krščevanja, ne smemo pozabiti botrov. Bolj malo je takih, ki so zmožni pri verski vzgoji otrok podpirati starše. Še manj takih, ki to tudi delajo. Da le niso samo civilno poročeni, pa že dobijo potrdilo, da smejo biti za botre. Botri, kakor so danes, so večkrat bolj znamenje nekakšne verske folklore, kakor pa resnična opora staršem pri vzgoji otrok.

Vloga vsega božjega ljudstva je pri pripravi staršev na krst in pri sami delitvi ter življenju iz krsta še zelo medla.

### 4. Čemu krst otrok in čemu sploh krst?

Na dejansko stanje naše krtne pastorale deloma že vplivata in bosta verjetno v prihodnjih letih še bolj vplivali dve vprašanji: Ali ne bi bilo bolje namesto otrok krščevati odrasle, ki se bodo sami odločili za krst, ne pa namesto njih njihovi starši? Ali je krščevanje sploh potrebno, saj se človek tudi brez krsta vode more zveličati?

#### a) Vprašanje krščevanja otrok

V zahodni teološki teoretični in praktični literaturi zasledimo v zadnjih letih precej razpravljanja o upravičenosti krsta otrok ali o pedobaptizmu. Nekateri pravijo, da bi bilo treba krščevanje otrok sploh odpraviti. Če se krst nekaterim staršem samo za nekaj časa odloži, je to le delna rešitev.

Drugi pravijo, da je treba razlikovati med dogmatičnim in pastoralnim vprašanjem. Dogmatično vzeto je jasno, da je krst otrok veljaven. Gre za pastoralno vprašanje učinkovitosti krsta otrok v tako spremenjenem svetu, kakor je danes. V današnjem zelo dinamičnem svetu vlada pluralizem nazorov in krščanska vera nima več splošnega vpliva na vse ljudi kakor včasih. V prejšnjih časih so splošno predvidevali, da je za otroke krščanskih staršev dovoljno jamstvo za krščansko vzgojo, zato so vse te otroke krščevali. Danes iz vsakdanje skušnje vemo, kako vprašljivo je jamstvo za krščansko vzgojo otrok pri tistih starših, ki svoje vere ne prakticirajo, so do nje indiferentni ali pedagoško nesposobni za vzgojo.

Celo praktično verna družina ni več zadostno jamstvo za vernost otroka. Vloga družine je danes mnogo manjša, kakor je bila včasih. Na otroke vplivajo šola, družbena občila, razkristjanjeno okolje. Drugo dejstvo je nova zavest o osebnem dostojanstvu in svobodi. Zato postaja vedno bolj

problematično, da se v tako temeljni odločitvi, kakor je vera, starši odločajo namesto otroka. Saj je krst še v posebnem pomenu zakrament vere. Danes se hoče mladina tudi na drugih področjih sama odločati: Pri izbiri poklica, zakonskega tovariša ipd. Nekateri zato predlagajo, naj bi novorojenčka samo vpisali v seznam katehumenov. Ko bo prišel k pameti, ga bomo evangelizirali in katehizirali. Če bo po opravljeni katehizaciji želel krst vode, mu ga bomo podelili, sicer pa ne. To je t.i. krst po stopnjah.

Kakšno stališče naj zavzamemo do vprašanja o krščevanju otrok? Dejansko stanje nas sili k razmišljanju in iskanju.

#### b) Ali je krst sploh potreben?

Danes se naglaša, da se zveliča vsak, ki živi po svoji vesti. Dve tretjini ljudi na svetu ni krščenih, a imajo vseeno možnost večnega zveličanja, če le živijo iskreno in stanovitno po svoji vesti. Ta pot se zdi celo lažja, saj jim ni treba izpolnjevati — tako nekateri utemeljujejo — razmeroma težkih zapovedi, kot sta npr. nedeljska maša in predzakonska ter zakonska čistost. Ali ni torej za človeka bolje, da sploh ni krščen? Da le živi po svoji vesti — in zveličanje mu je zagotovljeno.

Tudi otroci, ki umrjejo brez krsta, se zveličajo, saj Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in je Kristus umrl za vse ljudi, tudi za otroke, ki umrjejo pred rabo razuma. Torej ne le za odrasle, temveč tudi za otroke po takšnem mišljenju krst ni potreben. — Kaj naj rečemo o vsem tem?

## II. KAKO DALEČ SMO DO IDEALA IN KAKO NAJ SE ZANJ PRIZADEVAMO?

### 1. Vrednotenje nagibov za krst

Nagibi človeškega delovanja so pomembni, ker kažejo človekovo notranjost in najbolj skrite namene, ki jih ima pri svojem delovanju. Nagibi, iz katerih starši dajejo krstiti svoje otroke, kažejo, kakšna je njihova vera, kako cenijo krst, ali imajo namen otroka versko vzgojiti. Iz presojanja nagibov more krstitelj spoznati, ali je utemeljeno upanje za versko vzgojo otroka.

Krst je zakrament vere in začetek odločitve za krščansko življenje. Za krst se morajo ljudje odločati iz verskih nagibov. Otrok je krščen v veri Cerkve, tudi v veri tiste Cerkve, h kateri spadajo in jo predstavljajo starši in botri. Krst otroka mora izražati in posvetiti njihovo osebno vero. Oni sami so pritegnjeni v zakramentalno dogajanje. Družina kot domača cerkev je prva poklicana za posredovanje vere Cerkve otroku. In če te vere pri njih ni?

Ako se ozremo na krščanske nagibe, ki vodijo starše do krsta njihovih otrok, bomo ugotovili, da so ti nagibi pogosto preveč negativni, povezani s strahom pred izgubo večnega zveličanja in z izbrisanjem izvirnega greha, gledanega preveč pod zoženo negativnim vidikom. Takšni nagibi sicer niso napačni, a so gotovo enostranski, ker postavljajo izvirni greh v ospredje in središče. Temu je kriva tudi naša kateheza in sploh oznanjevanje. Bolj bo treba naglašati pozitivne in prvenstvene vrednote krsta: srečanje s Kri-

stusom v Cerkvi, deležnost pri Kristusovem poveličanem življenju, božje otroštvo, nadnaravno medsebojno bratstvo. Ti in podobni nagibi naj bi predvsem vplivali na starše, da bi dajali svoje otroke krstiti in jih nato krščansko vzgajali.

Psihološki, vzgojni in zgolj naravno religiozni nagibi sami zase ne zado-  
stujejo. Ni rečeno, da so ti nagibi sami po sebi nujno slabi, a gotovo ne  
smejo prevladovati. Treba jih je prečistiti. Tukaj vidimo, kako potrebno  
bi bilo uresničiti apostolsko spodbudo papeža Pavla VI. o evangelizaciji  
Evangelii nuntiandi. Zlasti pa bi bilo treba odstranjati vse tiste nagibe, ki  
kakor koli diše po praznoverju in magiji.

## 2. Kaj naj bi storil krstitelj in njegovi sodelavci?

### a) Pogovor s starši

Biti bi morali bolj zahtevni kakor doslej, vendar na pravilen način  
zahtevni, da ne bomo dosegli ravno nasprotnega učinka, kakor bi ga hoteli.  
Da smemo več zahtevati, moramo najprej več dati. Naše ravnanje mora biti  
evangeljsko, podobno Jezusovemu ravnanju, ki je znal zahtevnost združiti  
z ljubeznijo in uvidevnostjo.

Ko starši prosijo za krst, je potrebno presoditi nagibe, ki jih pri tem  
vodijo, in ugotoviti predvsem vodilni nagib. Ravnali se bomo pri tem po  
načelih dialoga in krščanske ljubezni do ljudi. Ne izrecimo takoj svoje sod-  
be, ker s tem blokiramo vsak dialog. Nekateri starši imajo pred duhovni-  
kom občutek krivde, ker ne hodijo k maši in zakramentom. Drugi ga imajo  
za nekakšnega cerkvenega funkcionarja in nastavljenca, ki je zato tu, da  
ugodi vsaki prošnji. Če morda odloži krst, ga imajo za neuslužnega sitneža.

Duhovnik je v nevarnosti, da bi tiste, ki ne prakticirajo, sprejel kot tuj-  
ce, dezertarje in bi jih oštel. S tem bi že na začetku vse pokvaril. Vsekakor  
so pokazali neko pripadnost Cerkvi že s tem, da prosijo za krst. Vsaj tako  
je treba z njim ravnati. Pripadnost Cerkvi ima različne stopnje.

Če starši starejših otrok ne pošiljajo k verouku, je treba ugotoviti, za-  
kaj jih ne pošiljajo. Morda otroke iz utemeljenih razlogov sami doma po-  
učujejo. V večini takih primerov se bo verjetno pokazalo, da starši verske  
vzgoje otrok ne jemljejo resno. Potrebno bo starše pridobiti za versko  
vzgojo starejših otrok in za otroka, za katerega prosijo za krst. Sicer bo  
treba krst odložiti na poznejši čas.

### b) Priprava staršev in botrov

Boljša rešitev kakor odložitev krsta posameznikom je v tem, da se  
za vse starše, ki prosijo za krst svojega otroka, uvede nekoliko daljši čas  
priprave. Človek je zgodovinsko, na čas vezano bitje in zato za vsako važno  
dejanje potrebuje temeljito pripravo, ki je razporejena v času, v določenih  
časovnih presledkih. Po temeljiti pripravi bodo starši krst svojih otrok razu-  
meli v luči vere, ga globoko doživeli in se ob njem sami spreobrnil, tudi  
s prejemom zakramentov in z odločitvijo za praktično krščansko življenje.

Kakor so uvedli tečaje za zaročence, tako naj bi polagoma uvedli ne-  
kaj podobnega za tiste, ki nameravajo dati svoje otroke krstiti. Morda bi

bil v vsaki župniji ali v nekaj župnijah skupaj vsako leto en tak temeljit tečaj. Vsekakor ne bomo mogli doseči vsega naenkrat in tudi ne povsod enako.

Vsa ta priprava spada v nekem pogledu k samemu zakramentu krsta otrok. Če te priprave ni, je krst otrok sicer veljaven, ne bo pa prinesel vseh tistih sadov, ki bi jih moral prinesiti.

Z večjim presledkom med prošnjo za krst in samim krstom so najprej začeli v Franciji. Ne gre za krst za vsako ceno, temveč mora misel na krst otroka najprej dozoreti v starših samih. Dozorevanje odločitve staršev pomeni v posameznih primerih posredovati jim spoznanje, da še ni pogojev za smiselno podelitev krsta njihovim otrokom. Starši morajo s pomočjo duhovnika in njegovih pomočnikov sami priti do tega, da mora vladati v njihovi družini takšno okolje, da bo v otroku zbuvalo vero in ji dajalo hrano. Če takšnega okolja še ni, ga je treba najprej ustvariti.

Obrednik za krščevanje otrok pravi glede časa za krst otrok, da je med drugim treba upoštevati tudi »pastoralne potrebe (razen, kadar bi bil zaradi tega v nevarnosti blagor otrok), to je zadosten čas za pripravo staršev in za tako primerno ureditev svetega opravila, da bo moglo lepo razodevati značaj obreda... Krstno opravilo naj bo v prvih tednih po otrokovem rojstvu. Škofovska konferenca pa iz važnih dušnopastirskih razlogov lahko določi tudi daljši časovni presledek. Župnikova naloga je, da v skladu z določbami škofovske konference določi čas, kdaj bodo krščeni otroci tistih staršev, ki še niso pripravljene na izpoved vere in na sprejem dolžnosti glede vzgoje svojih otrok v krščanski veri.«<sup>4</sup>

Za naše vprašanje je pomembno tudi naslednje mesto iz obrednika: »Marsikje starši včasih še ne bodo pripravljene na obhajanje krsta, ali pa prosijo, naj bi bili njihovi otroci krščeni, čeprav pozneje ne bodo krščansko vzgojeni ali pa bodo celo vero izgubili. Zato ni dovolj, če bi starše samo med obredom opozorili in jih vprašali po njihovi veri. Za take primere smejo škofovske konference župnikom v pomoč izdati dušnopastirska navodila, s katerimi določajo daljšo dobo, ki naj preteče med rojstvom in obhajanjem zakramenta.«<sup>5</sup>

V Italiji je določen čas, v katerem naj bi krstili otroke tistih staršev, ki so pripravljene za krščansko vzgojo kakšen mesec ali dva po rojstvu, v Nemčiji eno leto, v Franciji pa ni obvezno prejeti zakramente uvajanja, vključno krst v starosti do 9. leta.<sup>6</sup>

Najbrž bi bilo prav, če bi tudi pri nas dobili od škofov okvirna navodila za ravnanje, a to šele na podlagi domačih izkušenj in razgovorov med duhovniki in laiki. Gre za dve stvari: koliko časa naj traja priprava za vse starše; koliko časa (če je možno sploh kaj določiti) pri tistih starših, ki niso zmožni izpovedati svoje vere in v veri vzgajati svojega otroka.

Naj bo tu na podlagi predlogov in skušenj drugod naštetih nekaj možnosti priprave vseh staršev in botrov, ki želijo krst otrok:

Ves postni čas je posvečen pripravi staršev in deloma tudi botrov na krst otrok, ponekod za drugo skupino staršev adventni čas. Krščevanje otrok je

<sup>4</sup> Sveti krst, krščevanje otrok, Slovenski prevod, Ljubljana 1970, Predhodna navodila, št. 8.

<sup>5</sup> Sveti krst, Predhodna navodila, št. 25.

<sup>6</sup> Glej R. Falsini, Per una revisione dei motivi e della obbligatorietà del battesimo dei bambini, v: RPL št. 60 (1973), 54.



nato na velikonočno in binkoštno vigilijo ter na vse nedelje velikonočnega in božičnega časa, če je veliko novokrščencev. Priprava staršev ni le v obliki večkratnih katehez in pogovorov, temveč je vključena v nedeljsko postno bogoslužje. Vsi starši bodočih novokrščencev se zberejo k isti maši, ki je njim primerno oblikovana (na 3., 4. in 5. postno nedeljo pa vzamejo berila iz leta A, ki imajo krstno vsebino, nagovor duhovnika se obrača tudi na starše ipd.). Gre za nekaj podobnega, kakor je pri krstu za odrasle katehumente. Ta praksa je skladna s starokrščansko prakso, ko so otroke krščevali skupaj z odraslimi na velikonočno in binkoštno vigilijo. Prav v zvezi s pripravo na krst se da zelo dobro osmisliti in izbrati postni čas, ki ni le čas spokornosti, ampak tudi spomin krsta in priprava nanj (prim. B 109). Vse božje ljudstvo v prizadevanju za spreobrnjenje uresničuje svoj krst. V posebni meri velja to za starše in botre, ki se pripravljajo na krst otrok.

Ponekod imajo en mesec trajajočo pripravo staršev in deloma tudi botrov na krst otrok s tedenskimi katehezami, z udeležbo staršev pri isti nedeljski maši, ki se ozira tudi nanje. Duhovnik jih po možnosti v tem času obiše na domu, še prej pa skupina laikov (najbolje zakoncev). Kolikor je mogoče, je duhovnikov obisk, ki naj bo izrazito dušnopastirske narave, med mesečno pripravo na krst tudi večkrat.

Prav je, da v pripravi staršev (in botrov) na krst upoštevamo navodilo obrednika: »Pri sestankih, na katerih se starši pripravljajo na krst svojih otrok, je velikega pomena, če pouk dobiva oporo v molitvi in obredih. Pri tem lahko uporabljamo različne dele, ki so v krstnem obredu predvideni za opravilo božje besede.«<sup>7</sup>

Krstna kateheza naj bi utrjevala vero staršev in botrov in jo povezovala z življenjem. Starše in botre naj bi vedno združevala v živo cerkveno skupnost. Odkrivala naj bi življenjski poklic novokrščenca, ki bo s krstom poklican k hoji za Kristusom in k osebni predanosti njemu. S krstom bo vključen v njegov prehod iz smrti v vstajenje in življenje.

### c) Kako je z odlaganjem krsta?

Nastopili bodo primeri, ko bo kljub temeljitejši pripravi staršev na krst potrebno krst odložiti za več časa. Koristno bo, da si na kratko ogledamo primer, ki ga je 13. julija 1970 rešila kongregacija za verski nauk. V škofiji Dapango v Severnem Togu v Afriki je bilo le 3200 katoličanov od skupaj 280.000 prebivalcev. Iz socialnih razlogov so začeli tudi nekrščani dajati svoje otroke krstiti. Duhovnik jih je krstil, ker bi se sicer obrnili k muslimanom. Vendar tako krščeni otroci pogosto živijo v popolnoma nekrščanskem okolju. Le malo jih obiskuje verouk in prejema zakramente. Nekateri otroci sploh ne vedo, da so krščeni. Škof je vprašal, kako naj ravna v takih primerih, ko nekrščeni starši prosijo za krst. Prefekt kongregacije za verski nauk kardinal Šeper je v posebnem pismu škofu odgovoril med drugim tole:<sup>8</sup> kadar prosijo za krst poganski starši, dalje krščanski starši ki so popolnoma opustili krščansko prakso, in starši, ki jih pri prošnji nagibajo zgolj socialni, ne verski razlogi, je treba te starše opozoriti na

<sup>7</sup> Sveti krst. Predhodna navodila, št. 27.

<sup>8</sup> Glej LMD št. 104 (1970) 41—45, kjer je objavljeno pismo kardinala Šeperja in komentar, ki ga je pripravil P. M. Gy.

njihovo odgovornost. Nekdo od družinskih članov ali boter (botra) ali skupina kristjanov mora jamčiti za krščansko vzgojo. Kadar ni utemeljenega upanja na krščansko vzgojo, ni pogojev za krst. Takrat je možno napraviti dve stvari:

1. Otroka vpišejo (prijavijo) za krst;
2. Obdržijo pastoralno povezanost s starši, kar bo omogočilo pripravo na krst.

Oboje pomeni novost v rimskih dokumentih. Na podlagi tega pisma so nekateri škofje po svetu dali pastoralna navodila za ravnanje v podobnih primerih. Teologi in pastoralni delavci postavljajo tri vprašanja:

1. Ali je prijava (vpis) otroka za krst že neki obred;
2. Ali je prijavljeni otrok za krst že nekakšen katehumen ali predkatehumen;
3. Ali gre za začetek krsta in začetek vstopa v odrešenjski proces, kakor je to pri odraslem katehumentu?

Na prvi dve vprašanji večinoma odgovarjajo pritrdilno. Glede tretjega vprašanja nekateri mislijo, da gre že za začetek krstnega obreda pri odraslih katehumenih in za nekakšen krst želja, ki ga v otrokovem imenu obude starši ali splošno Cerkev. Otrok je že povezan s Cerkvijo. Drugi mislijo, da ne gre za začetek krstnega obreda in za nekakšen krst želja, ker otroci ne morejo obuditi želje po krstu in so zato v drugačnem položaju kakor odrasli katehumeni.

V primeru, ko otroka le vpišejo za krst, pride večinoma do krsta, če sploh pride, že v dobi, ko je otrok pri pameti in se po predhodni katehezi sam odloči za zakrament prerojenja. Pastoralna povezanost duhovnika in njegovih sodelavcev s starši bo v marsikaterem primeru omogočila, da bodo starši sami krenili na pot vere ali pa bodo vsaj omogočili otroku obisk verouka.

Katoličani, ki svoje vere ne prakticirajo, so odslej glede krsta svojih otrok izenačeni s tistimi, ki jih našteva ZCP, kan. 750 sl.

P. M. Gy pravi v komentarju pisma kardinala Šeperja, da odložitev krsta otrok staršem, ki ne prakticirajo in ne dajejo utemeljenega upanja na krščansko vzgojo otrok, ni izjemen, mejni primer, temveč je možna posledica redne pastoralne presoje.<sup>9</sup>

Znani španski pastoralist Samanes pravi, da na žalost nismo jemali resno starega pravila, po katerem smejo otroka krstiti le tedaj, kadar je moralno izvestno, da bo krščansko vzgojen. Današnja splošna praksa, po kateri krščujemo vse otroke, za katere starši prosijo, ni skladna z dejstvom, da je krst zakrament vere. Teoretično je krst zakrament vstopa v Cerkev, praktično pa v marsikaterem primeru to ni, temveč je včasih celo povod za oddaljitev od Cerkve.<sup>10</sup>

Vendar je odložitev krsta na poznejši čas občutljiva zadeva, ki zahteva precejšnjo pastoralno modrost krstitelja. Nikoli ne bomo krsta kar odrekli. Odložiti krst še ne pomeni odreči ga. Če pa predvidevamo, da je prijava (vpis) otroka za krst že začetek krstnega obreda (nekateri teologi predlagajo, da bi tedaj izvedli poseben obred sprejema otroka), pravzaprav niti

<sup>9</sup> Glej op. 8.

<sup>10</sup> Prim. C. F. Samanes, *Il catecumenato*, Alba 1974, 55–56.

za pravo odložitve ne gre, temveč za razporeditev krstnega obreda na daljšo časovno dobo, lahko tudi do časa, ko se bo otrok sam odločil za krst (krst po stopnjah).

#### č) Povezanost s starši po krstu otroka

Krst otroka je v nekem pogledu nepopoln. Manjka mu osebna vera, ki je po sv. pismu povezana s krstom. Otrokov krst bo prišel do polne veljave šele tedaj, ko bo otrok obudil osebno vero v Kristusa, ko se bo iz svojega središča odločil za hojo za njim. Da se bo to moglo zgoditi, mora biti otrok versko vzgojen. Do te vzgoje ima pravico, starši pa prvenstveno dolžnost. Krščanska skupnost in krstitelj jim bosta pri tem pomagala. Zato bo krstitelj ohranil povezanost s starši. Priprava na krst in sam krst otroka je le začetek krstiteljeve povezanosti s starši. Zdi se, da je prav v zvezi z otroki odlična prilika za katehizacijo odraslih (staršev).

### 3. Vloga botrov in cerkvene skupnosti

Kljub krizi, ki jo glede botrov danes opažamo, botri tudi po novih cerkvenih določbah niso odpravljeni. Če je danes njihova vloga manjša, kakor bi bilo želeli, je treba iskati rešitve ne v odpravi, temveč v obnovitvi vloge, ki so jo botri že nekdanj imeli, in Cerkev hoče, da jo imajo tudi danes. Podpirali naj bi starše pri krščanski vzgoji otrok. Prav to je danes še posebno potrebno. Želja Cerkve je, naj bi bili po možnosti krstni botri tudi birmanski botri, zato je njihova vloga in odgovornost danes še večja. Ker starši pri krščanski vzgoji večkrat odpovedo kakor nekdanj, je tem bolj važno, da imajo otroci takšne botre, ki jim bodo res v oporo. Potrebno bo pogosto oznanjati, kakšne botre naj si starši izberejo za svoje otroke. Če bodo botri vključeni tudi v pripravo na krst otroka, bo več verjetnosti, da bodo svoje botrstvo vzeli resno. Pomen botrov je tudi v tem, da na zunaj kažejo, da krst otroka ni samo zadeva staršev, temveč zadeva Cerkve. Obrednik za krščevanje otrok pravi, naj boter »predstavlja razširjeno duhovno družino krščenca in hkrati mater Cerkev«. <sup>11</sup>

Obrednik dalje pravi: »Božje ljudstvo, to je Cerkev, ki jo predstavlja krajevno občestvo, ima pomemben delež pri krščevanju odraslih in otrok. Pred obhajanjem zakramenta in pozneje ima otrok pravico do ljubezni in pomoči s strani skupnosti.« <sup>12</sup> Nekoliko prej je zapisano: »Priprava na krst in krščanska vzgoja pripadata v najvišji meri božjemu ljudstvu, to je Cerkvi, ki naprej izroča in goji od apostolov prejeta vero. Sveti Duh kliče odrasle k evangeliju po službi Cerkve in v njeni veri so otroci krščeni in deležni vzgoje. Zato je zelo važno, da v pripravi na krst skupaj z duhovniki in diakoni sodelujejo katehisti in drugi laiki. Poleg tega je treba, da pri krščevanju dejavno sodeluje božje ljudstvo, ki ga predstavljajo ne le botri in starši ter sorodniki, ampak, kolikor je najbolj mogoče, tudi prijatelji, znanci, sosedje in vsaj nekateri udje Cerkve v tistem kraju. To izpričuje skupno vero in izraža skupno veselje nad tem, da so v Cerkev sprejeti novokrščenci.« <sup>13</sup>

<sup>11</sup> Sveti krst, Uvajanje v krščanstvo, Predhodna splošna navodila, št. 8.

<sup>12</sup> Sveti krst, Predhodna navodila, št. 4.

<sup>13</sup> Sveti krst, Uvajanje v krščanstvo, Predhodna splošna navodila, št. 7.

Tu je veliko spodbud, ki jih še nismo uresničili. Šele ko bomo vse to izvajali, se bo jasno pokazalo, da krst ni le zadeva staršev in botrov ter duhovnika, temveč zadeva vsega božjega ljudstva, ki se zbira okrog istega evharističnega oltarja.

Vredno bi bilo premisliti, ali ne bi uvedli krščevanja tudi v tistih ne-župnijskih cerkvah ali kapelah, v katerih se redno opravlja nedeljska maša, morda vsaj kdaj. Obrednik za krščevanje otrok daje škofu možnost, da »dovoli ali odredi, naj bo krstilnik tudi v kakšni drugi cerkvi (ne le v župnijski) ali javnem oratoriju v mejah iste župnije.«<sup>14</sup> Zbiranje okrog istega oltarja ljudi povezuje v občestvo. K tej zedinjevalni vlogi bi veliko prispeval tudi krst, hkrati pa bi se krepila krstna zavest vsega občestva.

#### 4. Osmišljenje krsta otrok ter potrebnost krsta

##### a) Krst otrok je utemeljen

Gre za vprašanje, ali je upravičen krst otrok krščanskih staršev, ki ga bodo versko vzgajali. Mnogi teologi imajo proti splošnemu odlaganju krsta resne pomisleke.

Res je, da so v sv. pismu le vključni dokazi za krst otrok, kajti apostolska dejavnost je bila usmerjena na vero in krst odraslih. Vendar Apostolska dela pripovedujejo, da so se družinski očetje dali krstiti z vso svojo hišo (11, 14; 16, 33; 18, 8), torej tudi z otroki. Čeprav je bilo v prvih stoletjih v navadi predvsem krščevanje odraslih, so krščevali tudi otroke. Od 3. stoletja naprej imamo za to prakso, ki je v nekaj stoletjih postala splošna, popolnoma jasna pričevanja.

Krst otrok, ki bodo krščansko vzgojeni, ima smisel, če ga le gledamo v luči vere. Seveda ne moremo za nobenega otroka stoodstotno jamčiti, da bo kot kristjan tudi živel. Te gotovosti nimamo niti za odraslega krščenca, čeprav je v tem primeru nekoliko večja verjetnost za zvestobo v hoji za Kristusom.

Cerkev ni le elita, je tudi množica. Če bi bila elita, skupina izbranec, bi bil pedobaptizem izključen. Kristus je računal tudi s poprečneži, čeprav je njegov evangelij poln radikalnih zahtev. Domenico Grasso naglašaja, da je v ozadju prizadevanja za odpravo pedobaptizma težnja po »čisti«, elitni Cerkvi.

Prav današnja psihologija poudarja pomembnost prvih otrokovih let. Vpliv, ki ga imajo v teh letih starši, zlasti mati, na otroka, je nenadomestljiv in se pozna vse življenje. Ta vpliv je odločilnega pomena tudi za otrokovo vero. Zakaj naj bi otroci vernih staršev ne bili krščeni, da bo psihološki vpliv okrepljen z delovanjem zakramenta? Otroci bo pod vplivom Svetega Duha, ki v zakramentu in prejemniku deluje, še bolj dojemljiv za dobro. Poleg tega gre pri krstu za neprecenljivi božji dar, ki ga ni mogoče brez velike škode zametati.<sup>15</sup>

Rinaldo Falsini opravičuje krst otrok predvsem z njihovo vključitvijo v skupnost odrešenih, s čimer postanejo deležni Kristusove velikonočne

<sup>14</sup> Sveti krst, Predhodna navodila, št. 11.

<sup>15</sup> Prim. D. Grasso, *La fede e il processo della iniziazione cristiana, v: Evangelizzazione e sacramenti*, Torino-Leumann 1972, 159–173.

skrivnosti. Ko tako postavimo na prvo mesto pozitivni vidik odrešenja, je smiselno na drugem mestu govoriti tudi o očiščenju od izvirnega greha in seveda o večnem zveličanju.

Izhodišče za opravičenje je Cerkev kot veliki Kristusov zakrament, kot skupnost in orodje Kristusovega odrešenja. Opravičenje vseh ljudi se izvršuje v njej in v povezanosti z njo kot vesoljnim Kristusovim odrešenjskim zakramentom. Starši kot člani Cerkve posredujejo otrokom dar, ki so ga tudi sami prejeli. Kakor so jim dali naravno življenje in jih vključili v naravno družino, tako jim hočejo posredovati tudi nadnaravno življenje in jih vključiti v nadnaravno družino božjih otrok. Cerkev kot božje ljudstvo in božja družina ne more biti brez otrok, ki so bistveni del Cerkve.

Otroci so v mnogih stvareh odvisni od staršev, zato ni nič nenavadnega, če so tudi glede krsta. Krst ni nasilje nad svobodo otrok, ni breme. Je dar, ki izvira iz Kristusove ljubezni, ki se je pokazala v dejanju staršev. Krivica do otroka se začne, če starši otroka ne vzgajajo krščansko.<sup>16</sup>

Krst otrok je notranje utemeljen kljub temu, da se danes vedno bolj uveljavlja med teologi mnenje, da dosežejo — seveda ne brez Kristusa in brez neke zveze s Cerkvijo — pravo zveličanje (ne le *limbus infantium*) vsi otroci, ki pred rabo razuma umrjejo brez krsta vode. Upoštevati moramo, da razne teorije omenjenih teologov o zveličanju brez krsta umrlih otrok govore le o tistih otrocih, ki pred rabo razuma umrjejo, ne pa o tistih, ki imajo možnost, da obudijo osebno vero, ko pridejo k pameti, in ki so jim krščanski starši dolžni poskrbeti krstno milost in rast te milosti s krščansko vzgojo.

Priznati je treba, kakor je bilo že naglašeno, da pri krstu otroka manjka obuditev osebne vere. Če krščenec, ki pride k pameti, ne obudi osebne vere v Kristusa, ostane njegov krst nekako okrnjen. Zato ima krst odraslih samo po sebi neko prednost pred krstom otrok in je privilegirana oblika zakramenta.

Lahko predvidevamo, da bo ob poživljeni misijonski zavesti vse krajevne Cerkve in ob izrazitejši evangelizaciji tudi pri nas polagoma vedno več krstov odraslih. Tudi starši sami bodo večkrat prišli do spoznanja, da je bolje krst njihovega otroka odložiti. Seveda ga bodo kljub temu in morda prav zato po svojih močeh krščansko vzgajali. S tem bodo izvajali odgovorno duhovno starševstvo. Krščenje otrok vernih in iz vere živečih staršev pa bo še naprej ostalo v Cerkvi.

#### b) Krst je temelj Cerkve

Glede tistih, ki krst sploh zavračajo, je treba reči, da s tem zavračajo tudi Cerkev in končno Kristusa samega, ki je krst postavil. Seveda imajo možnost zveličanja tisti, ki so brez svoje krivde zunaj vidne Cerkve in niso krščeni. A tudi zanje je potrebna vsaj vključna želja po Cerkvi in krstu. Vsi smo dolžni iskati božjo voljo in se po njej ravnati. Glede obveznosti krsta je božja volja k sv. pismu zelo jasna. Ne smemo zaiti v minimalizem, ki ni prav nič skladen z evangelijem, saj imamo slovesno naročilo: »Pojdite torej in učite vse narode; krščujte jih v imenu Očeta in Sina in

<sup>16</sup> Prim. R. Falsini, *Per una revisione dei motivi e della obbligatorietà del battesimo dei bambini*, v: RPL, št. 60 (1973), 50—52.

Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar sem vam zapovedal« (Mt 28, 19—20).

Apostolska spodbuda Evangelii nuntiandi pravi: »Prav koristno bo, če se bo vsak kristjan in vsak oznanjevalec v molitvi poglobil v tole misel: Ljudje bodo mogli zaradi božjega usmiljenja doseči odrešenje in zveličanje tudi po drugih potih, čeprav jim mi ne oznanimo evangelija. Toda ali se bomo mogli zveličati mi sami, če jim ga iz nemarnosti, iz strahu ali sramu — čemur je sv. Pavel dejal »sramovati se evangelija« (prim. Rimlj 1, 16) — ali zaradi krivih idej ne oznanimo? Saj bi to pomenilo zagrešiti izdajstvo nad pozivom Boga, ki hoče, da bi po ustih služabnikov evangelija vzkliła setev; od nas je odvisno, ali bo to seme zraslo v drevo in obrodilo svoj sad« (80, 6).

**Povzetek:** ANTON NADRAH O. CIST, KRST OTROK V ŽIVLJENJU CERKVE

Sestavek je predavanje na pastoralnem tečaju 1976. V prvem delu nekoliko nakaže dejansko stanje krstne pastorale v Sloveniji. Bolj se ustavi ob nagibih, iz katerih dajejo starši krstiti svoje otroke. Drugi del presoja vrednost teh nagibov. Nato pokaže vlogo krstitelja, njegovih sodelavcev in cerkvene skupnosti. Potrebna bo temeljita priprava staršev in botrov na krst otrok. Na koncu sestavka navaja razloge za krst otrok in krst sploh.

**Zusammenfassung:** ANTON NADRAH, O. CIST KINDERTAUFE IM LEBEN DER KIRCHE

Der Aufsatz ein Vorttag am Pastoralkurse 1976. Im ersten Teile wird kurz de tatsächliche Zustand der Taufpastoral in Slovenien dargestellt. Breiter sind die Motive der Eltern für die Taufe ihrer Kinder bearbeitet. Endlich wird die Rolle des Täufers, seiner Mitarbeiter und der Kirchengemeinde vorgelegt. Eine gründliche Vorbereitung der Eltern und Taufpaten vor der Taufe der Kinder wird betont. Am Ende werden die Gründe für die Kindertaufe und für die Taufe allgemein vorgebracht.

**Résumé:** ANTON NADRAH, O. CIST, LE BAPTÊME DES ENFANTS DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

L'article reproduit une conférence donnée en 1976 dans une session de Théologie pastorale.

La première partie montre l'état de fait de la Pastorale des baptêmes en Slovénie. L'auteur s'arrête surtout aux motivations qui incitent les parents à faire baptiser leurs enfants. Dans le deuxième partie il évalue la valeur de ces motivations. Suivent quelques pensées sur le rôle du ministre du baptême, de ses collaborateurs et de la communauté ecclésiiale. Ils devraient se préocupper surtout d'une meilleure préparation des parents et des parrains au baptême de leur enfant. A la fin, l'auteur énumère les raisons qui parlent en faveur du baptême des enfants et du baptême en général.



## VLOGA MILOSTI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Namesto da bi si z nekakšnimi pojmovnimi opredelitvami in opisi najprej skušali razjasniti, kaj je milost in kaj je krščanska zrelost, pri kateri ima milost brez dvoma nepogrešljivo vlogo — saj nihče ne more postati kristjan na svojo roko, brez milosti —, si rajši takšne razjasnitve prihranimo bolj za konec. Za zdaj pa se napotimo kar v sredo tistega silnega duhovnega bogastva, ki mu pravimo s preprosto besedo »milost« (I), premislimo nato odnos milosti do »narave« (II) in si s tem utrimo pot do razumevanja tistega pomena, ki ga ima milost za zrelo človečnost in posebej za krščansko zrelost (III). S tem so nakazani trije deli našega razmišljanja.

## I. SREDIŠČNOST »MILOSTI« V KRŠČANSTVU IN PRVENSTVENI VIDIKI V POJMOVANJU MILOSTI

## I. Povezanost »milosti« z jedrom krščanstva

»Milost! Dajte, odstranite že vendar ta izraz, ki nič ne pove!« Tako slišimo včasih govoriti. Podobno so ob koncu srednjega in v začetku novega veka govorili o izrazu in pojmu »vera«, »fides«. Predlagali so, naj bi namesto »fides« (vera) vedno stal mnogo razumljivejši izraz »persuasio« (prepričanje), npr. prepričanje o Bogu, o evharistični navzočnosti, o sv. Trojici. In res je pri mnogih avtorjih »prepričanje« povsem nadomestilo »vero«. Nič niso pomislili, da izraz »prepričanje« nikakor ne izraža tistega, kar »vera« (fides), ki bistveno vključuje ne le razumsko prvino, ampak tudi »zaupanje« in »zvestobo«, tako da beseda »fideles« (verniki, pravzaprav »zvesti«), pomeni tiste, ki ne le imajo »za resnico, kar je Bog razodel«, ampak so tudi celostno povezani z Bogom v zvestobi njegovi zavezi, pritegnjeni v območje notranjega božjega življenja. Izmed humanistov tistega časa se je takšnemu »čiščenju« in »posodabljanju« izrazoslovja uprl skoraj edinole Erazem Rotterdamski, ki je bil sicer tudi sam navdušen humanist, a po izobrazbi visoko nad drugimi. Videl je, da je krščanstvo iz nekakšnega življenjskega uvida in čutenja uvedlo v religiozni slovar nekatere izraze, ki so začeli igrati središčno vlogo. Nasproti tistim humanistom, ki so v imenu čiste ciceronsčine odstranjali izraz »fides« in še nekatere druge izraze, ki jih je uvedlo šele krščanstvo, je Erazem odkrito povedal, da je takšna ciceronsčina izdajstvo nad vsebino krščanstva. »Pod pokrivalom imena Ciceron moremo uginiti, da se pripravljva nekaj drugega: to namreč, da bi mi iz kristjanov postali pogani,« pravi dobesedno Erazem.<sup>1</sup> O izrazu in pojmu »milost« prav gotovo lahko rečemo nekaj podobnega. Tudi tukaj gre za povsem osrednji pojem in tudi izraz, ki ga v krščanstvu ne moremo pogrešati ali ga »mirno« nadomestiti s katerim drugim.

<sup>1</sup> Nav. H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Nouv. éd., Paris 1970, 329.

Zakaj je »milost« nekaj tako središčnega v krščanstvu? V odgovor na to omenimo troje.

a) Najprej je neko znamenje za središčnost »milosti« v krščanstvu **po-  
gostna in izredno naglašena uporaba** tega izraza in pojma v **sv. pismu nove  
zaveze**, ko gre za označitev bistvenega dogajanja in bistvene vsebine božjega  
razodetja. Že v stari zavezi je ta izraz pogosten. V novi zavezi je v evange-  
lijih beseda »charis« (= milost) sicer bolj redka. Nadomešča jo največkrat  
izraz »božje kraljestvo«. Pri Lk stoji štirikrat že ob začetku in ima značilen  
pomen, kakršnega ima navadno v septuaginti: božja naklonjenost, ki počiva  
na Jezusu in Mariji in je namenjena, da se razprostre odtod na vse, ki bodo  
Jezusu sprejeli. Besedo je za stvar in vsebino, ki je bila navzoča že prej,  
 uvedel — kakor se zdi — sv. Pavel. Uporablja jo nad 100-krat. Kako sv. Pavlu  
»milost« pomeni nekaj zares središčnega, vidimo še posebej iz vsebine, ka-  
kršno zajema Pavel v to besedo. Temeljni pomen besede »charis« (= gratia,  
milost) je nezaslužena, povsem nedolgovana in nepojmljivo ljubeča dobro-  
hotnost, ki jo Oče in njegov Maziljenec (Kristus) izkazuje grešniku, ko  
ga z delovanjem Svetega Duha pritegneta v območje notranjega, neustvar-  
jenega božjega življenja. — Sv. Pavel uporablja »charis« vedno v ednini. Po  
njegovem gledanju obstoji v bistvu le ena Milost: božja naklonjenost, ki  
nam podarja Kristusa; in le en Dar je, podaritev Boga samega po Kristusu  
v Svetem Duhu. To vidimo iz prav vseh Pavlovih pisem, zlasti iz njihovega  
začetka in konca. Lahko rečemo: Že prvo pismo Solunčanom, ki je, kakor se  
zdi, časovno prvi spis sv. pisma nove zaveze, spisan l. 51 (ali 50) — že ta  
prvi spis ima takoj za navedbo naslovljencev pisma na začetku pozdrav:  
»Milost in mir!« Reči torej moremo: »Nad vso novo zavezo je napis: »Cha-  
ris!«, »Milost!« Pravzaprav je vsa nova zaveza ne le kot zbirka spisov, ki jih  
je navdihnil Bog, temveč tudi kot notranja vsebina, o kateri ti spisi govore,  
postavljena pod napis »Milost!« Tudi Knjiga Razodetja se končuje: »Milost  
Gospoda Jezusa Kristusa z vsemi svetimi. Amen.« Stvarnost nove zaveze  
same je »Milost«, zastonj in povsem nezasluženo podeljeni dar Boga po  
Kristusu v Svetem Duhu. Vsi drugotni pomeni izraza »milost« so povezani  
s tem bistvenim pomenom, ki v resnici kaže na sámo jedro krščanstva.

Izrazu »milost« se pri sv. Pavlu in v vsej novi zavezi pridružujeta še dve  
besedi: »éleos in agápe« (usmiljenje in ljubezen). In vse troje kaže na isto  
prvobitno božje »razpoloženje« zastonjske dobrohotnosti do nas. Dejstvo,  
da smo že zdaj oživljeni z deležem notranjega božjega življenja in da se  
bo to oživljenje v vsej moči in nezastrtosti uveljavilo in razkrilo v našem  
vstajenju in poveličanju tam, kjer imamo že zdaj »sedež s Kristusom« — vse  
to je razodetje nezaslišane božje dobrotljivosti (Ef 2, 4—8), se pravi, milosti.  
Odrešenje ali evangelij — v bistvu je to isto — je razkritje nezaslišane božje  
ljubezni, večnega božjega načrta in vstop tega načrta in Boga samega v  
človeško zgodovino (prim. 2 Tim 1, 8—10). Kristus je razodetje odrešujoče  
milosti, Očetove dobrote (Tit 2, 11; 3, 4—8). Izraz »charis« naglašá nezaslu-  
ženost večne božje naklonjenosti, ki je v zgodovini odrešenja dosegla vrhu-  
nec svojega razkritja v Kristusovi smrti in vstajenju; in nezasluženosť bo-  
žjega Daru (in daru), ki je učinek te naklonjenosti. In naglašá tudi božjo  
inicijativo (pobudo), ki je popolnoma svobodna, suverena; kajti prav nič ni  
na nas ali v veseljstvu takega, kar bi moglo Boga nagibati, da bi nam bil

naklonjen in bi nas obdarjal s svojimi dobrotami. Kot stvari in poleg tega še kot grešniki (dejansko ali vsaj v povsem realni možnosti, tudi še potem, ko nam je bilo brez sleherne zasluge odpuščeno) smo te božje ljubezni vsi ljudje enako nevredni.

Novozavezano božje razodetje nam odkriva tudi notranji razlog, zakaj je milost res povsem in absolutno svoboden božji dar. In sicer s tem, da nam odstira pogled v notranje globine troedinega Boga: Očeta, ki je poslal svojega Sina, da bi s podaritvijo Duha tiste stvari, ki jih je svobodno ustvaril, vključil v neizmerni in večno blaženi veletok troedinega božjega življenja. Bog ni absolut in samotar, da bi potreboval kaj »zunaj« sebe, marveč je večno Občestvo Treh, Občestvo nepojmljive polnosti resnice, lepote in ljubezni.

b) Središčnost milosti lahko spoznamo dalje iz raznih novejših poskusov, kako bi v **kratek obrazec povzeli jedro celotne vsebine krščanskega razodetja**. Spomnimo se na K. Rahnerja, ki pravi: Jedro vse teologije in vsega oznanjevanja je v tem, da Bog sam sebe priobčuje, podarja človeku; prav sam sebe, ne le ustvarjene darove. Rahner to imenuje »Selbstmitteilung Gottes«, samopriobčenje Boga človeku. V tem so vsebovane tiste tri temeljne skrivnosti, ki so jim tudi cerkveni očetje posvečali prvenstveno pozornost: Troedini Bog sam v sebi, ki se priobčuje navzven v Kristusu in v milosti (v Cerkvi). Pravzaprav je to ena sama skrivnost v treh vidikih, skrivnost troosebnostne božje ljubezni, ki se v absolutni svobodnosti (tj. z »milostjo«) sklanja k človeštvu in svetu, da bi ga pritegnila v brezbrežni ocean svoje lastne popolnosti in sreče.<sup>2</sup> Po Rahnerjevem gledanju je milost v vsebini krščanskega razodetja in odrešenja in celo v človeškosti sploh nekaj tako središčnega, da je intervju ob 70-letnici Rahnerjevega rojstva imel naslov »Milost kot središče človeške eksistence«. Rahner pravi: »Zame je milost hkrati stvarnost, ki je v najbolj notranji sredini človeške eksistence kot ponudba, kot sprejem ali kot odklonitev v spoznanju in svobodi vedno in povsod tako podana, da človek iz te transcendentalne svojevrstnosti svojega bistva sploh ne more izstopiti.« Omenja tudi »prabesede«, ki pri njem vedno znova nastopajo, »kot centralna nastopa milost«.<sup>3</sup> Podobno ali še izraziteje naglaša središčnost milosti H. U. von Balthasar.<sup>4</sup>

c) Središčnost milosti v krščanstvu se kaže končno tudi iz razlike med krščanstvom in nerazodetimi religijami. Tem zadnjim je lastno to, da so — same po sebi — izraz človeškega iskanja Boga in imajo svoj začetek »od spodaj«, pri človeku. Pri krščanstvu pa je narobe: pobuda in začetek je »od zgoraj«, od Boga. »Mi kristjani nismo religiozni geniji, ampak božji obdarjenci,« je znana beseda R. Guardinija.<sup>5</sup> Pri krščanstvu stoji na začetku božja odločitev za človeka in za svet, ne pa človekova odločitev za Boga. Ta božja odločitev je bila nepreklicno izvedena in izrečena s tem, da je Bog svojega učlo-

<sup>2</sup> O tem A. Strle, Hierarhija resnic, v: BV 31 (1971) 20—32, tu 26—28.

<sup>3</sup> Interview. Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus dem Anlass seines 70. Geburtstages, v: Herder-Korespondenz 28 (1974) 77—92, tu 83—86; prim. K. Rahner, Chalkedon — Ende oder Anfang, v: Chalkedon III, Würzburg 1954, 3—49, zlasti 15—19 in 34—38.

<sup>4</sup> Prim. H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur die Liebe, Johannes V., Einsiedeln<sup>3</sup> 1963, zlasti 98—100; isti, In Gottes Einsatz leben, Johannes V., Einsiedeln<sup>2</sup> 1972.

<sup>5</sup> Prim. A. Strle, Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere, v: BV 32 (1972) 27—47, tu 41—43; J. Neuner SJ, Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatara, v: Chalkedon III, 785—824.

večenega Sina obudil od mrtvih in poslal svojega Duha. Ta »odločna odločitev« Boga za človeka je prvenstveno dejanje povsem nezaslužene ljubezni in šele omogoča človekovo odločitev za Boga. Ta božja odločitev, ki je ravno »milost«, šele omogoča in stalno nosi sleherno človekovo odločitev in odločanje za Boga.<sup>6</sup> Seveda pa je kristjanovo odločanje za Boga vedno tudi pravilno odločanje za naloge, ki naj jih opravlja v svetu, za katerega se je Bog v Kristusu in njegovem odrešenjskem delu nepreklicno zavzel.<sup>7</sup>

## 2. »Neustvarjena« in »ustvarjena« milost

Če rečemo »milost«, mnogi kristjani mislijo v bistvu samó na tisto, kar je začela sholastična teologija imenovati »ustvarjena milost«, se pravi na ustvarjene darove, ki so učinek nezaslužene božje dobrohotnosti do človeka. Na to, da ustvarjena milost, to je učinki božje ljubezni v stvareh, posebej v umnem bitju, niti en sam trenutek ne more obstajati brez »neustvarjene milosti«, to se pravi brez Boga, ki se umni stvari daje v delež, neredki čisto nič ne pomislijo. In če slišijo izraz »posvečujoča milost«, imajo premnogi vtis, da to ni nič drugega kakor le neka nadnaravna pritika, neka kvaliteta, ki daje človekovi duhovni naravi posebno bogopodobnost in napravlja človeka sposobnega nadnaravnih dejanj — pozabljajo pa na to, da takšna nadnaravna kvaliteta ne more nikdar obstajati brez posebne nadnaravne navzočnosti Boga. Nekateri si »posvečujočo milost« predstavljajo skoraj povsem predmetnostno, kot neko reč, ki je bila iz nekega vzroka uvedena v nas kot osnovni pogoj za to, da ugajamo Bogu; kakor da gre tukaj za nekakšen potni list ali izkaznico ali tudi za nekakšno obleko, brez katere človek ne bi mogel stopiti pred obžje oči<sup>8</sup>. Sloviti duhovni pisatelj Th. Merton pravi v svoji knjigi »Life and holiness« (ki jo bodo kartuzijani pod naslovom »Življenje in svetost« kmalu izdali v slovenščini) med drugim tole:

»Priznajmo, da more biti nedoločno in neresnično tudi naše pojmovanje milosti. Zares, čim bolj je naše pojmovanje napol materialistično in objektivirano, tem bolj neresnično bo. Dejansko smo nagnjeni k temu, da si predstavljamo milost kot nekakšno skrivnostno snov, kot neko ,reč', kot blago, ki nam ga Bog dobavlja — nekakšno gorivo za nadnaravni stroj. Imamo jo za nekakšno pogonsko gorivo, ki se nam zdi potrebno na našem potovanju k Bogu.

Milost je seveda velika skrivnost in o njej moremo govoriti samo v analogijah in podobah, ki vedno vsebujejo nevarnost, da bi pri tem koga zavedle. Omenjena podoba pa je gotovo takó zmotna, da je popolnoma napačna. Milost namreč ni ,nekaj', s čimer' opravljamo dobra dela in dosežemo Boga. Ni ,reč' ali ,snov', popolnoma ločena od Boga, ampak je resnična božja navzočnost in božje delovanje v nas. Zato je jasno, da milost ni blago, ki ga ,moramo dobiti' od Boga za pot k njemu. Praktično bi namreč mogli prav tako reči, da je milost lastnost naše biti, lastnost, ki izvira iz posvečujoče božje energije, ki dinamično deluje v našem življenju. Zato v prvotnem krščanskem

<sup>6</sup> H. Schlier govori o »entschiedene Entscheidung« Boga za človeka, zlasti v: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 279—320.

<sup>7</sup> Prim. H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Johannes V., Einsiedeln; tudi A. Strle, *Bistvena vsebina evangelizacije . . .*, v: *BV 35* (1975) 415—419.

<sup>8</sup> Prim. Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg i Br. 1939, 84.

slovstvu in še posebno v novi zavezi ne beremo toliko o prejemanju milosti, marveč bolj o prejemanju Svetega Duha, Boga samega.<sup>9</sup>

Nadnaravne učinke delovanja božjega Duha v nas imenujemo s sholastično teologijo »ustvarjena milost«. Nikakor ne pravimo, da nima ta milost nikakršnega pomena ali vsaj velikega ne. Nasprotno, zelo je važna. Brez nje se ne moremo zveličati. Brez »posvečujoče milosti« ni v nas tiste prerojenosti ali preustvarjenosti, o kateri govorita sv. Janez in sv. Pavel kot o nečem, brez česar ni mogoče priti v božje kraljestvo.<sup>10</sup> Napačno pa je, če mislimo, da je katarakoli »ustvarjena milost«, naj bo »posvečujoča« ali pa »dejanska« (»pomagajoča«) milost kdaj ločena od dejavne navzočnosti troedinega Boga, ki človeka iz svobodne ljubezni vabi v višine, kakršnih bi niti slutiti ne mogel, če bi mu ne bilo razodeto. Zaradi tega je posebno danes, ko se je z drugim vatikanskim koncilom v skladu s časovnimi razmerami uveljavila personalistična (osebnotna)<sup>11</sup> miselnost v pojmovanju vsebine božjega razodetja, potrebno postavljati v ospredje »neustvarjeno milost«. Upravičeno naglaša Th. Merton:

»Prav bi storili, če bi posebno poudarjali **neustvarjeno** milost, Svetega Duha, navzočega v nas, njega, ki je ‚dulcis hospes animae‘ [osrečujoči gost duše]. Njegova navzočnost v nas nas spreminja iz ‚mesenih‘ [zgolj naravnih in k slabemu nagnjenih] v ‚duhovna‘ bitja (Rimlj 8, 9); in zelo je škoda, da se takó malo zavedamo tega dejstva. Če bi doumeli pomen in smisel tega tesnega zedinjenja Svetega Duha z nami, bi našli v njem nenehno veselje, moč in mir. Bili bi bolj uglaseni na skrivnost, na notranje nagibanje Duha, ki je življenje in mir (Rimlj 8, 5.14). Bili bi sposobnejši za okušanje in uživanje sadov Duha (Gal 5). Imeli bi zaupanje vanj, ki skrit moli v nas tudi tedaj, ko sami nismo zmožni prav moliti, ki prosi za nas stvari, o katerih ne vemo, da jih potrebujemo (Rimlj 8,26), in nam skuša dati veselje, ki bi se ga sami ne upali iskati.«<sup>12</sup>

Če postavljamo v ospredje naše zavesti neustvarjeno milost, se približamo svetopisemskemu gledanju in hkrati odstranimo vzrok za skrivljene predstave o milosti, kakor da bi bila to kakšna »reč«, ki bi imela ločeno od Boga sama zase svojo bit in svojo zgodovino.<sup>13</sup>

Po takšnem izrazito osebnotnem pojmovanju milosti je tudi bolj razumljivo, da milost vedno deluje v smeri na graditev Cerkev, občestva in celo v smeri na svet, v katerem naj bo Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«. Že predhodno pred delovanjem v posameznem človeku deluje Sveti Duh kot novo življenjsko in posvečevalno počelo v Cerkvi, v kateri prebiva Sveti Duh kot novo življenje in katero napravlja za resnično Kristusovo telo. »Posvečena stvarnost je Cerkev kot celota; milosti njenega življenja postane posameznik deležen s tem, da se včleni vanjo kot njen živ ud. Tako krst ravno s tem, da človeka vključi v telo Cerkve, podeli človeku tudi milost prebivanja Svetega Duha.«<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Th. Merton, *Life and holiness, Image book*, Doubleday & Company, Garden City, New York 1964, 29 sl.

<sup>10</sup> Prim. sest. »Zao«, v: ThWNT II, 833—877; sest. »Život«, v: *Riječnik bibl. teol.*, KS, Zagreb 1969 (okr. RBT), 1560—567; sest. »Stvaranje«, v: RBT, 1278 — = 1287, zlasti 1285 ss.

<sup>11</sup> Seveda mislimo na tisti personalizem, ki noče biti »izem«, noče biti vase zaprta ideologija, kakor je to »aktualistični personalizem« (prim. HThG II, 297), ampak na tistega, ki se je uveljavil na 2. vatikanskem koncilu, npr. v pojmovanju razodetja in vere, o čemer prim. A. Strle, *Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju*, v: BV 28 (1968) 161—169.

<sup>12</sup> Th. Merton, v op. 9 n. d., 29 sl.

<sup>13</sup> Prim. H. Mühlén, *Una mystica persona*, München 1964, 247.

<sup>14</sup> O. Semmlroth, *Heiliger Geist*, v: HThG I, 650 sl.



Naglašanje prvenstva neustvarjene milosti je končno skladno tudi z današnjim življenjskim občutjem, ko se sredi brezlične množice ljudi mnogih loteva razjedajoče občutje osamljenosti, zapuščenosti. Kristjan, ki res živi iz vere, se bo zavedal, kako mu je troedini Bog po milosti neizrekljivo blizu, blizu kot neprimerljiv prijatelj, »zagovornik« (»tolažnik«) in Oče. Sv. Irenej je to čudovito izrazil: »**Nad** nami vsemi je Bog kot Oče; **z** vsemi je kot Beseda, ker je po Besedi od Očeta vse stopilo v nastanek; **v** nas vseh je kot Duh, ki kliče: Aba, Oče, ki človeka oblikuje za božjo podobo. Tako Duh kaže na Besedo... in vodi človeka **nazaj k Očetu**.«<sup>15</sup> Tudi si ni preveč težko predstavljati, kako velik pomen ima vse to za krščansko zrelost pri nekom, ki mu to niso le zveneče besede, marveč pretresljiva stvarnost, navsezadnje resničnejša kakor neposredno čutom dostopen svet.

## II. Milost v odnosu do narave

Vprašanje, ki se mu hočemo zdaj nekoliko približati, je v teologiji (nekako pa tudi v praktičnem krščanskem življenju) eno najtežjih in je v zgodovini krščanstva prebudilo nešteto razpravljanj in bojev, pa tudi krivoverstev in razkolov. Teoretično tega vprašanja niti ni mogoče povsem jasno rešiti; saj se dotika Kristusove skrivnosti. Pokazati pa je mogoče in tudi potrebno glavne črte, ki nam kažejo smer, v kateri naj bi življenjsko in celostno spoznavali »vse spoznanje presegaajočo Kristusovo ljubezen« in se »spopolnili do vse božje polnosti« (Ef 3, 19).

### 1. Red milosti prvo v božjih zamislih

Narobe bi bilo, če bi si mislili: Bog je človeka najprej ustvaril v naravnem redu. Šele nato pa ga je poklical tudi v nadnaravni red, v red milosti in tiste zaveze z Bogom, ki ima svoj temelj in višek v Kristusovi skrivnosti. Namen, ki ga je imel Bog pri stvarjenju, je po krščanskem pojmovanju dejansko ta: poklicana naj bi bila v bivanje bitja, ki so sposobna deležnosti pri notranjem božjem življenju.

Bog, kakršnega nam razodeva Kristus, ni absolut in samotar, ki bi sam v sebi sploh ne mogel biti srečen. Bog marveč od vekomaj biva kot občestvo treh oseb, občestvo brezmejno bogate in osrečujoče ljubezni. Za svojo popolnost in blaženost ne potrebuje nikogar in ničesar zunaj sebe. Če je ustvaril svet in človeštvo, je to storil iz absolutno svobodne ljubezni. Hotel je, da bi obstajala bitja, ki niso Bog, ki pa se jim Bog hoče dajati v delež. Četrta evharistična molitev izraža to, ko se obrača na Boga z besedami: »Samo ti si dober, ti si vir življenja. Zato si vse ustvaril, da bi svoje stvari napolnil z blagoslovom in da bi mnoge razveselil s sijajem svoje luči«.

Pri stvariteljskem božjem delovanju ima red milosti, red odrešenja in zaveze človeštva z Bogom prvo mesto. V dejanskem redu, ki je red milosti in ne naravni red, je »stvarjenje« mogoče razumeti le kot utemeljitev odrešenjske zgodovine. »Narava«, o kakršni govorimo, ko jo hočemo razlikovati (a ne ločiti!) od reda milosti ali »nadnaravnega reda«, se veliko krije s pojmom »stvarjenja«. A to »stvarjenje« je že od vsega začetka naravnano na odrešenje ter ima za svoj cilj odrešenje in tisto zavezo z Bogom, ki se je uresničila in



se bo v dovršenosti uresničila v poveličanem Kristusu z vzpostavitvijo »novih nebes in nove zemlje, kjer prebiva pravičnost« (2 Pet 3, 13).

Jasen nauk sv. pisma je, da je bilo vse ustvarjeno v Kristusu in zanj in da vsemu daje obstojnost ravno naravnost na Kristusa (Kol 1, 16; prim. 1 Kor 8, 6; Jan 1, 3; Hebr 1, 3). S tem pa je tudi povedano, da je bilo vse privzeto v prostor milosti in naravnano na nadnaraven cilj. Zato pa naj bi razlikovanje med naravo in milostjo ne imelo v naši miselnosti nikdar prvega mesta, marveč šele drugo mesto v našem razmišljanju o tem, kaj nam je Bog v svoji ljubezni namenil. To razlikovanje (ki pa nikoli ne bi smelo biti ločevanje) med naravo in milostjo naj bi izražalo dejstvo, da bi Bog samo po sebi mogel ustvariti duhovna bitja, ne da bi jim bil dal v neposredni delež sam sebe.<sup>16</sup>

**Cerkveni očetje** so sicer po svoje dovolj jasno razlikovali med redom stvarjenja in odrešenja, s tem pa tudi med »naravo« in milostjo. Nikdar pa niso govorili o »čisti naravi« in nikoli o »naravnem redu«, da bi ga nato postavljali nasproti redu milosti ali »nadnaravnemu redu«. Na temelju sv. pisma so učili, da je Bog hkrati s stvarjenjem položil v svet neko dinamiko, ki deluje v svetu in ga nagiblje ter usmerja nasproti zedinjenju z Bogom, nasproti poveličanosti v Kristusu in s Kristusom, v čemer bo svet (kot celota in v vseh svojih delih) šele našel svoje popolno uresničenje in svojo dovršitev. Seveda pa nerazumno stvarstvo doseže svojo povezanost z Bogom le v podrejenosti človeku in v zvezi s človekom, ki je po svoji bogopodobnosti »capax Dei«, sposoben neposrednega stika z Bogom, tistega, kar sv. pismo označuje kot »gledanje Boga iz obličja v obličje«, čeprav tega gledanja človek s svojimi naravnimi močmi ne more doseči in je — po poznejšem izražanju — povsem nadnaravno.

Sv. **Tomaž Akvinski** uči isto, le da z nekoliko drugimi izrazi. Ponovno trdi, da je v človeku resnično **hrepenenje po neposrednem gledanju Boga**, takšno hrepenenje, ki ga moramo imenovati **naravno**; saj se dviga iz temeljne ustvarjene bitnosti človeške narave in je neločljivo povezano z njo. Vendar pa je to hrepenenje takšno, da bi človeška eksistenca tudi brez izpolnitve tega hrepenenja ne bila nesmiselna — vsekakor pa bi tudi ne bila povsem izpolnjena. Podelitev neposrednega gledanja Boga ostane torej po Tomaževem nauku nedolgovana in torej nadnaraven božji dar. Človek ga s svojimi močmi ne more doseči in tudi nima do njega nikakršne pravice. Navzlic temu pa je to tak dar, ki ni človeku le od zunaj »dodan« in »prinesen«, marveč nekaj, po čemer človek iz globine svoje duše hrepeni.<sup>17</sup> To hrepenenče odprtost človeške svobode nasproti neskončnosti bitja sploh, nasproti neskončnosti resničnega in dobrega, more izpolniti edinole brezmejni Bog. Sv. Tomaž dobro ve, da je narava (pravzaprav Bog s stvarjenjem kot takim) — kakor druga prirodna bitja — človeka opremila za njegovečasne zemeljske cilje in namene s potrebnimi sredstvi in pomočki;<sup>18</sup> ve pa tudi, da tam, kjer gre za poslednji smisel človekove svobode, take naravne zakonitosti odpovedo, v veljavo pa stopi drugo načelo, ki si ga Tomaž nekako iz vljudnosti izposoja pri Aristotelu: »**Plemenitejše je takšno bitje, ki je sposobno doseči popolno dobro, čeprav potrebuje v ta namen**

<sup>16</sup> Prim. K. Rahner, Immanente und Transzendente Vollendung der Welt, v: Schriften VIII (1967) 593—609, zlasti 600; isti v: Schriften VII (1966) 66—70; G. Muschalek, Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem, v: Feiner-Löhrer, Mysterium salutis (okr. MS) II (1967) 546—557, zlasti 556 sl.

<sup>17</sup> Na kratko povzema nauk sv. Tomaža G. Muschalek v delu, ki je nav. v op. 16: MS II, 551.

<sup>18</sup> Sv. Tomaž Akv., S. th. 1—2 q. 2.

**pomoč, kakor pa bitje, ki doseže le nepopolno dobrino, in to s svojimi lastnimi močmi.**<sup>19</sup>

Sv. Tomaž nikdar ne govori o človekovi »naravni blaženosti«, ampak le o neki »naravni sreči«; človek more doseči »blaženost« le, če doseže neposredno gledanje Boga. Tomažu človeška narava ni in ne more biti zaprta vase, kakor je to pri nerazumnih bitjih, marveč je bistveno odprta v neskončnost.

Drugače je začel gledati na človekovo naravo Tomažev razlagavec **Kajetan** v začetku 16. stoletja. Ta že govori o naravni človekovi blaženosti kot o naravnem poslednjem človekovem cilju, če bi Bog dejansko ne odločil, naj človek doseže nadnaravno blaženost. **Suarez** proti koncu 16. stoletja gre po Kajetanovi poti še naprej in trdi, da je tisti cilj, h kateremu je človek dejansko poklican, naravnemu poslednjemu cilju »dodan« (**superadditus**). — V boju zoper Bajeve in Janzenijeve zmote so teologi v veliki večini šli še dalje po Suarezovih sledeh in izdelali sistem »čiste narave« in **odločno tajili vsako človekovo »naravno hrepenenje« po neposrednem gledanju Boga**. Menili so, da bi neposredno gledanje Boga sploh ne moglo biti nekaj nadnaravnega, če bi bilo v človeku »naravno hrepenenje« po njem. Takó so nujno prišli do tega, da niso med človekovo naravo in milostjo ter nadnaravnim poslednjim ciljem človekovega življenja videli **nikakršne notranje povezanosti**. Razvoj je šel vedno razločnejše in obsežneje nasproti tistemu pojmovanju, ki ga v novejšem času imenujemo »**ekstrinsecizem milosti**«: kakor da je med naravo in milostjo zgolj zunanja zveza; zveza, ki jo je odredil Bog; ne da bi bilo v človekovi naravi kaj takega, v kar bi se mogla milost takó rekoč vitalno ukoreniniti.<sup>20</sup> Nič niso videli tega, kar nam more pojasniti preprosta primera: Oko, ki je samo v sebi (konstitutivno) končno, se odpira neskončnemu obzorju; podobno je človeška umna narava v sebi končna, a po naravnosti neskončna.<sup>21</sup> **J. Stufler** npr. je zapisal: »Če človeška narava ni nekaj v sebi zaključenega in dogotovljenega, potem je milost dolgovana in preneha biti milost. Človeška narava, če jo gledamo samo v sebi, ne hrepeni po milosti, vendar pa je tudi ne izključuje, marveč je do nje **indiferentna in nevtralna.**«<sup>22</sup>

Danes se teologija spet vrača k stališču sv. Tomaža Akvinskega. To vrnitev je pred nekako osemdesetimi leti začel pripravljati zlasti modroslovec **Maurice Blondel**, vsestransko pa jo je utemeljil predvsem **H. de Lubac**, ki je vprašanju o odnosu med naravo in milostjo posvetil obširne študije. L. 1947 je izdal knjigo z naslovom »**Surnaturel**« (Nadnaravno), ki so jo najprej ostro grajali. Nekateri so namreč mislili, da de Lubac povsem taji možnost zgolj naravnega reda in s tem spodkopuje sam pojem »nadnaravnega« in milosti. To pa ne drži. Svoje poglede, za katerimi so skrita desetletja vnetega raziskovanja, je **H. de Lubac** v razviti obliki podal l. 1965 v dveh knjigah, ki nosita naslov »**Le mystère du Surnaturel**« in »**Augustinisme et Théologie moderne**«, vsaka obsega nad 300 strani. Tukaj je de Lubac neizpodbitno pokazal, kako veliko škodo je napravilo ekstrinsecistično pojmovanje odnosa med naravo in milostjo, kako veliko škodo dela še danes tisto ustavljanje

<sup>19</sup> Sv. Tomaž, S. th. q. 5 a. 5; prim. o tem H. U. von Balthasar, In Gottes Einsatz leben, 74.

<sup>20</sup> Prim. Muschalek, v: MS II, 551—553.

<sup>21</sup> Prim. Ch. Journet, Théologie de l'Eglise, Paris (Desclée de Br.) 1958, 75; bolj metafizično sv. Tomaž Akv., CG 3, 50—57; S. th. q. 12 a. 1; Comp. theol. c. 103—107 (gl. Strle, skripta »Teološka antropologija«, Lj. 1971, 46—53).

<sup>22</sup> J. Stufler, v: ZkThe 50 (1926) 329; o tem tudi A. Strle, Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža A., Ljubljana 1944, 55.

ob pomožni konstrukciji »stanja čiste narave«. Takšna konstrukcija je nastala šele v novem veku in je bila zaradi bajaranstva in janzenizma nekoliko potrebna in razumljiva. Vendar je šla vse predaleč in je zastrla pravi pogled na tisti red, kakršen dejansko obstoji in ki **nikdar in nikjer ni bil red »čiste narave«**. Človek ne more, nikdar ni mogel in nikoli ne bo mogel s svojimi **zgolj naravnimi močmi doseči poslednjega in najvišjega cilja svoje »narave«**, svoje »naravne« človeškosti. Nikdar se ne bo mogel zares zadovoljiti s tistim ciljem, kakršen je naravno dosegljiv, uresničljiv — morda šele po nezaslišanih naravnih naporih in razvoju — znotraj sveta, morda z »osvojitvijo vesoljstva.« **Človek sploh ni zgolj znotraj-svetno »naravno bitje«**.<sup>23</sup> De Lubac z veliko odločnostjo postavlja tezo: Človek je sam sebi podarjen od Boga; že od vsega začetka je naravnian na nadnaraven cilj. Govoriti o človekovi naravi kot nečem samostojnem, kakor da bi se mogla zadovoljiti kdaj z zgolj tostransko srečo, govoriti o možnosti gole narave — to je vsaj pastoralno škodljivo.

S filozofskega stališča je podobno dokazoval že prej M. Blondel. Na podlagi fenomenološke analize konkretnega človeka je spoznal, da je v dejanskem človeku v resnici **naravno hrepenenje po nečem nadnaravnem**, po nečem, kar je sicer zaželeno, metafizično pa ni dosegljivo drugače kakor le »po milosti in po posinovljenju«. V človekovi dejavnosti obstoji imanentna dialektika, v kateri se razkriva nepremagljiva dinamična usmerjenost na cilj, ki leži onstran človeku dosegljivega — če bi pa bil tisti cilj človeku ponuden kot nadnaraven dar, bi bil prava izpolnitev človeka. »**Naravni red**«, to je celotno področje človeške dejavnosti, **občutimo kot zelo pomanjkljivo, nesposobno, da bi nudilo človeškemu nemiru mir**, nesposobno tudi, da bi dajalo dejavnosti **poslednji cilj**, čeprav je ta cilj potreben. Potreben je, vendar ne more biti v nas zahteve in naravne pravice; saj med končnim ustvarjenim bitjem in neskončnim Bogom ni sorazmerja — le v tem primeru bi mogla biti v nas neka zahteva po njem. Človeštvo je po Blondelu »**genus supernaturale**«. Tudi grešnik in nevernik sta znotraj nadnaravnega reda, tako da njun položaj ni »naraven«, temveč »onstran — naraven« (»transnaturel«). Gre pač za duha, ki je odprt v neskončnost in hrepeni po cilju kot daru svobodne ljubezni in ne kot nečem zahtevanem.<sup>24</sup>

## 2. Pojem »nadnaravnega«

Že doslej smo se večkrat srečali z izrazom in pojmom »nadnaravnega«. Henri de Lubac pravi, da spada k središčnim pojmom krščanstva.

Za stalno in v izčiščenem pomenu je izraz »nadnaravno« v teologiji nastopil šele v 13. stol. V dokumentih cerkvenega učiteljstva ga prvokrat najdemo šele v obsodbi Bajevih stavkov. Njegova vsebina pa je postala pri mnogih teologih polagoma takšna, da so jo začeli pojmovati v smislu »ekstrinsecističnega« umevanja odnosa med naravo in »nadnaravnim« ali milostjo: kakor da bi bila milost naravi le po zunanje dodana, brez globoke priprave v člo-

<sup>23</sup> Blondelov nauk na kratko povzema A. Dulles, Was ist Offenbarung?, Freiburg 1970, 101–127; tudi Gr. Baum, Glaubwürdigkeit, Freiburg 1969, 25–27; obširno H. Bouillard, Blondel et Christianisme, Paris (Seuil) 1961. H. de Lubacova dela, ki se izrecno nanašajo na to vprašanje, so »Surnaturel. Etudes historiques«, Paris (Aubier) 1947; »Augustinisme et Théologie Moderne«, Paris (Aubier) 1965; »Le Mystère du Surnaturel«, Paris (Aubier) 1965.

<sup>24</sup> Gl v op. 23 nav. dela o Blondelu; prim. tudi poročilo o Bouillardovem delu, v: ThR 59 (1963) 293–295.

vekovi umni, nasproti neskončnemu obzorju odprti naravi. Zato ni čudno, če se v novejšem času, ko je začelo zmagovati spet staro, a hkrati zelo novo in moderno gledanje, izrazu »nadnaravno« radi izogibljejo in predlagajo, naj bi namesto njega uporabljali kaj drugega.<sup>25</sup> A popolnoma pač ne bo mogel biti nadomeščen, vsaj zaradi jasnosti ga bo nujno treba kdaj uporabljati.<sup>26</sup> V tem pogledu bo treba posnemati zgled 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki besedo »supernaturalis« uporablja le okoli petindvajsetkrat, a nikoli ne v besedni zvezi »nadnaravni red«, še posebno ne v nasprotju z »naravnim redom«, ki nikoli ni bil uresničen. Zlasti v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer bi stvar še posebno prišla v poštev, se je koncil odrekel takšnemu izražanju. Tako npr. govori o redu vere in redu razuma,<sup>27</sup> kjer mnogi teologi radi govore o nadnaravnem in naravnem redu.

Vsekakor se je potrebno izogibati izrazu **nadnarava**«, čeprav ga iz pre-majhne pazljivosti še danes uporabljajo nekateri avtorji, tudi taki, ki jim drugače nikakor ni mogoče očitati, da niso široko razgledani.<sup>28</sup> Samostalniški izraz in pojem je v nauku o milosti začel uporabljati šele M. Scheeben v 2. polovici 19. stol. Scheeben je sicer eden od največjih teologov prejšnjega stoletja, vendar pa je uvedba izraza »nadnarava« bila tudi ob vsebinsko pravilnem razumevanju ponesrečena.<sup>29</sup> Ob tej besedi se človeku kar nehote vsili povsem napačna predstava, kakor da je tisto, kar označujemo z izrazom »milost«, posebno »posvečujoča milost«, nekakšna nova plast, postavljena na plast človekove »narave«, brez notranje zveze s to naravo, kot nekaj zgolj po zunanje prilepljenega. Kakor da gre tu za dostavek neke podstati (substance) višje vrste, do česar pa je narava v svojem redu brezbrizna. Toda »nadnaravno« ali »milost«, kolikor mislimo na ustvarjeno milost, sama zase sploh ne more obstajati; podobno kakor nikjer ni mogoče najti belote same na sebi, ampak le bele stvari. Govorjenje o »nadnaravi« nas s predstavami, ki jih v nas prebujajo, neizbežno privede do tega, da si mislimo naravo in milost povezani samo po zunanje. Kakor, da milost naravo v njej sami pusti povsem nespremenjeno: kakor če bi bila človekova narava pritličje, zdaj bi pa nanjo sezidali še nadstropje milosti, povezano v bistvu le po zunanje s pritličjem. Kakor da bi mogla človekova narava tudi brez dodanega nadstropja doseči svoj poslednji cilj, poslednji smisel, čeprav bi bil nižji od nadnaravnega.

Prav takšno pojmovanje razmerja med naravo in milostjo je v Nemčiji po prvi svetovni vojni napadel zlasti K. Barth. Očital je katoliški teologiji in sploh katoličanom, da imajo nekakšen »**nadstropniški**« pojem milosti. Pobudo za takšen očitek so dajali zlasti nekateri zastopniki tedanjega mladinskega

<sup>25</sup> Irene Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1964, predlaga, naj bi namesto »nadnaravno« rajši govorili »gnadenhaft«, »milostno«, k milosti spadajoče, nanašajoče se na Kristusovo učlovečenje, povezano s Kristusovo skrivnostjo, in podobno: zlasti str. 8, 49, 83 ss., 88 ss.; prim. tudi M. Flick, *II Christo nel trattato »De gratia«, v: Gregorianum 47 (1966) 114–121. Namesto »nadnaravno« lahko rečemo: tisto, kar spada k božji zavezi s človeštvom; tisto, kar spada v red odrešenja in ne v red stvarjenja (pri čemer je treba red stvarjenja razlikovati od reda odrešenja, a ne teh »dveh redov« ločevati).*

<sup>26</sup> Prim. G. Muschalek, v: *MS II*, 556 sl.

<sup>27</sup> CS 59. V CS niti enkrat ni izraza »supernaturale«. V tem oziru se Herderjev komentar moti, ko pravi, da je ta izraz tudi v CS 33 in 53. Tudi v drugih dokumentih 2. vat. koncila je ta izraz redek — Herderjev komentar pravi, da je (razen v CS) 24-krat; a v resnici še manjkrat, ker »super-nus« ni isto, kar »supernaturalis«.

<sup>28</sup> Tako pri nas npr. V. Grmič, *Mali teološki slovar*, Celje 1973, 85; J. Janžekovič, v: *Znamenje* 1 (1971) 61 ss.

<sup>29</sup> Prim. O. H. Pesch, v: *LThK X* (1965) 439; H. de Lubac, *de Mystère du Surnaturel*, 33, 57, 61 in še večkrat.

gibanja, ko so večkrat uporabljali izraz »nadnarava« in za eno od velikih načel kristjanove vzgoje in samovzgoje razglašali: »Najprej moraš biti človek, naravno dober človek — šele potem boš mogel biti kristjan, dober kristjan!« Kakor da tudi tukaj lahko zgradiš najprej »přitličje«, ki naj bi bila narava, šele nato pa tudi »nadstropje«, to se pravi »nadnaravno«, krščansko življenje.<sup>30</sup> Seveda je kaj takega nemogoče. Za oboje je treba skrbeti hkrati.

Ali pa bi ne mogli vsaj »neustvarjeni milosti« dati ime »nadnarava«? Pravzaprav še manj. Saj vendar Bog posebno s tem, da povsem nezasluženo in nesluteno priobči samega sebe umnim stvarem, ne ostane nekje visoko »nad« stvarmi, daleč od njih, brez resnične povezanosti z njimi, kakor bi mogel marsikdo sklepati iz izraza »nadnarava«. Če je Bog transcendenten, je obenem tudi stvarjem imanenten, posebno še v redu milosti. Teilhard de Chardin pravilno naglašá v »Božjem okolju«: »Nadnaravno se ne javlja kot dokončen organizem, temveč kot kvas ali duša. Prihaja zato, da preobrazí 'natura', vendar ne more mimo snovi, ki mu jo narava ponuja.«<sup>31</sup> S tem prihajamo na naslednjo točko.

### 3. Načelo: »Milost predpostavlja naravo in jo spopolnjuje«

O tem načelu so napisane dolge razprave in celo obširne knjige.<sup>32</sup> Tu osvetlimo le nekatere vidike.

a) Najprej moramo negativno reči. To načelo ne pomeni, da ima narava prvo mesto v stvariteljskem božjem načrtu. Nasprotno! Stvarjenje je naravnano na zavezo Boga s človeštvom in prek njega s celotnim stvarstvom. V namenih tistega pa, ki hoče kaj napraviti, je prvo cilj, na katerega naravnava svoje delo. Razodetje — kakor smo že videli — nam jasno pove, da je vse ustvarjeno po Kr. in zanj, da bi bilo človeštvo upodobljeno po Kristusu v njegovem poveličanju, kakor je bilo upodobljeno po njegovem trpljenju, in da bi bilo deležno Kristusovega veličanstva tudi ostalo stvarstvo (prim. C 48; CS 22; 32; 39; 45). Seveda tu ne mislimo na časovno prvenstvo — saj v Bogu ni časovne zaporednosti — temveč na logično ali vrednostno prvenstvo; pa tudi v svoji uresničitvi v umnih stvareh ni mogla časovno milost obstajati prej kakor narava, saj milost, kolikor gre za ustvarjeno milost, nikoli ni substanca, ampak pritika neke umne narave.<sup>33</sup>

Načelo »milost predvideva naravo« tudi ne pomeni, da je narava mera milosti, da dobi tisti človek, ki ima večje naravne darove, tudi večjo mero milosti. Sv. Pavel celo izrečno pravi, da Bog izbira slabotne, da bi osramotil močne (1 Kor 1, 26—29). Jezus sam je mogel reči pismoukom in farizejem: »Resnično, povem vam, da pojdejo cestinarji in nečistnice v božje kraljestvo prej ko vi« (Mt 21, 31). Drugje spet beremo: »Mnogi prvi bodo poslednji in poslednji prvi« (Mr 10, 31). Veličastvo ustvarjene milosti se more uveljaviti tudi ravno na človeku, ki so mu na voljo bolj skromni »naravni« darovi; in narobe je mogoče, da se z velikimi »naravnimi« sposobnostmi obdarjen človek zapre pred tihimi in blagimi vabilí v svojo avtonomijo in na-

<sup>30</sup> Prim. O. H. Pesch, v: LThK X (1965) 440.

<sup>31</sup> Teilhard de Chardin-A. Capuder, Božje okolje, Celje 1975, 119.

<sup>32</sup> Prim. J. Ratzinger, Gratia praesupponit naturam; v: J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München (Wewel V.) 1973, 161—181, in tu navedeno slovstvo; obširna knjiga je zlasti B. Stoeckle, Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, Rom 1962.

<sup>33</sup> Prim. J.



mišljeno, domišljavo varnost. Kako bi mogli pozabiti na tisto ženo, ki je dejala, da se je Bog ozrl na nizkost svoje deklice, medtem ko je razkropil napuhneže, vrgel mogočneže s prestola in povišal nizke (Lk 1, 48.52). Seveda pa prav takó velja, da more biti komu npr. slabotno zdravje vzrok, da se ves zagleda vase, išče povsod samo lagodnost in v mrkosti ter prikriti zavisti nasproti drugim, ki so zdravi, zakoplje svoje talente v zemljo in pride pred svojega Gospoda in sodnika praznih rok.

b) **Positivno** lahko rečemo, da je naše načelo v jedru istovetno s trditvijo: Milost vedno **predvideva osebo**, človeka z njegovim umom in voljo; milost predvideva **človekovo srce**, ki se **svobodno odpira za nadnaravno-preustvarjajoče delovanje**; red odrešenja ohranja red stvarjenja in ga dviga na bistveno višjo raven. In še naprej: Z delovanjem svoje milosti Bog ne uničuje človekove narave in lastnosti, značaja in naravnih darov; nasprotno, zgradbo (kolikor je ta izraz sploh primeren) milosti postavi na tleh te narave, in sicer takó, da človek kljub še tako močnemu delovanju milosti svojih naravnih svojosti, naj bodo dobre ali slabe, nikoli ne more popolnoma zatajiti. To velja tudi za delovanje milosti v celotnem narodu, npr. v izraelskem, saj njegove značilnosti močno presevajajo skozi besedilo sv. pisma.

Naše načelo pa **ni le povednik, ampak tudi velelnik**, imperativ. Pove nam, da nimamo pravice uničevati ali oslabljeni, zanemarjati ali prezirati naravnih darov, naravnih prizadevanj in naravnih kreposti pod pretvezo večje odprtosti za milost in močnejšega sodelovanja z milostjo. V razvitejši obliki se naše načelo glasi: Milost ne uničuje narave, temveč jo upošteva, dviga in spopolnjuje. Jasno je, da kristjan narave in njenih darov ne sme uničevati in zanemarjati, češ da bo potem milost v njem bolj delovala. To bi bil »**supranaturalizem**«. Takšen supranaturalizem več ali manj zagrešijo npr. starši, ki mislijo, da je vsa verska vzgoja v tem, da bo otrok molil, hodil k zakramentu in podobno; ne vidijo pa ali vsaj vse premalo vidijo, kako zelo potrebno je otroka naučiti raznih čisto »naravnih« stvari in lastnosti: urejenosti, odkritosrčnosti, zadovoljnosti z malim, spoštljivosti do ljudi, dobrega uporabljanja časa, vztrajnosti pri delu, vedre požrtvovalnosti itd.

Seveda pa je prav tako napačno, če bi se vdajali »**naturalizmu**« in vso pozornost posvečali samo razvijanju naravnih darov in uporabljanju naravnih pomočkov; pozabili pa bi na resničen cilj krščanske vzgoje ali samovzgoje, na poslednji namen in celoten smisel človeškega življenja na zemlji. Gotovo je naturalizem mnogo pogostnejši kakor supranaturalizem. Nekakšen naturalizem bi bil tudi tedaj, če bi ne upoštevali resno, da sicer stvarjenjski red v nobenem človeku ni čisto ugasel, da pa tudi v nobenem človeku ni ostal neskrivljen, nepopačen od izvirnega in od greha sveta in da **skladja med naravo in milostjo** v dejanskem stanju, v kakršnem smo, **ni mogoče uveljavljati brez naporov**, mnogokrat tudi skrajnih.<sup>34</sup> J. Ratzinger pravi: »Pot milosti do človeka ne gre drugače kot prek ‚druge narave‘ [kakršno po Pascalovih] besedah nosi v sebi padli človek], prek razbitja lupine samogospodstva, ki v človeku prekriva božje veličastvo. In to pomeni: Nobene milosti ni brez križa. H. de Lebac je to izvrstno izrazil: ‚Celotna Kristusova skrivnost je

<sup>34</sup> To še posebno naglašajo slovití vzgojeslovec Fr. W. Foerster mnogokrat v svojih knjigah; prim. o tem A. Strle, Eksistencialni pomen izvirnega greha, v: BV 33 (1973) 23–37, zlasti 32–37.



skrivnost vstajenja. Je pa tudi skrivnost smrti. Enega ni brez drugega; in oboje se uveljavi v eni sami besedi: Pasha, to je **prehod**. Alkimija celotne biti, popolno odtrganje od samega sebe, odtrganje, glede katerega si nihče ne more laskati, da mu bo ušel. Zanikanje vseh naravnih vrednot v njihovi biti; odpoved celo temu, po čemer je človek presegel samega sebe.<sup>35</sup> Šele humanost drugega Adama je resnična humanost, šele človečnost, ki je šla skozi križ, privede resničnega človeka v svobodo... Bistveno duhu je, da ne zadostuje samemu sebi, da nosi v sebi puščico naravnosti onkraj sebe. Novejša filozofija vedno razločneje spoznava naravnost onkraj samega sebe kot bistvo duha, v čemer se sploh šele vzpostavlja kot duh.<sup>36</sup> Če pa je takó, potem je ‚Exi‘ [Pojdi iz], s čimer se začne razodetje pri Abrahamu, ta stalni temeljni zakon Exodusa [Izhoda], ki se dopolnjuje v krščanski skrivnosti pashe in se hkrati potrjuje kot temeljni dokončni zakon razodetja, hkrati tudi resnični temeljni zakon duha, pristna izpolnitev hrepenečega klica, ki vstaja iz njegove narave. Potem križ sploh ni ‚križanje človeka‘ v Nietzschejevem smislu, marveč resnično človekovo ozdravljenje: rešuje ga varljive samozadostnosti, v kateri lahko le sam sebe izgubi in zamudi neskončno obljubo, ki je v njem, zamudi zaradi malo vredne sklede leče, svoje domnevne ‚naravnosti‘. Torej je pashalna (velikonočna) pot križa, to zrušenje vseh zemeljskih zavarovanosti in njihovih napačnih zadovoljnosti, resnična priveditev človeka domov, resnična kozmična harmonija, v kateri postane Bog ‚vse v vsem‘ (1 Kor 15, 28), v kateri je vse vesoljstvo slavaspev Bogu in žrtvovanemu velikonočnemu Jagnjetu (Raz 5). — V resnici je tako: Križ ne uniči človeka, križ šele utemeljuje resnično človečnost, o kateri pove nova zaveza nedoumljivo lepe besede: ‚Razodela se je dobrotljivost in ljudomilost — človečnost — Boga našega Odrešenika‘ (Tit 3, 4). Človečnost Boga — to je v resnici človečnost človeka, milost, ki naravo dopolnjuje in jo izpolni.«<sup>37</sup>

### III. Pomembnost milosti za zrelo človečnost in posebej krščanskost

Ko govorimo o pomenu milosti za človekovo in kristjanovo zrelost, se moremo ustaviti pri treh vidikih.

#### 1. Ozdravljajoča in dvigajoča milost

Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu je gotovo taka, da moramo priznati: 2. vatikanski koncil se ni vdajal črnogledju. Vendar tam beremo: »Če človek gleda v svoje srce, odkrije, da je nagnjen tudi k zlu in pogreznjen v mnogotero zlo, ki ne more izvirati od njegovega dobrega Stvarnika... Človek je torej sam v sebi razklan. Zato se vse človekovo življenje, takó posameznika kakor tudi družbe, izkazuje kot dramatičen boj med dobrim in zlim, med lučjo in temo. Še več: človek odkriva, kako je sam nesposoben, da bi se iz svojih sil uspešno boril zoper napade zla« (CS 13).

Milost, zunanjo in notranjo, ki je človeku potrebna, da v tem boju zmaguje, imenuje teologija **ozdravljajoča milost**. Tudi če smo že v posvečujoči

<sup>35</sup> H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1952, 222.

<sup>36</sup> J. Ratzinger navaja (v n. d., 181), H. Conrad-Martius, *Das Sein*, München 1957, 118—141, zlasti 133; pa tudi K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1940.

<sup>37</sup> J. Ratzinger, v op. 2 n. d., 181.

milosti z vsem njenim »spremstvom«, to je z »vlitimi« božjimi in moralnimi krepostmi, potrebujemo poleg vsega tega še »posebne pomoči«, posebnih zdravilnih milosti. To »posebno pomoč« nam Bog tudi podeljuje, če vse storimo, kar je v naših močeh, pri tem pa je zlasti pomembna stanovitna molitev. Brez »posebne božje pomoči« pa bi ne mogli dalj časa vztrajati v milosti, marveč bi gotovo kmalu zašli tudi v vélike (smrtne) grehe, zlasti v trenutkih hujših skušnjav. — Za stanovitnost do konca pa nam je poleg te »posebne pomoči«, ki nam jo podeljuje že omenjena navadna »ozdravljajoča milost«, potrebna še cela vrsta učinkovitih milosti. Tridentinski koncil označuje te milosti skupaj s sv. Avguštinom kot »veliki božji dar« (D 826), ki si ga je mogoče le izprositi s ponižno in stanovitno molitvijo. — Še slabše se godi seveda človeku, ki nima milosti, ki npr. nití ne veruje, čeprav seveda tudi njemu Bog ne odreka svoje milosti, ki naj grešnika duhovno ozdravlja, in končno — če se ji trdovratno ne upira — privede do božjega posinovljenja in zveličanja.

Če pomislimo na to, da je vsak greh, posebno véliki ali smrtni, nujno tudi pregrešitev zoper pravo človečnost, potem lahko že iz omenjenega vidimo, kako pomembna je milost za zares človeka vredno življenje.<sup>38</sup>

»Zdravilna« milost pa ima za svoj cilj »dvigajočo« milost. Kot »dejanska« ta milost dviga že naša dejanja na bistveno višjo raven, na raven zaveze z Bogom; kot »posvečujoča« pa nas v celoti našega bitja napravlja deležne notranjega božjega življenja, tako da smo božji otroci ne le po imenu, temveč v resnici. To je milost, ki nas po izražanju grških cerkvenih očetov »pobožanstvuje« (divinizira), v tem življenju še nepopolno, kakor v kali in zastrto, v onstranstvu pa v veličastni razcvetelosti in nezastrtosti. Zato pravi sv. Tomaž: »Vrednost milosti enega samega človeka je večja kakor vrednost narave vsega vesoljstva«<sup>39</sup> z vsemi čudovitimi lepotami in neprecenljivimi zakladi, ki jih to vesoljstvo obsega. Znameniti učitelj duhovnosti Joseph de Guibert je zapisal: »Če nismo prepričani, da je ena sama zdravamarija, ki jo uboga kmetica, nevedna in neizobražena, molí v stanju milosti, več vredna kakor vélika mojstrovina, ki jo v stanju greha izdelal umetnik ali genialen literat, je brez koristi iti dalje«,<sup>40</sup> ker sploh ne slutimo, kaj je resnična krščanska duhovnost, kaj je milost in kaj krščanska zrelost.

## 2. Vloga Svetega Duha pri krščanski zrelosti

Rekli smo že, da je Sveti Duh milost v najodličnejšem pomenu. Tudi vsaka dejanska milost, ta skrivnostna notranja luč in toplina, ki nas z blago močjo vabi na pot v brezmejna božja obzorja, in vsaka posvečujoča milost, ki nas posvečuje — vse so neločljive od Svetega Duha, ki je bistveni božji dar, največja vseh milosti, neusahljiva reka žive vode, tekoče iz Srca prehodnega Mesija. To je svetopisemska resnica, ki jo povzema sv. Pavel v besedo: »Ne veste li, da ste tempelj božji in da Duh božji v vas prebiva?« (1 Kor 3, 16). Že zavest o tej resničnosti je za zrelo krščansko življenje pomembna: na tem temelju pride človek vse laže do vesele, dvigajoče zavesti o krščanskem dosto-

<sup>38</sup> Prim. J. Auer, *Evangelium der Gnade* (J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine kath. Dogmatik V*), Regensburg (Pustet) 1972, 209—215.

<sup>39</sup> Sv. Tomaž A., *S. th.* 1—2 q. 113 a. 9 ad 2.

<sup>40</sup> J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1963, 203.

janstvu. Saj ve, da je nositelj božjega Duha. Hkrati ima radostno zaupanje v Boga, ki ni Bog daljine, marveč Bog bližine ter je vedno pripravljen pomagati človeku v njegovem boju za zrelo vero, to je tako vero, ki »zagrabi celoto verujočega in v kateri verujoči zagrabi vero kot celoto, tako da ta vera postane studenec enote v vsem njegovem življenju«. <sup>41</sup>

Brez delovanja Svetega Duha nihče niti začetno ne more biti kristjan. Že beseda »krščanski« in »kristjan« pomeni ne le našo pripadnost h Kristusu, marveč tudi našo povezanost s Svetim Duhom, kajti kristjan se takó imenuje zaradi tega, ker je »maziljen« z božjim Duhom »v Jezusovem imenu«, to se pravi v Jezusovi moči, iz moči Jezusovega odrešenijskega dela, kakor je bil Jezus, seveda pa v vsej polnosti, maziljen s Svetim Duhom in zato resnično »Christos«, se pravi, »Maziljenec« (= Mesija: prim. 1 Jan 2, 27). Krščansko življenje je pravzaprav stalno življenje iz božjega Duha, z njim in v njem — zato pa v nenehnem živem združenju s Kristusom. Krščanska eksistenca je po svojem bistvu »duhovna eksistenca«, to je življenje iz božjega Duha. <sup>42</sup>

Tu naj vsaj omenimo sv. birmo. Svetega Duha postane človek deležen že pri krstu, kakor so apostoli prejeli Svetega Duha že ob prvem velikonočnem srečanju s poveljanim Kristusom. Toda pri birmi prejmemo Svetega Duha pred javnostjo Cerkve in sveta, kakor je bila tudi prva Cerkev z apostoli na čelu šele z binkoštnim izlitem »moči v višave« (prim. Lk. 24, 49) usposobljena za svoje veliko poslanstvo, katerega ima kot »vesoljni zakrament odrešenja.« (C 48). »Birma je duhovni dar binkošti, ki se obnavljajo in vedno znova ponavzočujejo v potekanju časov.« <sup>43</sup> Zato je prav birma še posebno zakrament krščanske zrelosti. Seveda pa tudi tukaj velja zakon milosti sploh: Tudi milost njega, ki je »moč z višave«, nikomur ne napravlja nasilja, marveč spet in spet ljubeče potrka na vrata srca. Ta vrata pa imajo kljuko od znotraj — odpreti mora človekova svoboda sama; žal, tolikokrat presliši skrivnostne glasove Svetega Duha, glasove, ki vabijo na pot v pokrajine neslutene veličastva.

Birma ni udarec na vodno gladino, ki naj le za trenutek vzvalovi, »potem pa vse tiho je bilo« (Aškerc). Birma namreč odpre studenec žive vode za vse kristjanovo življenje, posebej za življenje apostolata, saj je »krščanski poklic že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu« (LA 2, 1). V ta namen pa so mu tako potrebni »darovi Svetega Duha«, o katerih pravi katekizem, da jih nam birma podeli v posebni obilnosti. <sup>44</sup> Ti pomagajo kristjanu, da se more tudi ob največjih ovirah in težavah upodobiti po Kristusu kot njegova priča sredi sveta. Če pa kristjan sploh ne razvija potencialnosti, ki so skrite v darovih Svetega Duha, tedaj ne bo nikoli dosegel resnične krščanske zrelosti. Darovi Svetega Duha spopolnjujejo krščanske kreposti, božje in moralne, na prvem mestu že vero, ki je začetek, temelj in korenina vsega krščanskega življenja. <sup>45</sup> Pri krepostih sta na delu bolj naše prizadevanje in naša pobuda, čeprav ne brez podpore božje milosti. Ko pa opravljamo svoja dela pod vplivom darov

<sup>41</sup> A. Liégé, *Adultes dans le Christ*, Bruxelles (Pensée catholique), Paris (Office général du livre) 1958, 25.

<sup>42</sup> Prim. Th. Filthaut, *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen*, Freiburg 1968, 45—59; gl. poročilo o tem delu v: BV 28 (1968) 270—274.

<sup>43</sup> G. Thils, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Tielt/Belgique (Lanroo) 1958, 369.

<sup>44</sup> Katoliški katekizem, Ljubljana 1941, št. 382.

<sup>45</sup> Denzinger 801: »Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis«.

Svetega Duha, deluje v nas predvsem moč in rodovitna toplina Svetega Duha. Naša dejanja postanejo tedaj neprimerno več vredna, in to kljub najhujšim oviram, ki bi jih brez darov Svetega Duha nikakor ne mogli premagati. Tu se zgodi nekaj podobnega, kakor če namesto nerodnega začetnika zaigra na orgle virtuoz tako mojstrsko, zanosno in zmagoslavno, da zatrepeče v občutju moči in lepote vsa katedrala od vrha do tal.<sup>46</sup>

V naslonitvi na preroka Izaija (11, 2.3) naštevamo sedem darov Svetega Duha. Večinoma mislijo, da je treba število sedem vzeti v pomenu polnosti, celosti. Darovi nam torej pomagajo na vseh področjih krščanskega in apostolskega življenja. S tem pa ni rečeno, da ni prav nič pomembno premišljevali in razvijati prav tiste posamezne darove, ki so uvrščeni v število sedem. Saj je nekaj podobnega tudi pri »osmerih blagih«, ki naj bi jih premišljevali in gojili tudi posamezne, in podobno pri glavnih krepostih, katerim se pridružuje še cela vrsta drugih, povezanih z njimi, tako da sholastiki navajajo skupaj nekako 300 kreposti.<sup>47</sup> Skratka, darovi Svetega Duha nam pomagajo na vseh področjih, zlasti v hujših, kritičnih trenutkih, ko navadne naravne in nadnaravne moči in kreposti ne zadostujejo. Seveda pa je človek dolžan uporabiti že navadne možnosti in zastaviti vso svojo prizadevnost, obenem pa s ponižno in stanovitno molitvijo pripravljati svoje srce in vse svoje bitje, da bo postal kakor uglašena harfa, na kateri bo Sveti Duh mogel zaigrati kar najlepše, najočarljivejše melodije, sposobne pritegniti h Kristusu tudi mnoge ljudi, ki so že stopili ali so na tem, da bi stopili na pot v brezizhodnost nevere.

### 3. Svetniki kot sad delovanja milosti

»Najlepšo melodijo svoje vsemogočnosti in dobrote« je Sveti Duh »zaigral« v svetnikih (K. Adam). Toda ob njihovem vnetem sodelovanju in tako, da njihove naravne lastnosti in posebnosti niso bile uničene; saj tudi svetlo jutro s svojim sijajem ne napravi nasilja slapovom, ko jim da, da zažarijo v povsem novi lepoti. Kako milost Svetega Duha ozdravlja in dviga človeka na raven vse višje zrelosti, kakor pa jo je mogoče doseči z golimi naravnimi močmi, vidimo npr. pri Mateju Talbotu (1856—1925). Rojen je v revni družini v predmestju irske prestolice Dublin in je imel zelo pomanjkljivo vzgojo. Psiholog bi rekel: Iz tega človeka ne bo nikdar kaj dobrega, preveč slabega se je naselilo v njegovo podzavest že v nežni mladosti. In res, do 28. leta starosti je Talbot nemogoč. Ta mladi delavec se je tako vdajal pijači, da si je včasih kar sredi ulice sezul čevlje in jih prodal, izkupiček pa takoj zapil. Tudi versko je bil že od detinstva zanemarjen. Neko soboto pa je stopil v cerkev. Kakor da bi ga bilo nekaj potegnilo, je pokleknil pred Marijin oltar. Neka notranja luč ga je tedaj osvetlila s takšno močjo, da je v hipu zazrl pred seboj vso svojo skrajno bednost, obenem pa se zaobljubil: en mesec niti kapljice alkohola, pa naj stane, kar hoče. S skrajnimi napori je vzdržal in svojo obljubo podaljšal še za en mesec; končno jo je raztegnil na vse življenje. Še vedno je opravljal isto težaško delo. Dvigal je težke hlode in plohe na dublinskih stavbiščih. Sodelavci pa so hitro opazili, da se je s tem človekom moralo zgoditi nekaj pretresljivega. Isti človek, vendar povsem drugačen.

<sup>46</sup> Prim. G. Thils, n. d., 276—279.

<sup>47</sup> Prim. G. Thils, n. d., 151.

Nikakršnega preklinjanja in umazanega govorjenja več, nikakršnih izbruhov srda in sovraštva, pač pa pripravljenost pomagati vsakemu in puščati povsod prednost drugim. Navzlic neizobraženosti in zunanjim znamenjem trdega, težkega dela in kar največje skromnosti v vsem je zdaj iz tega človeka sijala novost, ki jo podeljuje Sveti Duh: »Ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost...« (Gal 5, 22). Sadovi Duha in tiho izžarevanje »osmerih blagrov« — resnična zrelost človeka in kristjana! Zrelost, ki se živo zaveda, da zrelosti nima iz sebe, marveč iz zastonskega božjega daru, iz milosti! In ki hkrati ve, da ni tu na zemlji nikdar niti od daleč dovolj zrela; zato pa »se steguje za tem, kar je pred njo, in tako hiti proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj v Kristusu Jezusu« (Flp 3, 13.14).

Vendar bi bilo povsem zmotno, če bi mislili, da je šlo vse to preoblikovanje v novega človeka gladko in zlahka. Milost ne daje človeku takšne lahkotne zrelosti, sicer bi ne bila Kristusova milost, ki je milost povečanja le na temelju križa. Talbotova osvoboditev od alkohola in drugih nečloveškosti je bila Ljubezen, križana ljubezen, ki je vsako jutro navsezgodaj pokleknila na stopnice cerkve sv. Frančiška Ksaverskega, preden so se vrata ob petih odprla. Tukaj se je začela Talbotova osvoboditev in takó je bila vsak dan znova osvojena, osvoboditev od demona alkoholizma, katerega suženj je bil Talbot in neštevilni drugi delavci. Tudi on ni zmagoval drugače kakor z molitvijo in postom. — Če danes vsi skupaj menimo, kako je »svetost lahkotna in »sladka«, je to zmota, ki nas ob resničnih izkustvih lahko privede na rob obupanosti nad krščanskimi in človeškimi vzori, nekatere pa lahko potisne v okove črnogledega, fanatičnega janzenizma, ki se ni nikdar zares poglobil v zakladnico Srca prebodenega Mesija. — Talbot je polovico svoje ubožne plače dajal za reveže ali pa za misijonarje. Molk tega samotarja sredi hrupa gradbišč je bila kontemplacija. Svoje trpljenje je daroval za osvoboditev svoje domovine, posebej za osvoboditev premnogih, ki jih je zasužnjil alkohol. Prav malo časa od njegove smrti, l. 1925, je prešlo, ko so ga že razglasili za »zavetnika irskih delavcev« in pokrenili proces, da bi bil razglašen za blaženega.<sup>48</sup>

Matt Talbot ni premleval svoje preteklosti, tudi ne napak svojih staršev in zgrešene vzgoje. Vsega in brezpogojno se je dal oblikovati božjemu Umetniku. Milost je izkresala iz Talbotovega, od alkohola zastrupljenega bitja plamene, ki so se pognali v nedogledne višine in prostranosti neizmerne božje svobode. Iz nekdanj razklanega in razbitega Talbotovega življenja je ustvarila dinamično enoto, nepremagljivo moč in toploto krščanske zrelosti. Okolica je tudi pri njem kmalu občutila: »Svetniki so kakor okna, skozi katera sije božja luč« in soljudem bistveno pomaga k bolj zares človeškemu življenju in jih vodi na pot krščanske zrelosti.<sup>49</sup>

Ob tem si ne morem kaj, da ne bi spomnil na neka, kar se mi zdi nemalo škodljivo za krščansko — in zato koncilsko — prenavo Slovencev danes. Že dolgo časa tudi nekateri katoličani — ne dvomim o njihovi dobri volji — brez zares trdnih dokazov in s sumljivim posploševanjem trdijo: Sprejem krščan-

<sup>48</sup> Prim. Mercati Pelzer, *Dizionario ecclesiastico* III, Torino 1958, 1035; G. M. Tracy, *Matt Talbot ou la souffrance de l'Irlande*, Paris (S. O. S.) 1976 — poročilo o tem v: *L'Homme nouveau* 5. 12. 1976, 17.

<sup>49</sup> Tako je rečeno v obširnem članku velikega ameriškega lista »Time« 1975, nav. I. C. I. n. 49 15. 1. 1976, 29.



stva je bil za slovanske rodove, tudi za Slovence v 8. stoletju, povezan z nasiljem ali vsaj z vsiljevanjem, tako da so se naši predniki in mi z njimi prvikrat srečali s krščanstvom ne kot z religijo osvobajanja, ampak kot z religijo zaslužnjevanja.

Vprašati se moramo: Ali ne kaže takšno gledanje ožine? Ali nam ne pove realistično gledanje na človeško naravo, gledanje, ki spada k zrelemu človeškemu in krščanskemu presojanju, da se človeška narava sploh rada upira božji luči? (Več ali manj tudi v oznanjevalcu, ki se mora vedno znova očiščevati). Ali se niso tudi Judje z apostoli vred Kristusovemu oznanilu pravzaprav žilavo upirali in hoteli od Jezusa doseči nekaj čisto drugega, kakor jim je on »vsiljeval«? Ali ni sv. Pavel sam nekdaj »puhal grožnjo in umor zoper Gospodove učence« (Apd 9, 1) in z vso močjo »udarjal proti ostnu« (Apd 26, 14)? Gospod pa ga je pred Damaskom tako rekoč »nasilno« — z blaženim »nasiljem« ljubezni, ki odpira vstop v neizmerno svobodnost troedinega Boga samega — popolnoma preusmeril in preustvaril v novega človeka. Od tistega trenutka je bil sv. Pavel do zadnje nitke svojega bitja prepričan o tem, kar je zapisal: »Kar je bilo zame dobiček, to imam zaradi Kristusa za izgubo. Dà, vse imam za izgubo zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda, zaradi katerega sem vse zavrgel in imam za smeti, da pridobim Kristusa... Pozabljam, kar je za menoj, in se stegujem za tem, kar je pred menoj, in tako hitim proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj« (Flp 3, 7—14). — Zoper pogrevanje nedokazanega »zgrešenega začetka krščanstva« v slovenskem narodu, pogrevanje, ki marsikomu jemlje čas in moči za resnične naloge, med drugim za odpravo naših lastnih napak, ki bi jih morali — z božjo pomočjo — mi sami zares nujno in temeljito odpraviti, govori že čisto preprosta psihologija. Veliki psiholog Frankl je posebej opazoval, kako so izmed njegovih sotrpinov v nacističnih koncentracijskih taboriščih vzdržali sredi najhujših preskušanj tisti, ki so imeli pred seboj velik ideal in so se mu dali z vso dušo, pa naj je bila njihova detinska in mladostna doba še tako neugodna. Tisti pa, ki niso imeli pred seboj takšnega ideala in svetle prihodnosti, sijoče iz tega ideala, preskušnje niso mogli prestati, čeprav je bila njihova otroška in mladostna doba mnogo boljša kakor pri prvih.<sup>50</sup> Ali naj torej še nalašč, in to celo na podlagi površnih, nediferenciranih in nepreverjenih trditev, svoje brate in sestre, verne ali neverne, brez vsake potrebe in celo v veliko škodo pritiskamo k tlom in prebujamo bolesterne komplekse? Kateri vzgojitelj, če le ve, kaj je prava vzgoja, bo gojenca navajal, naj razpihava v sebi nevoljo nad svojimi starši, ki so mu bili zaradi napačnega ravnanja v tem ali onem vzrok za škodljive psihološke »voze« ali za napačno usmeritev? Ali mu ne bo raje pomagal, da vrže iz sebe in svoje podzavesti vso navlako s tem, da se dvigne v višine »nadzavesti«, k idealom, ki so tako močni, da izgubi vso moč tisto, kar je nekoč zastrupljalo življenje? Za posameznika in za celotna občestva in tudi za ves narod velja, da se je treba mnogo bolj ozirati naprej kakor nazaj in zreti nanj, ki je »premagancu« Savlu — Pavlu dejal: »Dovolj ti je moja milost, zakaj moč se v slabosti spopolnjuje« (2 Kor 12, 9). »Tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rimlj 8,

<sup>50</sup> V. Frankl, *La psychotérapie et son image de l'homme*, Paris (Ed. Resma) 1968 (v nemščini 1959); glej o tem »Viktor Frankl: un psychologue de l'homme debout«, v: I. C. I. n. 502, 15. 5. 1976, 55 sl.



28), celo napake v preteklosti, celo nekdanji grehi, lastni in tuji. Samo takšno mišljenje odpira pota k resnični človeški in krščanski zrelosti. Črnogledje pa jih zapira.

**Povzetek: ANTON STRLĚ, VLOGA MILOSTI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI**

Članek (ki je bil uporabljen kot predavanje za katehete in katehistinje v febr. 1977) pokaže:

I. Kako sodi »milost« v središče celotne vsebine krščanskega razodetja in kako je treba »neustvarjeni« milosti dajati prednost pred »ustvarjeno«.

II. V kakšnem odnosu je človeška »narava« (odprta v brezmejnost) do milosti (predvsem v luči izsledkov H. de Lubaca).

III. Kakšen pomen ima »zdravilna« in »dvigajoča« milost (pravzaprav Sveti Duh s svojim delovanjem, posebej še s svojimi »sedmerimi darovi«) za človeško in krščansko zrelost, ki se uresničuje zlasti pri svetnikih.

**Zusammenfassung: ANTON STRLĚ, DIE ROLLE DER GNADE BEI DER CHRISTLICHEN REIFE**

Die Abhandlung (gedient als Vortrag für die Katecheten und Katechistinnen, im Febr. 1977) will zeigen: I. wie die »Gnade« zu der Mitte des ganzen Inhalts der christlichen Offenbarung gehört und wie man der »ungeschaffenen« Gnade den Vorrang vor der »geschaffenen« geben muss; II. in welchem Verhältnis die menschliche »Natur« (in ihrer Offenheit für das Unbegrenzte) zu der Gnade (beseonders im Lichte der Ergebnisse der Forschungen von H. de Lubac); III. welche Bedeutung die »heilende« und »erhebende« Gnade (eigentlich der Heilige Geist mit seinem Wirken, besonders mit seinen »Sieben Gaben«) für eine menschliche und christliche Reife hat, die besonders bei den Heiligen realisiert wird.

**Résumé: ANTON STRLE, LE RÔLE DE LA GRÂCE DANS LA MATURITÉ CHRÉTIENNE**

L'article tâche de montrer I. que la grâce appartient au coeur même du contenu de la révélation chrétienne et qu'il faut donner la prééminence à la grâce créée sur la grâce créée.

II. Quel est le rapport de la nature humaine, ouverte sur l'infini, à la grâce (l'auteur s'inspire ici surtout des conclusions du P. H. de Lubac).

III. Quel rôle jouent la grâce médicinale et la grâce élevant (à proprement parler l'Esprit Saint avec ses dons) dans la maturité humaine et chrétienne, telle qu'elle se réalise surtout chez les saints.

## CELOSTNA RAZSEŽNOST, DINAMIČNOST IN USTVARJALNOST VERSKE ZRELOSTI

### Uvod

H. Fries pravi: »Posebnost krščanske vernosti ni v tem, da kristjan veruje z Jezusom in tako kakor Jezus, da torej prevzame Jezusov način bivanja. Posebnost te vere je prav v tem, da veruje v Jezusa, Kristusa in po tej veri utemelji svoje bivanje v Jezusu, da živi v občestvu z njim in tako sprejme njegovo misel ter njegovo prepričanje.«<sup>1</sup> Krščanska vera je življenje v dialogu s Kristusom, ki govori človeku različno in mu tudi človek nenehno odgovarja, je življenje v stiku s Kristusom in iz tega stika, je življenje v obnebju Kristusove skrivnosti. Kristus in njegova misel sta za kristjana odločilna, a ne samo Kristus, kakor ga poznamo iz sv. pisma in živi v Cerkvi, temveč tudi Kristus, kakor se nenehno z njim srečujemo, kakor nam govori po stvareh, dogodkih in ljudeh, kakor nam govori po vesti in navdihih Duha, kakor nam govori kot posameznikom in v občestvu z drugimi. Krščanska vera je poseben življenjski slog, ki zajame celotnega človeka.

Če pa zajame celotnega človeka, se to pravi, da ga zajame v vseh razsežnostih njegovega bivanja. Zajame ga kot duhovno-telesno bitje, kot zgodovinsko bitje, kot bitje, ki ima posebno kulturo in civilizacijo, ki živi v čisto določenih razmerah, ki je zakoreninjeno v svojem prostoru in času, a ju kljub temu stalno presega, ki je zvesto sebi, a je hkrati odprto v svet, družbo in brezmejnost, ki je oseba s svojimi posebnostmi, svojo miselnostjo in svojimi vprašanji. Kot takšen se človek srečuje z Bogom, kot takšnega ga Bog ogovarja in pričakuje od njega odgovor. Človek, ki je resnično veren, je lahko veren samo po svoje, kajti tudi tisto, kar je objektivno v njegovi veri, lahko samo po svoje internalizira in integrira v svoj svet. »Od nekdanj so vero opredeljevali kot kvas, kvasilo, ki vse prekvasi in predela. Zato je res, da je vera identična z življenjem. Vera in življenje sta eno. Prva pomeni oblikovanje drugega.«<sup>2</sup>

Iz povedanega tudi sledi, da vera ne more biti nekaj statičnega, temveč je nekaj dinamičnega, kakor velja isto za življenje. Bog se v svojem ogovoru prilagaja tej življenjski zakonitosti in človek mu odgovarja v okviru iste zakonitosti, ki je odsev rasti in razvoja tako posameznega človeka kot človeštva nasploh. Vera v učlovečenega Boga nam to resnico na poseben način potrjuje: božji govor se vedno v določenem času in določenih razmerah, ustrezno določenemu človeku inkarnira, kakor se je Beseda učlovečila.

Vera je v dvojnem pogledu človeku podarjena — subjektivno in objektivno, kar se tiče dejanja, drže in kar zadeva vsebino, kot »fides qua« in »fides quae«, saj smo rekli, da verujemo v Kristusa in nam je po veri dana Kristusova misel. »V Jezusa Kristusa verovati se pravi osebno se k njemu usme-

<sup>1</sup> H. Fries, *Glaube und Kirche als Angebot*, Graz-Wien-Köln (Styria) 1976, 28.  
<sup>2</sup> J. Nieuwenhuis, *Gläubige Erziehung*, Düsseldorf (Patmos) 1974, 20.

riti in življenje brez pridržka na njem osnovati.«<sup>3</sup> Kljub temu pa moramo poudariti ustvarjalnost verske zrelosti, kakor je za človeka sploh značilna ustvarjalnost, nenehno preseganje sebe in uresničevanje sebe v smeri brezmejnega. K ustvarjalnosti nagiba človeka njegova duhovnost. Vera pa to ustvarjalnost še spodbuja, saj velja tudi v tem pogledu, da »gratia supponit naturam«, in razen tega pomeni verovati v Kristusa odgovoriti na njegov poziv k ustvarjalnosti, k prizadevanju za novega človeka in novo nebo in novo zemljo. Ustvarjalnost je za krščansko vero bistvena prvina.

### 1. Celostna razsežnost zrele vere

J. Nieuwenhuis takole govori o celostni razsežnosti vere: »Ni nobenega posebnega 'verskega' območja v okviru celotnega človeškega izkustva. Versko dojetje vključuje tolmačenje ali razlago vsakega izkustva, kakršno koli že je. Vera je okvir, v katerem je mogoče vse razložiti, izvršiti in izkustveno dojeti. Ni nobenega izkustvenega področja, ki bi nas nenadoma naredilo verne, prav tako ga ni, kakor ni področja, o katerem bi vera ne imela ničesar povedati. Trditev npr., da vera nima ničesar opraviti s politikom, je prav tako nepravilna kakor izjava, da politika nima ničesar opraviti s človekom. Človek, ki veruje, ne sme ničesar obdati z mejniki, najmanj pa druge ljudi.«<sup>4</sup> Ničesar torej ni za vernega človeka, kar bi bilo izključeno iz duhovnega obnebjja, ki ga predstavlja vera, vse je razsvetljeno s to božjo lučjo, za kristjana končno s Kristusovo lučjo. »Vera razsvetljuje s svojo lučjo vse resničnosti, vse življenjsko pomembne zadeve.«<sup>5</sup> Prvine tega posebnega obnebjja so za kristjana tale: notranji božji navdih ali milost, Kristus in njegov nauk ali Kristusovo versko izkustvo in izkustvo apostolov, izkustvo Cerkve, nova doživetja v Kristusovi luči in srečanja z ljudmi ter dogodki kot znamenje časa. Vse te sestavine izpolnjujejo človekovo versko obnebjje tako, da je intenzivno in ekstenzivno vedno bogatejše, vedno učinkovitejše, da vedno popolneje zajame celotnega človeka.

1. Zrela vera zajame duha in telo. Človek je duhovno-telesna celota, tako da moramo končno vse pripisovati tej celoti, čeprav se kdaj javlja predvsem njegova duhovnost in zopet drugič njegova telesnost. »Človeško telo je medij duha, dejavni in izrazni medij. Je dejavni medij, kolikor človeški duh deluje v telesu in po telesu, kolikor se takó udeji in uresniči. To se ne pravi samo, da si duhovna duša 'ustvari' samobitno konstitutivno telo kot svoj materialni medij, da ga oblikuje in oživlja, temveč tudi, da je v svojem lastnem delovanju navezana na telo in se more samo v njem duhovno uresničiti. Tudi če gre za duhovne deje, kot so mišljenje, presojanje, hotenje, ki jih po njihovi naravi notranje ne določuje materialno dogajanje, temveč ti to bistveno presegajo, so vendar isti deji vedno in nujno odvisni od materialne osnove. Samo če so možganske celice zdrave, lahko mislimo in izvršujemo druge duhovne vaje. Takó je telo sredstvo in orodje za samouveljavljanje duha. Samo v tem mediju sebe najde in se lahko uresniči.«<sup>6</sup>

<sup>3</sup> ORF-Studienprogramm, Wem glauben?, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1976, 27.

<sup>4</sup> J. Nieuwenhuis, n. d. 20.

<sup>5</sup> B. Häring, Gebet — Gewinn der Mitte, Graz-Wien-Köln (Styria) 1975, 164.

<sup>6</sup> E. Coreth, Was ist der Mensch?, Innsbruck-Wien-München (Tyrolia) 1973, 159/160.

Danes je tudi eksegeza že priznala, da »duh« (duša) v sv. pismu nima istega pomena kakor v grški filozofiji. Podobno ima seveda »meso« (telo) v sv. pismu drugačen pomen, kot so ga zagovarjali Grki. Človek je v sv. pismu enotno duhovno-telesno bitje. José-Maria Gonzales — Ruiz pravi npr.: »Noben svetopisemski pisatelj — tako SZ kakor NZ — ne pozna 'duše' v tem pomenu, kakor ga najdemo v grškem miselnem svetu. Svetopisemski človek je povsem iz enega kosa.«<sup>7</sup>

Sicer pa je teologija nakazovala isto prepričanje z naukom o duši kot »forma corporis«.

Tako je potem načelno pravilno in nujno, če rečemo, da zrela vera zajema duha in telo, ker je pač človek enotno duhovno-telesno bitje.

Kaj pa iz tega sledi?

Najprej, ustrezen odnos človeka do te duhovno-telesne celote. Zato je zrelemu krščanstvu tuje vsako omalovaževanje telesa in njegovih zahtev. Sv. Pavel govori o telesu kot »Kristusovem udu« (prim. 1 Kor 6, 15) in »templju Sv. Duha« (prim. 1 Kor 6, 19) ter opominja vernike: »Povečujate torej Boga v svojem telesu!« (1 Kor 6, 20). Poleg tega omenja isti apostol »hranjenje in negovanje« telesa ter primerja ljubezen moža do žene z njegovo ljubeznijo do telesa (prim. Ef 5, 28.29).

Cerkev si je sicer vedno prizadevala za čisti nauk v tem pogledu, a hkrati je imela nenehno opraviti z nasprotnimi zmotami in je deloma tudi sama podlegala njihovim vplivom, ki so se kazali v gibanjih »contemptus mundi« in v pogledih na zakonsko življenje in spolnost. Tudi so bili njeni nazori pod močnim vplivom grškega dualizma, posebej platonizma.

Vendar ne gre samo za zavrnitev omalovaževanja telesa, temveč gre za zdrav, uravnovešen odnos do njega, gre za potrebno skrb za telo, gre za to, da človek resnično celostno jemlje sebe in svoje življenje, da se celostno daruje Bogu in posvečuje, ko skrbi za svojo rast, za svoj razvoj, za upodobitev Kristusa v svojem življenju in delu. Da, gre končno za to, da poduhovi telo in utelesi duha v polni meri, da vključi oboje tudi v molitev, da se v celoti posveti.

Če je takšno krščansko gledanje, potem je tudi razumljivo, da krščanstvo veruje v »vstajenje mesa«, v poveličanje celotnega človeka, kar je bilo za grško modroslovno misel in grške mitološke poglede nekaj nemogočega. V tej perspektivi se še bolj pokaže resničnost trditve, da mora zrela vera zajeti duha in telo. Najbrž pa bomo prav v tem pogledu tudi morali priznati, da so naši pogledi še vse preveč grško dualistični in zaradi tega tako izrazito poudarjamo »ločitev« duše od telesa, govorimo o »rešitvi duše« in pri tem ne mislimo svetopisemsko, temveč »grško«.

Naše gledanje na nekatere zemeljske resničnosti, ki so še posebej povezane z odnosom do telesa in skrbjo zanj, se bo moralo še v marsičem spremeniti, preden bomo premagali svoje dualistične nazore in se odločno oprijeli evangeljskega nauka. V marsičem smo tudi glede pogledov na človeško telo zagrešili hude odtujitve, posebno v praktičnem življenju. Iz tega pa nikakor ne sledi, da bi morali iti v drugo, nasprotno skrajnost, kajti to bi

pomenilo prav tako odtujitev, ker ne bi upoštevali celotnega človeka kot enotnega bitja.

2. Zrela vera se mora kazati v medsebojnih človeških odnosih. Človek je bistveno družbeno bitje, čeprav s tem nočemo reči, da ni individualno bitje. Ravnesje med individualnostjo in družbenostjo pomeni zrelost. Znamenje zrele vernosti je torej, če ta zajame hkrati njegovo individualno in družbeno bitje. Človek stoji pred Bogom v obeh ozirih in si v resnici ne more pridržati zase nobene platí ali razsežnosti svoje biti, niti individualne niti družbene.

Za krščansko vernost to še posebno velja. Posamezen človek in človeška skupnost predstavljata svetišče, v katerem prebiva Bog, v njem pa prebiva Kristus. Kristus sam obljublja tistim, ki spolnjujejo njegovo besedo, ki ga ljubijo, da bosta z Očetom v njih prebivala (prim. Jan 14, 23) in prav takó obljublja, da bo sredi med tistimi, ki bodo zbrani v njegovem imenu (prim. Mt 18, 20). Poleg tega naravnost pove, da vse njemu storimo, kar storimo bližnjemu, in takó isti ljubezen do človeka z ljubeznijo do sebe. Takšno gledanje je seveda nujna posledica krščanske resnice o učlovečenju Boga. »Odkar je Bog postal človek, je človeštvo, je vsak človek in vsa zgodovina božje svetišče. 'Profanega' kot tistega, kar je zunaj svetišča, ni več.«<sup>8</sup>

Čeprav pa je ta resnica takó jasno poudarjena, moramo kljub temu priznati, da se je najbrž s te strani v zgodovini krščanstva odtujitev pokazala vedno znova v posebno izraziti obliki. Vera je pomenila predvsem spoznanje verskih resnic, in sicer spoznanje posameznega človeka, se pravi, da je šlo za intelektualistično in individualistično pojmovanje vere, medtem ko je personalistično, celostno, torej tudi občestveno pojmovanje stopilo povsem v ozadje. Prav takó je dobila poudarek skrb posameznega človeka za »rešitev lastne duše«, ki naj bi jo skušali uresničiti celo na račun ljubezni do bližnjega, kakor da bi bilo mogoče ljubiti Boga, ne da bi ljubili bližnjega, ljubiti Boga kljub pomanjkanju ljubezni do bližnjega. Rekli bi lahko celo, da je bil tako nehote Kristusov nauk obrnjen na glavo. Posledice takšnih nazorov so se pokazale tudi v pomanjkanju vsakega čuta za takšno ureditev socialnih razmer, ki bi upoštevale ne samo dobro posameznikov, temveč tudi skupnosti, ne samo dobro nekaterih skupin, temveč vseh članov družbe, ne samo dobro nekaterih narodov, temveč človeštva nasploh.

Danes uvajajo pristnega krščanskega občestvenega duha v Cerkev, v njeno življenje in delo male skupine, ki živijo evangelij tako, da črpajo moč iz srečanja s Kristusom v skupnosti, občestvu in se potem angažirajo za človeštvo, ne da bi ločevale vertikalo od horizontale, imanenco od transcendece. Sicer pa izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »Med znamenji našega časa je vredno posebej omeniti tisto naraščajočo in nepremagljivo težnjo za povezanostjo vseh narodov; naloga laiškega apostolata je, da to težnjo skrbno goji in ga spremeni v iskreno in resnično bratstvo« (LA 14, 3). Na drugem mestu pove še jasneje: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka do Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da sv. pismo pravi: 'Kdor ne ljubi, Boga ne pozna' (1 Jan 4, 8)« (N 5, 1).

Sploh bi morali kristjani v skladu s sv. pismom NZ reči: »Nihil cognitum nisi prius volitum«, torej obrniti znano načelo: »Nihil volitum nisi praecognitum«. Francoski mislec R. Garaudy pa postavlja nasproti Descartesovemu: »Cogito, ergo sum«, načelo, ki bi moralo še posebej veljati za kristjana: »Ljubim, torej sem«.<sup>9</sup>

Sicer pa je takó mogoče biti kristjan samo v skupnosti — v Cerkvi, ki naj bi vernega človeka vzgajala za poslanstvo v skupnosti — v človeštvu, v svetu in bila luč sveta kot skupnost v bratski ljubezni povezanih vernikov, zakrament sveta. Resnica o »občestvu svetih« vse to samo še podčrta in daje vsemu še globljo vsebino. Krščanstvo je socialna karizma v vsakem oziru.

3. Zrela vernost prešinja končno prav tako človekovo »bivanje v svetu«, njegov odnos do zemeljskih resničnosti.

V odnosu do sveta oblikuje miselnost in delovanje kristjana najprej resnica, da je svet učinek božje stvariteljske dejavnosti. Druga resnica, ki je v tem pogledu odločilna, pa je učlovečenje božjega Sina; zaradi tega je vse stvarstvo naravnano v poveličanje s Kristusom. To optimistično gledanje na svet dopolnjuje zavest grešnosti, greha in njegovih posledic v svetu. Svet je takó obdan s senco križa, je vedno nepopoln in na potu, samo na potu k popolnosti. Apostol Pavel govori o upanju, ki nam prihaja iz resnice, da je Kristus od mrtvih vstal. Vendar isti apostol prav tako poudarja, da je Kristus trpel in umrl; govori o pomnožitvi milosti in pomnožitvi greha (prim. Rimlj 5, 1 sl.).

Drugi vatikanski cerkveni zbor uči avtonomijo zemeljskih resničnosti, avtonomijo sveta. Priznava pa le relativno avtonomijo, ko pravi: »Če pod avtonomijo zemeljskih resničnosti razumemo dejstvo, da imajo stvari in družbe same samostojne zakone in samostojne vrednote, ki jih mora človek postopoma odkriti, uporabiti in urediti, potem gre za upravičeno zahtevo, ki ni le zahteva ljudi našega časa, ampak tudi v skladu z voljo Stvarnika ... Če pa besede 'avtonomija časnih stvarnosti' razume kdo takó, kakor da stvari niso odvisne od Boga in kakor da jih človek sme uporabljati ne glede na njihov odnos do Stvarnika, tedaj čuti vsakdo, ki priznava Boga, kako napačno je takšno naziranje« (CS 36, 2.3). Zato tudi velja: »Toda v nič manjši zmoti niso tisti, ki nasprotno mislijo, da se smejo tako vtopiti v zemeljske posle, kakor da bi ti posli ne imeli prav nič opraviti z verskim življenjem, katero po njihovem naziranju obstoji izključno v bogočastnih dejanjih in v spolnjevanju nekaterih нравnih dolžnosti« (CS 43, 1). »Koncil jasno poudarja naloge, da je treba svet oblikovati glede na različne razsežnosti v krščanskem duhu, in sicer, kar zadeva znanstveno, kulturno, politično, gospodarsko in socialno področje.«<sup>10</sup> Zrel vernik bo kljub priznanju in spoštovanju avtonomije zemeljskih resničnosti v svetu delal vse v obnebu svojega verskega izkustva in prepričanja. Njegovo bivanje je tesno povezano s svetom, zrela vera pa zajema celotnega človeka, glede na vse njegove razsežnosti.

Gotovo pa ga vera ne sme ovirati pri službi svetu, pri angažmaju za svet. »Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39, 2).

<sup>9</sup> Prim. R. Garaudy, Parole d'homme, Paris (Laffont) 1975, 43.

<sup>10</sup> W. Grafl, Zwischen Rückzug und Aufbruch, Graz-Wien-Köln (Styria) 1976, 21.



Teolog J. Metz pravi zato o politični teologiji: »Sam razumem 'politično teologijo' najprej kot korektiv proti skrajnemu poskusu, kako narediti iz teologije zasebno zadevo. Razumem pa jo hkrati pozitivno kot poskus, kako opredeliti eshatološko oznanilo v razmerah naše sodobne družbe.«<sup>11</sup>

Svet pokristjaniti se vsekakor pravi najprej iz njega napraviti resnično svet, dati svetu resnično samostojnost, ker je to vključeno v dejstvo, da je Bog iz ljubezni ustvaril svet. Zato lahko rečemo s teologom Metzom: »Posvetnost sveta, kakor je nastala v novodobnem razvoju v smeri posvetnosti in se danes v nas v globalno zaostreni obliki ozira, ni v bistvu nastala, čeprav to ne velja za posamezne zgodovinsko konkretne oblike, proti krščanstvu, temveč zaradi njega. To je prvotno krščansko dogajanje in dokazuje tako v zgodovini delujočo moč 'Kristusove ure' v naši svetovni situaciji.«<sup>12</sup> Nekaj drugega je seveda, če ne gre več za upravičeno sekularizacijo, temveč za sekularizem, absolutno avtonomijo zemeljskih resničnosti.

Morda je držo kristjana v sekulariziranem svetu najbolje izrazil D. Bonhoeffer: »Pred Bogom in z Bogom živimo brez Boga. Bog se pusti izriniti iz sveta na križ, Bog je brez moči in slaboten v svetu, in samo takó je pri nas ter nam pomaga... Sv. pismo usmerja človeka k božji nemoči in njegovemu trpljenju; samo trpeči Bog more pomagati.«<sup>13</sup>

Vera človeku odkriva samo globlje razsežnosti v svetu, ki jih osvetljuje luč verskega izkustva, verskega spoznanja, tako da veren človek samo več vidi, spozna in doživi, kakor mu morejo odkriti njegove naravne sposobnosti. Veren človek črpa iz vere spodbude za svoje delo v svetu in vera mu končno tudi odkriva širše perspektive, kakor mu jih more pokazati naravna pamet. Da, vera mu nakazuje norme njegovega delovanja, ki samo spopolnjujejo glas njegove vesti. Tako hodi veren človek po svetu in se zanj angažira s posebno lučjo, ki mu sveti in ga vodi poleg običajne luči njegovega razuma, duha. V tem pogledu se posebej uveljavlja svetloba, ki jo daje tej luči pričakovanje absolutne prihodnosti, in sicer zaradi Kristusovega vstajenja in povečanja. J. Metz zato pravi: »Odnos med vero in svetom je mogoče teološko opredeliti s pojmom 'stvariteljsko kritične eshatologije'; takšna teologija sveta mora biti hkrati 'politična teologija'.«<sup>14</sup>

Drugi vatikanski cerkveni zbor izraža odnos vernega človeka do sveta v pozitivni in verski luči posebno takrat, ko govori o poklicanosti vseh ljudi k svetosti. »Vsi verniki se bodo torej v svojih življenjskih razmerah, dolžnostih in okoliščinah in po vseh teh rečeh vsak dan bolj posvečevali, če vse sprejmejo po veri iz roke nebeškega Očeta in če sodelujejo z božjo voljo. Prav v tej časni službi bodo vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (CS 41, 7).

Naj navedem za sklep tega poglavja besede P. Teilharda de Chardina, ki nam ima gotovo veliko povedati, kadar razmišljamo o odnosu vernega človeka do sveta ali o vernosti, ki se kaže v tem odnosu. Takole pravi: »Po vsem tem, kar je bilo rečeno o božjih razsežnostih in božjih zahtevah mističnega oziroma vesoljnega Kristusa, nam precej stopi pred oči, kako od-

<sup>11</sup> J. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz (Grünewald) 1968, 99.

<sup>12</sup> J. Metz, n. d. 16/17.

<sup>13</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München (Kaiser) 1970, 394.

<sup>14</sup> J. Metz, n. d. 84.

večna so taka razmišljanja in kako na mestu je ta, krščanstvu tako ljuba predpostavka, ki pravi, da so ljudje lahko posvečeni že po dolžnostih svojega stanu. Brez dvoma so v našem delovnem dnevu minute, kot na primer trenutki molitve ali prejemanja zakramentov, ki so še posebej dragocene... Toda čemu bojazen, da nas utegnejo zelo banalni, zahtevni ali mikavni opravitki iztrgati iz Njegovega naročja? — Znova in znova si ponavljam: s stališča Stvarjenja, ali še bolje Učlovečenja, ni nič brezbožno tu doli, seveda za tiste, ki znajo gledati... O da bi sinil dan, ko bi se Ljudje prebudili v občutku tesnih vezi, ki vključujejo sleherni vzgib Sveta v eno samo delo Učlovečenja, in bi posihmal opravljali vsako delo v luči spoznanja, da se njihov napor, najsi bo še tako preprost, sprejema in rabi v nekem božjem središču Vesolja!<sup>15</sup>

Človek ne more služiti Bogu, ne da bi služil svetu. Versko obnebjje kristjana objema tudi njegov odnos do sveta v vseh razsežnostih in to je znamenje njegove zrele vernosti. Ponovno pa moramo reči, da vera ne daje nobenih izdelanih receptov za urejanje sveta in zemeljskih resničnosti, da nasprotno nagiba človeka k spoštovanju avtonomije teh resničnosti, da daje globlji smisel človekovemu angažmaju v svetu, da mu odpira nove perspektive in ga varuje pred nevarnostmi, ki mu grozijo iz preozkega pojmovanja človeške dejavnosti v svetu.

## 2. Dinamičnost verske zrelosti

Človek je zgodovinsko bitje, določa ga zgodovinskost v najširšem pomenu, določa ga časovna dinamika, določata ga rast in razvoj, vse, kar izraža bivanje med rojstvom in smrtjo, je določilo človeškega življenja. Zato je dinamična tudi njegova vernost, zato se kaže njegova verska zrelost tudi v tej dinamičnosti.

Poleg tega moramo upoštevati še širšo dinamičnost, dinamičnost sveta in prav tako dinamičnost Cerkve. Ker je človek povezan s svetom in je po veri ud Cerkve, verske skupnosti, je njegova vernost tudi v tem oziru dinamična, se njegova verska zrelost kaže tudi s te strani v dinamični luči.

1. Že apostol Pavel govori: »Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sodil kakor otrok; ko sem pa postal mož, sem opustil, kar je bilo otroškega« (1 Kor 13, 11). Sicer pa je tudi Kristus rekel apostolu: »Še mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12—13).

Kaj nam povedo te besede sv. pisma?

To, da vera raste vzporedno z razvojem človeka, da upošteva ta razvoj in na njem zida stavbo vere. Povedati nam hočejo še več, da je ta rast odvisna tudi od delovanja milosti, božjega Duha v človeku. To je takó imenovana razvojna dinamika vere, ki je ne smemo omalovaževati, temveč jo moramo resno jemati in pustiti, da je človek veren ustrezno svojemu splošnemu razvoju, svoji rasti in svojemu napredku. J. Nieuwenhuis pravi o verski vzgoji npr., da je treba dati otroku možnost, »da postane on sam, se pravi, da postane drugačen, kot sem jaz«; da »se mora verska vzgoja začeti iz

ključno pri otroku in njegovem doživljanju.<sup>16</sup> Verska vzgoja je namreč prizadevanje za to, da se zbudi in razvija versko izkustvo, kakršnega je pač človek sposoben.<sup>17</sup> »Gratia supponit naturam.«

Od te razvojne dinamike v verski rasti je odvisna verska zrelost nasploh. Kar je bilo v tem pogledu zamujeno ali kakor koli onemogočeno, je težko nadomestiti, zato se ta pomanjkljivost navadno vedno pokaže in ne pusti, da bi se človek razvil v zrelo religiozno, krščansko osebnost. Kar je imelo svoj čas in ustrezne pogoje za rast, to lahko nekoč dozori v polnem pomenu. Marsikateri pojav »krščanske nevroze« moramo gotovo pripisovati pomanjkljivostim v razvojni dinamiki verske rasti med človekovim zorenjem, pomanjkljivostim tudi ustrezne verske vzgoje.<sup>18</sup>

2. Kristus je svojim učencem tudi govoril: »Kadar vas pa izročé, ne skrbite, kako ali kaj bi govorili; zakaj dano vam bo tisto uro, kaj govorite. Ne boste namreč govorili vi, ampak Duh vašega Očeta je, ki bo v vas govoril« (Mt 10, 19.20). S temi besedami je nakazana drugačna dinamika verske zrelosti, kot smo doslej o njej govorili. Gre za dinamiko, ki je v resnici odgovor na dinamiko človeškega življenja, kakor jo narekujejo najraznovrstnejša doživetja in dogodki, ki se človek z njimi srečuje. To je življenjska dinamičnost verske zrelosti nasploh. Človek je nenehno postavljen pred odločitve in božji Duh mu nenehno govori, navdihuje ga in kliče, kakor je zanj primerno in potrebno.

Takó moremo govoriti o dinamičnosti verskega izkustva in spoznanja. Bog človeka znova in znova preseneča in človek mora ob teh presenečenjih popravljati svojo podobo o Bogu in predstave o vsem, kar je z njim v zvezi. Bog je pač vedno večji od vsega, kar more človek izkusiti ali spoznati, Bog je vedno pred njim. Kdor bi zavračal zahteve takšne dinamičnosti, bi nujno postal žrtev verskega infantilizma in fanatizma. Vsekakor bi ne mogel postati zrel in odgovoren vernik. Večkrat pa prav tak človek hitro zavrže vero, brž ko doživi nekaj, česar kratko in malo ne more uskladiti s svojimi verskimi predstavami.

Dalje moremo govoriti o dinamični morali, kakor jo uči evangelij in se v njej kaže dinamičnost verske zrelosti. Kristus namreč zavrača kazni-stično moralo farizejev, ki so se imeli za pravične, ker so do podrobnosti spolnjevali neštete predpise postave, in postavlja nasproti njej moralo, kakršno narekuje obnebjé brezpogojne ljubezni do Boga in do bližnjega, kakršno narekuje odprtost božjemu Duhu in njegovim navdihom, poslušnost najraznovrstnejšim božjim klicem. Božji Duh vodi človeka ustrezno njegovi naravi in situaciji, ki v njej živi, kliče ga vedno »po imenu«, »kakor hoče«.

Prav takó se kaže zrela vera v dinamični duhovnosti. Zopet ne moremo postaviti do podrobnosti izdelanih večnih in nespremenljivih norm, ki bi predstavljale krščansko duhovnost v vsakem pogledu kot enoten, nedotakljiv, natančno izdelan sistem. Kristus, ki je središče te duhovnosti, je z besedo in dejanji razodeval svobodo in sproščenost v okviru popolne predanosti Očetu, pripravljenosti, da »izpolni voljo tistega, ki ga je poslal«. Zato je bil hkrati tako nenavaden in zopet tako preprost, vsakdanji, nasprotnik stro-

<sup>16</sup> J. Nieuwenhuis, n. d. 68.

<sup>17</sup> Prim. G. Hansemann, *Religiöse Erziehung heute*, Graz-Wien-Köln (Styria) 1976, 96.

<sup>18</sup> Prim. P. Solignac, *La névrose chrétienne*, Paris (Trévise) 1976, 218 sl.

gih predpisov in enako brezpogojno zahteven, zato je pokazal na končno veljavno vodilo v tem pogledu: »Komur je dano«, ta naj se odloči. Vsaka krčevitost, vsak občutek prisile, vsaka nepristnost in podobni pojavi so tuji resnični krščanski duhovnosti, ki izvira iz delovanja božjega Duha v človeku. Apostol Pavel pravi: »Kjer je Duh Gospodov, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). Gospodov Duh usposablja za življenje v Kristusu, kakor je kdo za to poklican, pripravljen. Vsekakor pa so sadovi tega klica in odgovora nanj: »lju-bezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost« (prim. 2 Kor 5, 22.23).

3. Dinamičnost verske zrelosti pomeni v sv. pismu, kolikor upoštevamo apostola Pavla, isto kot rast v popolnosti.<sup>19</sup> Na poseben način se torej kaže ta dinamičnost kot odgovor na greh v človeku in zunaj njega, kot premagovanje greha in prizadevanje za rast v Kristusu.

Popolnost vernega človeka je vedno samo prizadevanje za popolnost, človek je v tem pogledu vedno samo na potu k cilju, se pravi, da se nenehno spreobrača, daje se voditi k »modrosti«, prizadeva si za evangeljsko nravnost in živi v upanju, da bo nekoč dosegel polnost v Kristusu.<sup>20</sup> R. Schnackenburg naravnost pove: »Končno ne sme dosežena 'popolnost' ali 'zrelost' nikdar človeka zapeljati, da bi pozabil na ogroženost zveličanja v naši zgodovinski situaciji. Nasprotno, biti moramo pripravljeni, da si tem bolj prizadevamo za doseg cilja, ki je pred nami. Samo tako doseže kristjan tudi tisto 'svobodo', ki jo ina v mislih, ko teži za 'zrelostjo' (prim. 1 Kor 3, 21 sl.).«<sup>21</sup>

Apostol Pavel opozarja: »Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2, 12). Vera ni blazina, ki bi na njej človek lahko mirno počival. Ogroža jo greh, nevera. In najbolj je ogrožena prav takrat, ko se človek tega ne zaveda, ko živi v neki samozadovoljnosti in pretirani gotovosti, ko ne mara priznati, da je grešnik, da je potreben božje pomoči. Apostol jasno pravi: »Nič sicer nimam na vesti, vendar s tem še nisem opravičen. Gospod je, ki me sodi« (1 Kor 4, 4). Vera torej pomeni gotovost v negotovosti, varnost v ogroženosti, mir v nemiru, nenehno dinamičnost.

4. Kristjan je veren v Cerkvi. A tudi Cerkev je ogrožena od greha in je stalno na potu. Drugi vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da je Cerkev »hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8, 3). Cerkev je kljub grehu, ki se tudi v njeni sredi uveljavlja na potu k svoji polnosti, a res samo na potu. Razen tega je kristjanu potrebna vera v Cerkev, da se ji lahko da voditi »iz prepričanja«, ki pa smo že rekli o njej, da je ogrožena. Tako pomeni za vernega človeka tudi naslo-nitev na Cerkev nekaj dinamičnega, nekaj, kar dinamičnosti verske zrelosti ne odpravlja, temveč jo podčrtuje. Pomislimo samo, koliko dinamičnosti prinese v vernost posameznega vernika cerkveni zbor, kaj pomenijo zanj no-vosti ali primeri odklonov od evangelija, ki so posledica neke posebne za-konitosti, značilne za institucijo.

Cerkvi narekuje dinamičnost ne samo življenje, kolikor poteka ne glede na spremembe zunaj nje, temveč tudi prav te spremembe in odgovori nanje; ti so nujni, če hoče biti relevantna, če hoče odrešenijsko delovati in biti za-

<sup>19</sup> Prim. R. Schnackenburg, *Nachfolge Christi — heute*, Freiburg (Herder) 1976, 83 sl.

<sup>20</sup> Prim. R. Schnackenburg, n. d. 84–100.

<sup>21</sup> R. Schnackenburg, n. d. 100.

krament sveta. Če bi Cerkev ne prisluhnila znamenjem časa in bi nenehno ne skrbela za »učlovečenje« božje besede, bi izgubila svojo identiteto, čeprav je videz še takó nasproten. Zvestoba tradiciji je prav v tem, da Cerkev odločno stopa v zgodovino in napravi svoje poslanstvo v vsakem času sodobno, da resnično pomaga ljudem priti do verskega izkustva in jim oznanja veselo oznanilo odrešenja.

Posebno dinamičnost ustvarjajo napetosti med dinamičnostjo ali nedinamičnostjo Cerkve in dinamičnostjo ali nedinamičnostjo posameznih vernikov. Vzroki so različni, med njimi sta gotovo tudi pomanjkanje čuta za pluralizem z ene strani, z druge pa pomanjkanje čuta za občestvenost in kar je z njo v zvezi. Kolikor se te napetosti ne dajo odstraniti, je znamenje verske zrelosti v tem, da jih človek zna prenašati in se ne da izzvati k nepremišljenim odločitvam.

Verska zrelost je vsestransko dinamična kakor človeško življenje samo in delovanje božjega Duha v posameznem človeku, v Cerkvi in svetu nasploh.

### 3. Ustvarjalnost verske zrelosti

Z dinamičnostjo verske zrelosti je najtesneje povezana njena ustvarjalnost. Ustvarjalnost pomeni v resnici njeno pozitivno, vsebinsko stran.

Temeljna krščanska resnica je, da je vse ustvarjeno v Kristusu, po njem in zanj; da je »on začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih«; da je Bog sklenil po njem s seboj spraviti vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih (prim. Kol 1, 15—20). P. Teilhard de Chardin zato upravičeno izraža svojo vero takole: »Verujem, da je veselje evolucija. Verujem, da teži evolucija v smeri duha. Verujem, da duh dosega svojo polnost v osebni biti. Verujem, da je polnost osebne biti vesoljni Kristus.«<sup>22</sup>

Bog ni samo sveta ustvaril, temveč ga nenehno ustvarja. Svet namreč nastaja in je na potu k svojemu cilju, ki je Kristus, »pokristusovljenje« sveta: »novi človek«, končno poveljani človek; božje kraljestvo na zemlji, končno »novo nebo in nova zemlja«. Stvarjenje in odrešenje sta v resnici kakor dve strani ene in iste božje dejavnosti, dva učinka iste božje ljubezni. Kolikor ju razlikujemo, govorimo o stvarjenju in novem stvarjenju, ki pa se oboje odvija v moči božjega Duha — Stvarnika.

Človek je poklican k sodelovanju pri tej stvariteljski božji dejavnosti. Bog z njim računa, njegov sodelavec je, pa naj gre za stvarjenje v ožjem pomenu ali za novo stvarjenje. Po človekovi dejavnosti Bog spopolnjuje stvarstvo v naravnem in nadnaravnem oziru, dobiva svet naravno gledano novo obličje in nastaja božje kraljestvo, človek se naravno spopolnjuje in novi človek nastaja.

1. Takó verska zrelost spodbuja človeka k ustvarjalnosti v vsakem pogledu, ker pomeni prizadevanje za to, da postanejo stvari bolj prosojne za Boga. Krščanstvo je »revolucionarna vera«, ki ne pusti, da bi se človek kdaj umiril, da bi se zadovoljil s tistim, kar doseže, temveč ga sili, da dela vse vedno novo. Zato krščanstvo ne bi smelo imeti nič skupnega z ideologijo, s konservativnostjo, z opijem ali alienacijo. Ni čudno potem, da je mogoče govoriti o teologiji osvoboditve in revolucije, da je mogoče v krščanstvu najti



najgloblje navdihe za osvobodilna in revolucionarna gibanja. Papež Pavel VI. pravi: »Cerkev ima, kakor so ponavljali škofje, dolžnost oznanjati osvoboditev milijonov človeških bitij, od katerih so mnogi njeni sinovi; Cerkev je dolžna pomagati, da pride do te osvoboditve; dolžna, da pričuje za to osvoboditev in si prizadeva, da bo osvoboditev popolna. Vse to evangelizaciji ni tuje. Med evangelizacijo in delom za človeški razvoj — razvoj in osvoboditev — obstoje dejansko globoke vezi. To so vezi antropološkega reda: saj človek, ki ga je treba evangelizirati, ni abstraktno bitje, temveč podvržen družbenim in ekonomskim vprašanjem. To so tudi vezi teološkega reda: saj reda stvarjenja ni mogoče ločiti od reda odrešenja, ki posega prav v določeno področje boja proti krivicam in za vzpostavitev pravičnosti. To so dalje vezi izrazito evangeljskega reda, ki je red ljubezni: kako bi namreč mogli razglašati novo zapoved, ne da bi pospeševali pravičnost ter resničen in pristen napredek človeka v miru?«<sup>23</sup>

2. Verska zrelost spodbuja človeka k ustvarjalnemu delu v filozofiji, znanosti in umetnosti. Vse to so prizadevanja za odkrivanje globljih razsežnosti stvari, kakor jih moremo doseči z neposrednim zaznavanjem. Kar s tem odkrivamo, spreminja človeka in omogoča učinkovitejše spreminjanje sveta nasploh.

Seveda ne moremo reči, da bi na tak način ustvarjalno delovali samo verni ljudje. Nikakor. Tako delujejo v svetu tudi neverujoči, ki hkrati, ne da bi se tega zavedali, enako sodelujejo z Bogom kakor verni.

3. Omenjena ustvarjalna dejavnost pa spodbuja človeka prav tako k ustvarjalnosti na verskem področju. Človek prihaja do novega verskega izkustva in skuša to izkustvo ustrezno tudi izraziti. Pri tem se pokaže posebno tesna vez med filozofijo, umetnostjo in religijo, pa naj mislimo na izkustvo ali na izrazno obliko. Versko zrel človek bo zato rad prisluhnil govorici filozofije in umetnosti, saj tudi odkrivata pomensko globino in pre-sežnost stvari, saj se tudi zanimata za tiste globine v človeku, kjer je Bog izredno blizu ali navzoč. Nikakor ne mislim na to, da bi morali poskušati v vsakem mislecu in umetniku odkriti že vernika ali celo kristjana ter to potem apologetično izrabiti, temveč na to, da prisluhnemo tej govorici, da se od nje pustimo navdihovati in voditi v razodetno situacijo božje resničnosti in bližine, da se od nje učimo učinkoviteje in sodobneje govoriti o verskih danostih.

Ustvarjalnost na verskem področju se gotovo ne ustavlja samo pri doživetju, razmišljanju in govorjenju, pri spoznavanju in izražanju tega spoznanja v besedi, temveč hkrati oblikuje vernega človeka, gradi krščansko osebnost, kolikor gre za kristjana, gradi, ustvarja novega človeka.

G. Rombold pravi o zrelosti: »Zrelost je v tem, da človek vzame svoje življenje sam v roke in prevzame za to tudi polno odgovornost. Gre za določilo, h kateremu je človek vedno le na potu. Nikdar ga popolnoma ne dosežemo, temveč ostanemo vedno — v vsaki življenjski dobi — večji ali manjši kos zadaj.«<sup>24</sup> Zrelost pomeni torej ustvarjalnost, in to velja tudi za versko zrelost, se pravi za prizadevanje, ki je njegov cilj popolnejši, novi človek.

<sup>23</sup> Pavel VI., O evangelizaciji, 30/31.

<sup>24</sup> G. Rombold, Das christliche Menschenbild — Angebot und Herausforderung an die Jugend, v: Jugenpastoral, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1976, 66.



Posebej se kaže ustvarjalnost verske zrelosti tam, kjer se ta daje nekako jasno zaznati: v meditaciji, v samoodločbi kot odgovoru na vprašanja po smislu, v individualnem in socialnem angažmaju, v dialogu in pomoči bližnjemu, v občestvenem doživljanju vere, pri bogoslužju, v poglobljanju verskega spoznanja, tako da je človek res lahko veren iz prepričanja.<sup>25</sup>

Omeniti moramo, da so nekateri ljudje, verniki naravnost karizmatiki v ustvarjalnosti, kolikor imamo pred očmi ustvarjalnost na verskem področju: mistiki, teologi in junaki karitativne dejavnosti. In prav takó je treba reči, da so posamezni verniki lahko tem bolj ustvarjalni, kolikor bolj je ustvarjalna tudi Cerkev, kolikor Cerkev ne mori poleta takšne ustvarjalnosti v posameznih vernikih ali skupinah, ki jo gojijo, temveč jo pospešuje. Drugi vatikanski cerkveni zbor in njegov duh sta storila mnogo v tem pogledu. Vsekakor mora Cerkev spoštovati človeško osebo, njeno posebnost v naravnem in nadnaravnem pogledu ter prav tako njeno svobodo. Brez tega ni prave ustvarjalnosti v Cerkvi. Pospeševati ustvarjalnost se pravi pripravljati pot božjemu duhu — Stvarniku.

Ni verske zrelosti brez neke ustvarjalnosti. Res pa je, da se ta javlja različno. Verska zrelost tudi pospešuje človekovo ustvarjalnost nasploh in ji daje najgloblji smisel — sodelovanje z Bogom.

### Sklepne misli

Razmere, ki danes v njih živimo, nas naravnost silijo k zreli vernosti. Danes moramo vedeti, zakaj verujemo, sposobni moramo biti popolnoma za to prevzeti odgovornost, da smo verni, vera mora predstavljati obnebjje vsega našega življenja in dela, biti mora najgloblji temelj za harmoničnost našega bitja in žitja. To pa je vse značilno za versko zrelost.

Človek se srečuje danes s sekularizacijo in sekularizmom. Oba pojava pomenita izzivanje za vernega človeka. Prvi pomeni to izzivanje predvsem v pozitivnem smislu, ker zahteva prečiščevanje verskih predstav, drugi pa v negativnem, ker hoče misel na Boga popolnoma izriniti iz sveta. Kolikor sta oba pojava množična, je izzivanje še izrazitejše.

Dalje stopa tradicija popolnoma v ozadje in se vera ne more več nanjo opirati kakor nekoč. Človek nima več pravega doma in domačega okolja v tistem pomenu, kot ju je imel nekoč, povsod je doma in nikjer.

Industrijsko-tehnična kultura je povsem spremenila njegove poglede na svet in življenje, spremenila je njegovo miselnost nasploh. Zato današnji človek doživlja Boga večkrat le kot folklorno zanimivost ali kot tujca in tekmeča, kot nekoga, ki ga ne potrebuje, ki je odveč in ne sme biti. Pa tudi sicer mu je vse, kar je povezano z vero, postalo vprašljivo, ker je pač odsev drugačnih pogledov na svet, kakor jih narekuje industrijsko-tehnična kultura.

Pluralizem svetovnonazorskih pogledov se vedno bolj uveljavlja. Z njim pa se pojavlja tudi relativizem: nič ni več stalnega in nič absolutnega, vse je relativno in spremenljivo. Največkrat se takšno prepričanje kaže bolj v praksi kakor v teoriji, a navzoče je povsod.

Lestvica vrednot, ki je nekoč bila skoraj splošno priznana, vsaj teoretično, se je danes v teoriji in praksi zrušila. Gre za prevrednotenje vrednot

— »Umwertung aller Werte«, kakor je dejal F. Nietzsche. Porabništvo navadno narekuje novo lestvico vrednot.

Vsi ti pojavi zastavljajo vernemu človeku težka vprašanja. Brez poglobljene vere ni mogoče nanje odgovoriti. Vernik mora biti danes splošno »mistik« v širšem pomenu in prav tako teolog, sicer ne more ostati resnično veren. Površnost, neprebujenost in neangažiranost so huda nevarnost za vernega človeka. Potrebna je kratko zrela vera.

Iz povedanega pa je tudi razvidno, da mora vera resnično zajeti celotnega človeka. To se namreč zgodi takrat, kadar živi človek poglobljeno versko življenje in se resnično pusti voditi božjemu Duhu ter si ničesar ne poskuša pridržati samo zase, potem ko se ves izroči Bogu.

Takšna vera je sama po sebi dinamična, dinamična pa mora biti tudi zaradi sprememb, ki se danes vrstijo v človekovem življenju, v njegovih pogledih na svet, v njegovi miselnosti in njegovem čustvovanju. Ob teh spremembah se kaže dinamičnost vere na poseben način kot odgovor na znamenja časa, na izzive, ki se človek z njimi srečuje in se ob njih odloča, kot odziv na božji klic, ki večkrat prihaja k njemu zelo težko spoznat.

Končno je takšna vera ustvarjalna, nenehno iskanje je in tveganje. Človek jo lahko ohranja samo sredi stalnega nemira, bojev, teme, obupa in norenosti križa; kolikor je pozoren na božje navdihe in iskreno išče »svetilko, ki sveti na temnem kraju«, se predaje brezpogojni ljubezni in po svojih močeh širi meje božjega okolja v ljudeh in njihovih medsebojnih odnosih. J. Arias pravi: »Ustvarjalnost zamoriti se pravi isto kakor evangeliju in s tem Kristusu kopati grob... Brez strahu moramo tvegati skok od politike 'učenja' ali 'ponavljanja že naučenega' k skupnemu iskanju, da tako prodremo do vedno novih razsežnosti resnice.«<sup>26</sup>

**Povzetek: VEKOSLAV GRMIČ, CELOSTNA RAZSEŽNOST, DINAMIČNOST IN USTVARJALNOST VERSKE ZRELOSTI**

Zreła vernost zajame človeka v vseh razsežnostih njegovega bivanja. Zajame ga kot duhovno-telesno bitje, kot družbeno bitje in kot bitje v svetu ter mu narekuje ustrezen odnos do resničnosti, ki so s temi razsežnostmi povezane.

Ker je človek zgodovinsko bitje v polnem pomenu, se kaže verska zrelost v posebni dinamiki življenja in delovanja, naj mislimo pri tem na posameznika ali na skupnost vernih — Cerkev. Vernik je v tem oziru vedno na potu in enako je na potu Cerkev.

Zato smemo reči, da vera spodbuja človeka k ustvarjalnosti. Človek lahko samo na tak način ohrani svojo vero. Danes še posebno mora biti vsak vernik mistik, teolog in služabnik dejavne ljubezni do bližnjega. V nasprotnem primeru je nemogoče ostati resnično veren.

Razmere, ki danes vernik v njih živi, ga naravnost silijo k zreli vernosti. Tako se pokažejo na videz povsem negativne razmere tudi v pozitivni luči, kot katalizator vere.

**Zusammenfassung: VEKOSLAV GRMIČ, GANZHEITLICHE DIMENSION, DYNAMIK UND SCHÖPFERISCHE KRAFT DER GLAUBENSREIFE**

Reifer Glaube nimmt den ganzen Menschen in allen Dimensionen seines Seins in Besitz: als körperlich-geistiges Wesen, als gesellschaftliches Wesen und als Wesen in der Welt. Er gebietet ihm eine entsprechende Beziehung zu Wirklichkeiten, die mit diesen Dimensionen verbunden sind.

Der Mensch ist geschichtliches Wesen im vollen Sinne des Wortes; darum zeigt sich die Glaubensreife in besonderer Lebens- und Wirkensdynamik ebenso einzelner Gläubigen wie der Glaubensgemeinschaft — der Kirche. Der Gläubige ist in dieser Hinsicht immer auf dem Wege; desgleichen die Kirche.

Darum können wir sagen, daß der Glaube zum Schaffen Anspornung gibt. Man kann nur auf diese Weise seinen Glauben bewahren. Insbesondere heute sollte jeder Gläubige Mystiker, Theologe und Diener tatsächlichen Nächstenliebe sein. Sonst kann man nicht wirklich gläubig bleiben.

Die Umstände, in welchen der heutige Gläubige lebt, drängen ihn geradezu zum reifen Glauben. So zeigen sich scheinbar ganz negative Umstände auch im positivem Lichte, als Glaubenskatalysator.

**Résumé: VEKOSLAV GRMIČ, L'INTÉGRALITÉ, LE DYNAMISME ET LA CRÉATIVITÉ D'UNE FOI ADULTE**

La foi adulte étreint l'existence humaine dans toutes ses dimensions. Elle embrasse l'homme en tant qu'être spirituel et physique, en tant qu'être social et être dans le monde, et lui dicte des attitudes qu'exige chaque réalité particulière.

L'être humain étant un être historique au plein sens du mot, la foi adulte s'exprimera par un dynamisme spécial dans sa vie et son activité, tant au plan individuel qu'au plan collectif, c'est-à-dire, dans l'Eglise. Dans ce sens le fidèle comme l'Eglise sont toujours en chemin.

C'est pourquoi il est permis de dire que la foi incite l'homme à la créativité. Et seule une foi qui est réellement créatrice peut subsister. Aujourd'hui tout fidèle devrait être mystique, théologien et actif dans son amour du prochain. Sans cela il n'est pas possible aujourd'hui de rester croyant.

La situation dans laquelle vit aujourd'hui le croyant exige une telle foi. Ainsi même les conditions difficiles dans lesquelles doit vivre le croyant n'ont pas qu'un effet négatif. En effet, elles peuvent servir de cathalyseur à la foi.

## MOLTMANNOV POGLED NA ČLOVEKA

### I. KDO JE ČLOVEK

Tega vprašanja se dotika Moltmann skoro v vsakem svojih teoloških del. Saj je naloga, katero si je zadal, prav ta: odpreti človeku prihodnost. Njegova teologija ima skupaj z antropologijo prihodnostno razsežnost stalno pred očmi. Za njegovo teološko antropologijo sta poleg »Teologije upanja« (Theologie der Hoffnung)<sup>1</sup> pomembni manjši deli: Človek (Der Mensch)<sup>2</sup> in »Kdo je človek?« (Wer ist ‚der Mensch‘)<sup>3</sup>.

#### Homo absconditus

Vprašanje »kdo je človek?« je vznemirjalo ljudi, kolikor daleč v preteklost se zavedamo, pravzaprav od začetka. Živali so to, kar so. Te so v svojem okolju doma. Človek pa ni doma niti v svojem okolju niti sam pri sebi. Človek je negotov, nestanovit in odprt. Zato stalno trpi zaradi svoje neidentitete; vpraševati mora po svojem bistvu in najprej najti sam sebe. Človek je »vprašujoče bitje«. To je njegovo dostojanstvo in njegova beda. »V vedno novih religioznih simbolih, kulturah, socialnih ureditvah in političnih oblikah skuša človek dati sebi svoj obraz. Bitje človeka, ki ga išče in ga mora najti, je njegovo upanje in njegova muka.«<sup>4</sup> Iz lastnega izkustva vidimo, da je človek sam sebi in drugim skrit — je »homo absconditus«. Je skrivnost upanja in zla obenem.

Moltmann skuša kot krščanski teolog prodreti v to skrivnost »človeka« z dveh strani. 1. v luči njega, ki ga biblično izročilo imenuje »Sin človekov« in 2. v luči prav istega kot sodobnika današnjega človeka s težavami današnjega časa.

#### Različni pomeni pojma humanitas

»Medtem ko je še srednji vek z besedo humanitas označeval človeško šibkost in krhkost na telesu in v duševnosti v primerjavi z božjo popolnostjo, je napravil humanizem iz te besede svoj ideal — humanost. Humanitas ni več označevala šibke človeške narave, ampak močno človeško upanje v ‚ljudi‘.«<sup>5</sup> Človeški je, kdor človeško ravna, kdor šibkemu prizanaša, bolnemu pomaga, zatirane osvobaja. »V nas ljudeh že leži zasnova za človeškost, le mi

<sup>1</sup> Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1966.

<sup>2</sup> Moltmann J., Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Kreuz Verlag, Stuttgart—Berlin 1971.

<sup>3</sup> Moltmann J., Wer ist der »Mensch«?, Benziger Verlag Einsiedeln—Zürich—Köln 1975.

<sup>4</sup> Moltmann J., Wer ist »der Mensch«?, 9.

<sup>5</sup> Moltmann J., Wer ist »der Mensch«?, 10.

moramo najprej v nas to človeško najti. To pa se pravi: nismo še pravi ljudje, ampak moramo to vedno še postajati.«<sup>6</sup>

Humanizem je ustvaril boljše možnosti za življenje, odpravil barbarstvo ter omogočil človeško civilizacijo. Vendar je bil večkrat razočaran in v političnih dogodkih naše sedanosti gnusno omadeževan. To sta bili prva in druga svetovna vojna. Po drugi svetovni vojni je nastopil eksistencializem. Hotel je veljati za bojujoči se humanizem (militanter Humanismus) zoper nečloveškost. Hkrati se je pojavil kot humanizem še marksizem s svojim ciljem: vzpostaviti »socialistično človeško družbo«; in začel je boj proti nečloveškemu izrabljanju.

### **Kriza človekove identitete**

Razočaranja pa gredo danes globlje. Dvomna ni več samo pot k pravemu človeku in človeškemu človeštvu, temveč je človekova **identiteta** sama pod vprašajem. Potem ko so slabe izkušnje s človekom onemogočile vse odgovore na vprašanje o »cilju in najvišji vrednosti, gredo mnogi nasprotno pot: mučno (ker brezizhodno) vprašanje po človeku hočejo odpraviti. Francoska literatura, filmi in filozofija razglašajo »odpravo smisla življenja in razkroj človeka«. »Jaz ne obstajam, to dejstvo je neizpodbitno«, govori neka oseba pri Samuelu Beckettu. Film opisujejo ljudi kot mrčes; ljudje se pojavljajo kot muhe enodnevnice brez identitete in zgodovine, zato tudi brez spominjanja in brez upanja. Ljudje so zadnje figure absurda, ki izgubljajo še občutek svoje absurdnosti, počasi sicer, a gotovo. Ali ni človek le naključni zadetek narave ali ponesrečen učinek razvoja?

Nemški filozofi, npr. Nietzsche, so iz tega zatona humanizma napravili še tragedijo: za smrtjo Boga ni prišlo vstajenje, pač pa smrt človeka. Razsulu vere sledi razsulo morale.

Kar je vredno večje pozornosti, je to, da se je hkrati porodil v deželah stiske in zatiranja nov, napreden humanizem, ki se bojuje za osvoboditev zatiranih in za človeške pravice. Latinsko-ameriško pesništvo, A. Solženicin, Saharov in drugi so polni upanja na novo rojstvo človeka, »kateremu pri nas (v Evropi) pišemo osmrtnico«<sup>7</sup>.

Literatura, umetnost in filozofija niso samo poizkusi nekaterih izbrancev, ampak prav tako izraz splošnih in določenih izkustev našega časa. Naša »kriza« človečnosti odseva krizo človeka v njegovem lastnem svetu. Literatura »smrti človeka« opisuje samo notranje in zunanje umiranje človeka v človeku. V naši družbi raste splošna negotovost na vseh področjih.

### **Kriza zaupanja**

Tu je **kriza zaupanja**. Komu še lahko človek zaupa, če vladajo v politiki odkrita laž in preklici. Če je bila volilna diskretnost krvavo razočarana in po Watergate tudi »bela hiša« ni več »bela«? Odkrito nezaupanje raste. Umik v zasebno življenje nas ne bo rešil, kajti s tem povezano raste nezaupanje do samega sebe. Ali lahko kdo meni zaupa? Ali lahko jaz samemu sebi zaupam? S tem raste človekova omahljivost.

<sup>6</sup> Moltmann J., Wer ist »der Mensch«, 11.

<sup>7</sup> Moltmann J., Wer ist »der Mensch«, 13.

### **Kriza požrtvovalnosti**

Tu je zopet **kriza požrtvovalnosti** (zavezanosti). (Engagement.) Za kaj bi se človek z vsem srcem in vsemi svojimi močmi žrtvoval, ko pa smo takó pogosto videli, da se lahko to čisto drugače izteče, kakor je bilo v začetku mišljeno. Cele generacije se čutijo zato razočarane in zapeljane.

### **Kriza upanja**

Tu je končno **kriza upanja**. Na kaj lahko upam? Možnosti, ki uokvirjajo mlade ljudi danes z družbenimi zakoni, so omejene. Kolesa, ki vodijo k dohodkom, družini, hiši in blaginji, so programirana.

Ali ima po vsem tem človek še kakšno možnost na uspeh?

Iz leta v leto smo ljudje bolj sposobni doseči to, kar hočemo. Toda kaj pravzaprav hočemo? Max Horkheimer pravi: »Napredek tehničnih pripomočkov spremlja proces razčlovečenja. Napredek grozi uničiti cilj, katerega hoče sam uresničiti.«<sup>2</sup> Ogromen napredek znanosti je ponesel človeka celo na luno, ni pa sposoben napraviti, da bi bil človek za korak bližji človeku. Socialnih problemov ni rešil, temveč jih je povečal. Zdi se, da je človek izgubil nadzor nad svojimi lastnimi izdelki.

Nevarnost je, da se človek odpove svojemu znanju in delovanju ter se resignirano umakne. V svojem lastnem svetu ima danes občutek, da je pač stvar med tolikerkimi drugimi.

### **Plodna tla totalitarnih ideologij**

Položaj duševne neuravnovešenosti in socialnega pomanjkanja je bil in je vedno ura totalitarnih ideologij. Moraš se odločiti za pravo idejo ali stvar, potem bo vse jasno: »Odloči se za svoj narod ali za razredni boj ali pa se odloči za Kristusa in Cerkev in se bojuj proti Kristusovim sovražnikom,« pravi Moltmann.

V času negotovosti je težko ohraniti jasen razum, ki kritično in samokritično išče boljše rešitve mnogih problemov glede človeka in družbe. Zato totalitarne ideologije in militaristične diktature obljublajo opojnost identitete vedno samo s predstavami o sovražnikih: Mi smo dobri, vsega slabega je kriv sovražnik. Vse svoje zlo mečejo na ramena drugih — nasprotnikov. To je pač preprost psihičen mehanizem.

Živali odgovarjajo instinktivno na signale svojega sveta. Človek pa je že na temelju svojega bistva bitje, ki je odprto svetu in času, ter bitje, ki je instinktivno negotovo. Njegova naloga je, da sprejema svojo prihodnost in se napravi znosnega. Kajti človekova negotovost ni manj, ampak več kot instinktivna gotovost kakšne živali ali gotovosti reakcije kakšnega avtomata. Te negotovosti ne moremo nadomestiti z gotovostjo, temveč z nečim, kar je več kot to: z **zupanjem in zavarovanostjo**.

### **Upanje — zavarovanost za negotovosti**

To zavarovanost, ki je nad gotovostjo in negotovostjo, lahko imenujemo tudi **upanje**, kajti tudi upanje predvideva negotovost. Upanje je lahko razočarano. Upanje pripravlja ljudi na možnosti prihodnosti. Odpira pa jih tudi

<sup>2</sup> Nav. Moltmann J., Wer ist »der Mensch«, 15.



za trpljenje ob ovirah in nepričakovanih udarcih. Upanje obenem poruši človekovo apatijo in ga napravi za bitje, ki je strastno in zmožno trpljenja. Upanje — kakor tudi ljubezen — napravlja človeka ranljivega. Razkriva pravo bistvo človeka, ki ni ne žival ne angel, pa tudi ne avtomat.

Pravi človek ni nikakršen bog na zemlji, ki bi gospodoval, bil mogočen in bi ne bil zmožen trpljenja. Pravi človek sprejme svojo negotovost, pozna svoje nezmožnosti, je sposoben razočaranja, se zna smejeti in jokati.

Če pogledamo mesijanske religije (judovsko, krščansko), vidimo, kako jim ni toliko do tega, da bi Boga razkrile in spoznale v njegovi veličini, pač pa govorijo o skritelem Bogu (Deus absconditus), ki je navzoč v globini trpljenja. Potem more tudi njegova podoba — človek — biti polna skrivnosti in najti svojo resničnost samo v svojem ubožtvu. Skriteму Bogu ustreza homo absconditus.

Moltmann zaključuje, da to ne zveni zelo velikopotezno, ima pa v sebi značilno kritično in osvobajajočo moč. Človekova beda ni v tem, da nič ne ve, kdo je, ampak v tem, da je od vseh strani analiziran, definiran, določen in manipuliran, obenem pa čuti, kako človek vse to v bistvu ni. Takemu človeku pravi Moltmann »izdani človek«. Njemu ni dana nikakršna svoboda, nikakršna prihodnost in nikakršna možnost (šansa). Biti mora tak, kakršnega želijo drugi; že je dokončno »narejen«. »Ljubezen osvobaja človeka od vsake predstave« (Max Frisch). To je vznemirjajoče, avanturistično, da o ljudeh, ki jih resnično ljubimo, ne moremo niti najmanj reči, kakšni so in kaj so. Kot je Bog sam brez mejá, poln vseh možnosti in skrivnost sama, tako (le manj) je nerazumljiv tudi človek, ki ga ljubimo. Ljubezen mu pušča odprto prihodnost in prodira v njegovo spreminjanje. Kakor hitro hočemo ljubljeno osebo spraviti v kakšen kalup, ji odvzamemo prihodnost. Človek mora biti tudi previden pri zahtevi po nekakšnem krščanskem vzoru glede človeka. Dokler krščanstvo mesijansko misli in upa, pusti človeku odprto skrivnost in ga osvobaja mrtvih podob, ki ga priklepajo ter mu omejujejo njegovo svobodo.

### Človek — eshatološko bitje

Mesijanska verstva puščajo človekove rane odprte v upanju na tisto kraljestvo, v katerem bo prišel Bog k človeku in človek k Bogu. Mesijansko umevanje človeka kaže, da je človek **eshatološko bitje** in takó dolgo ostane bitje, ki je odprto prihodnosti, dokler ga to upanje nosi. »Vsa bitja in stvari je Bog ustvaril dokončno. Človeka pa je ustvaril za upanje«, pravi rabinski komentar k zgodovini stvarjenja. V novi zavezi beremo: »Ni se še pokazalo, kaj bomo. Ko se bo prikazal (Bog), mu bomo podobni« (1 Jan 3, 3).

Ime človeka v mesijanski tradiciji ne označuje niti pričujoče resničnosti tega bitja niti njegovega ideala, ampak samo njegovo naravnost in njegovo upanje. Kakor je stvarstvo odprto za zgodovino zlega in dobrega, tako je tudi človek že od začetka naprej odprt za uničenje in za odrešenje. Človek je ustvarjen »dobro«, a sposoben tudi za spreminjanje.

Izraelec vidi v svojem lastnem trpljenju tudi trpljenje vseh zatiranih, da, celó trpljenje Boga, ki gre skupaj z njim v izgnanstvo in visi skupaj z mučenci na vislicah. Svojo pot razume zato kot mesijansko trpljenje človeškega Boga (menschlichen Gottes) in njegove človečnosti. Trpljenje njegovega upanja

je postalo in je tako upanje trpečih v svetu. S tem je postal Izrael mesijanska luč ljudstvom.

V tej zgodovini mesijanskega trpljenja za ljudi in trpljenja v svojem nečloveškem položaju postane razumljiv tudi Jezus iz Nazareta, katerega praprščanska tradicija imenuje »Sina človekovega«. Ta »Sin človekov« je prinesel oznanilo božje svobode ubogim, zapostavljenim in krivim. Njegovo oznanilo ga je pripeljalo na križ. Njega je Bog obudil od mrtvih in postavil za odrešenika sveta. V križanem Sinu človekovem se nam razkriva skriti Bog in v obujenem Kristusu se nam razodeva novi človek. To ni nobeno nasprotje upanja za ljudi, če je tudi Sin človekov zavržen, ponižan in brez časti umrl zapuščen na križu. Kristus je prav s tem prinesel upanje zavrženim, ponižanim, onečaščenim in grešnim ljudem, to se pravi nam.

## II. KDO JE TA JEZUS?

Tudi Jezusa radi primerjamo. Že odgovor ljudi v njegovem času kaže, da so ga imeli za preroka; opredelili so ga po analogiji svoje zgodovine in v podobah svojega upanja.

Tudi mi, ki živimo v 20. stoletju, Jezusa brez težav takó opredeljujemo in razumemo. V vseh pridevkih, ki mu jih dajemo, hočemo podrediti Jezusa in njegovo poslanstvo kategorijam, ki so nam že znane iz zgodovine, iz izkustva ali iz želje. Jezusa vrednotimo ali opredeljujemo po svojih osebnih ali kulturnih merilih. Ustvarjamo si o njem sliko, toda ta je bolj podobna nam kakor pa njemu. V času cesarjev so ga imenovali Kyrios, v času duhovnikov je bil veliki duhovnik. V judovski kulturi je bil Jezus Mesija, v grški kulturi Logos in v germanski kulturi Herzog. V versko obarvani kulturi človek najde v njem božjega Sina, v zgolj humanistični kulturi ga človek ceni samo kot zgledega človeka. Danes nosi v gibanjih za osvoboditev naslov osvoboditelja. V gibanju Jezusovega ljudstva je Kristus prijatelj duše.

Jezus ni bil zadovoljen s tem, kar so o njem govorili ljudje. Zato je vprašal svoje učence: »In kaj pravite vi, kdo sem?« Petrov odgovor ga je zadovoljil, kajti naslov: Kristus, ki ga je Peter po božjem navdihu izrekel in katerega Cerkev do danes uporablja, je nekaj posebnega, tako nikdar niso katerikoli učenci imenovali kekega Jezusovega predhodnika.

Vsakdo, ki želi hoditi za Jezusom in vanj verovati, mora odgovoriti na to vprašanje. »Kaj praviš ti, kdo sem?« Ne smemo si iskati odgovora pri ljudeh, niti pri pobožnih niti pri nepobožnih. Vsakdo si mora poiskati odgovor sam in zanj odgovarjati s svojim življenjem in smrtjo. Dokončno Jezusa ne moremo zaobseči s svojimi pridevki in oznakami. Kdo je Jezus v resnici, to bo odkrito šele v resničnosti njegovega kraljestva. Vsaka izpoved o Jezusu je obenem izpoved upanja. Vsi Kristusovi naslovi ne govorijo samo o tem, kaj je Kristus bil, ampak obenem, kaj danes pomeni in kaj mora postati.

### Pot na križ — Kristusov odgovor

»Sin človekov mora trpeti in biti zavržen.« Naslov, ki si ga daje Jezus, ni nikakršen vladarski naslov, ki bi razlikoval človeka od ljudi, ampak izraža bolj nemoč; ne zmago, pač pa prej ponižnost. Srečala sta se dva svetova: tam

samega sebe pobožanstvujoči človek, tu učlovečeni Bog. Tam navzgor stremeči človek, tu brezmočni in trpeči Bog. To je srečanje med preveč človeškim satanom, ki dela ljudi nečloveške, in Sinom človekovim, ki za ljudi trpi in umira in jih tako napravlja človeške. Moltmann pravi: »Zame uteleša Križani pravo človečnost Boga v svetu, ki se Bogu upira in ruši, kar je človeško. Jezus nam ne ponuja nikakršne kristologije, Jezus nam ponuja sam sebe, ko prevzema nase trpljenje, zavrženost in smrt našega časa in sveta. Kdo je Jezus, v resnici spoznamo iz trpljenja tega Sina človekovega. Ne pozna ga, kdor ga prizna s pravimi besedami in imeni, temveč tisti, kdor hodi za njim, vzame svoj križ nase in samega sebe zataji, ta bo **izkusil**, kdo je Sin človekov.«

»Kdor hoče priti za menoj, naj zataji sam sebe.« Ta alternativa gre skozi človeka samega. Samo osvobojeni lahko osvobajajo. Samo kdor samega sebe zatajuje, bo lahko premagal zatajevanje »človeka«. Kdor hodi za Sinom človekovim ne bo več rekel: Jaz sem to, kar imam. Erich Fromm pravi: »Moderni človek ima vse: avto, hišo, poklic, otroke, zakon, probleme, skrbi, zadovoljstvo; in če vse to ne zadostuje, ima svojega psihoanalitika. Moderni človek je nič.« Kdor hodi za Sinom človekovim, ni več ujet v ta lov za srečo. Tak človek ima novo orientacijo. Samozatajevanje v hoji za Sinom človekovim pomeni svobodo. Toda svoboda in človečnost nista lahka za tistega, ki ju vzame tako resno kakor Jezus. Zato sledi druga spodbuda: »Kdor hodi za menoj, naj vzame svoj križ nase.«

Moltmann pravi: »Zdi se mi, da so trpeči na tem svetu pravi ljudje. Na njihovih obrazih, ki so jih razorale bolečine in žalost, človek zopet spozna Sina človekovega. Kdor hodi za Sinom človekovim, postane eden od tistih, ki prenašajo trpljenje sveta.«<sup>10</sup> Tako bo ta nečloveški in brezbožni svet osvobojen le po zvezi med trpljenjem upajočih in upanjem trpečih.

Moltmann tudi čisto osebno (ne kot teolog) odgovarja na Kristusovo vprašanje, kdo da je:

1. **Ti si pravi človek** sredi kaosa božanstev in demonov, sredi razčlovečevanja in nečloveškosti. V tvojem trpljenju in smrti na križu prepoznam pravega Boga, ki zna trpeti, ker hoče ljubiti. Zato si obenem **pravi Bog**.

2. **Ti si človek prihodnosti**. V tvoji osebi in tvojem vstajenju, ki ju težko razumem, čeprav me tako privlačita, se razkriva mesijanska skrivnost: »človek«.

V svetu, ki po »smrti Boga« razglaša in uresničuje še »smrt človeka«, je zame Sin človekov **znamenje nasprotovanja** našim zakonom in analogijam ter znamenje upanja v vstajenje človeka iz njegovega ponižanja v nov božji svet.<sup>11</sup>

### III. OTROCI PRIHODNOSTI

Človekovo spoznanje zvezd ostane za zvezde brez posledic. Človekovo spoznanje človeka pa ne ostane brez posledic za človeka. Sicer pa nas danes od vseh strani testirajo, analizirajo, preračunavajo itd. Takó da danes vemo veliko več o človeku kakor pa v prejšnjih časih; obenem vemo mnogo manj,

<sup>9</sup> Erich Fromm, *The Revolution of Hope*, 1958, 84, nav. Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 45.

<sup>10</sup> Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«*, 47.

<sup>11</sup> Gl. Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 48—49.

pri čem smo mi sami in drugi. Človek ne potrebuje definicij o sebi (človeka so že opredelili kot homo oeconomicus, homo politicus, homo medicinus, homo psychologicus, homo religiosus); pač pa več prostora, kjer naj svojo osebnost razvija (Spielraum).<sup>12</sup>

Od krščanske antropologije, ki pozna Sina človekovega in je pozorna na mesijansko skrivnost — na človeka, pričakuje Moltmann spoznanja temeljnih razsežnosti, v katerih se lahko uresniči človeškost. Ne pričakuje od nje nobenega novega opisa človeka. Noče biti podrejen nadaljnjim opredelitvam. Išče življenjski prostor za razvoj življenja. Zato so, pravi Moltmann, najvažnejše razsežnosti človečnosti (seveda gledane v perspektivi Sina človekovega): zaupanje, upanje in ljubezen.

Ko govori o **zaupanju** zastavlja vprašanje: Kaj je pravzaprav zaupanje: ali vera ali praznoverje? Srce in razum si sama ustvarjata božanstva, katerim se potem podrejata. Na kaj torej lahko človek popolnoma zaupa in ostane čisto svoboden? Pavel, Avguštin in Luter so rekli, naj človek — edina podoba nevidnega Boga v njegovem stvarstvu — postavi vse svoje zaupanje v Stvarnika vseh stvari, da bo z njim in v njegovem imenu z vso ljubeznijo gospodoval vsem stvarjem. Izvirni greh je prav v tem, da človek poboži stvari, ne pa nevidnega Stvarnika. Izvor vsega zla je s tem grehom prevrnjeni vrstni red vrednot. Zato svoboda od praznoverij in od služenja božanstvom zahteva stalno pozornost, kritično zavest in neprenehno samokritiko. Takó da Moltmann pravi: »Človek mora postati ateist z željo po Bogu.«<sup>13</sup> To pa je težko in skoro nemogoče za človeka. Kazoh Kitamori (začetnik teologije trpljenja Boga) in Dietrich Bonhoeffer pravita: »Samo trpeči Bog lahko pomaga.«<sup>14</sup>

V primeri s tistimi, ki hitijo za omenjenimi božanstvi, postanejo kristjani ubogi. V primeri s suženjstvom in obsedenostjo istih, pa postanejo svobodni. Vera je tako osvobajajoče doživetje. Vera daje bolnemu zdravje, jetniku svobodo, grešniku odpuščanje njegovih grehov. Kaj naj bo vera umirajočemu drugemu kakor vera v vstajenje?

### V upanju

V razsežnosti zaupanja sta v boju za človeka vera in praznoverje. Moltmann pravi: »Izkustvo osvoboditve, izvedeno s trpljenjem Boga, in pripravljenost na deležnost pri njegovem trpljenju v svetu, to je, kakor se mi zdi, krščanski odgovor na vprašanje: Kako naj postanem človek.«<sup>15</sup>

Ko govorimo o prihodnosti življenja, se človek večkrat sprašuje, ali je ta prihodnost **upanje ali samo iluzija**. Za Freuda je upanje samo infantilno iluzorno načelo. Toda Moltmann pravi: »**Upanje je način bivanja** (Existenzmodus) in pomeni: biti odprt. Nasprotno pa ne pomeni dvom to, če pokopljemo nekaj upanj, ampak pomeni odreči se svoji odprtosti in s tem samemu sebi.«<sup>16</sup> V tem smislu ni upanje nekaj, kar kdo ima, drugi pa nima, pač pa dihanje človekovega življenja. Oboje: smrt zaradi izgubljenega upanja in zločin zaradi brezupnosti kažeta, da živimo v upanju kakor riba v vodi ali ptič v zraku.

<sup>12</sup> Gl. Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 52.

<sup>13</sup> Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 58.

<sup>14</sup> Nav. Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 59.

<sup>15</sup> Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 60.

<sup>16</sup> Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 61.

Iluzorno in pravo upanje lahko razlikujemo po tem, ali napravi človeka sposobnega ljubiti in trpeti, ali pa apatičnega in brezčutnega. Upanje, ki se ga učimo pri Sinu človekovem, je upanje, ki je dozorelo v ljubezni in trpljenju.

### V ljubezni

#### Področje svobode, ljubezen ali samouveljavljanje?

Vsi govorimo o ljubezni in hlastamo po njej, toda kaj je to: ljubezen? Moltmann odgovarja: »Vsekakor je ljubezen skupna vez, ki veže ljudi med seboj.«<sup>17</sup> Toda v teh vezeh z drugimi ljudmi lahko iščemo sočloveka, lahko pa iščemo v njem tudi sami sebe.

K ljubezni in še prej k »človeški« družbi, ki zasluži to ime, spada kot temelj priznavanje drugega. Vse religije so poznale ljubezen le med sebi enakimi. Zato so bogovi ljubili le bogove, ljudje pa so imeli do njih odnos spoštovanja in strahu. »Šele v judovstvu in krščanstvu,« pravi Moltmann, »najdem tisti ključ, ki je vsakogar postavil na svoje mesto. Bog ljubi z neko nepoznano in novo vnemo. Bog ljubi brez pridržka in brezpogojno. Bog ne ljubi tega, kar je lepo in mu ugaja, ampak kar je šibko in grdo, in napravlja to s svojo ljubeznijo lepo.«<sup>18</sup> Tudi Sin človekov ni iskal sebi enakih. V tem primeru bi moral ostati v nebesih. Družil se je z »drugimi«: z grešniki in cestnarji, z bolnimi in ponižanimi. To je ustvarjalna ljubezen, ki napravlja grde lepe, bolne zdrave in hudobne dobre.

Krščansko občestvo je občestvo te ustvarjalne ljubezni do drugih. Zato je dejal Pavel: »Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več suznja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28). Kjer padajo rasne pregraje, kjer je prebrodeno razredno gospostvo, kjer so stari, bolni in zapostavljeni privzeti v življenje, tam je občestvo Sinu človekova, kajti tam najde človek pot do človeka.

Ciril Sorč

### KAJ SE PRAVI »BITI KRISTJAN«

(Pripombe k dvajsetim Küngovim tezam)\*

Vprašanje, kaj se pravi »biti kristjan«, zanima vsakega resnega kristjana. Seveda je navsezadnje odločilno to, da človek najprej skuša živeti kot kristjan, se pravi po evangeliju — brez tega bi tudi najlepši odgovori na omenjeno vprašanje ostali na ravni bledih, nemočnih pojmov. Vendar so človeku potrebni tudi določeni pojmi in pojmovne spoznave, saj bi bila drugače njegova človečnost v nečem okrnjena. Že zaradi tega so se mnogi razveselili, ko so brali, da je H. Küng izdal obširno knjigo z naslovom »Christ sein«. Prvo poročilo, ki sem ga o tej knjigi bral, je bilo tisto, ki ga je pozneje v prevodu

<sup>17</sup> Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 66.

<sup>18</sup> Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 68—69.

\* Hans Küng, *20 Thesen zum Christsein*, R. Piper & Co. Verlag, München 1975, 75 str.

prineslo tudi naše »Znamenje« in ga je napisal G. Lohfink, na katerega se kot biblicista H. Küng posebno velikokrat opira in se nanj sklicuje, kakor sem videl pozneje. Lohfinkovo poročilo je bilo takó pohvalno, da sem Küngovo knjigo takoj naročil, obenem pa si izpisal že kar iz Lohfinkovega poročila nekatera zelo lepa mesta, ki jih Lohfink navaja iz Küngovega dela. Lohfink le ob koncu navaja nekatere stvari, ob katerih — pravi — se bodo drugače misleči teologi (in neteologi) nekoliko spotaknili in ugovarjali H. Küngu. Iz tega sem si sam ustvaril o tej Küngovi knjigi nekako podobno sodbo kakor o »Holandskem katekizmu«. O tem »katekizmu« (ki ni katekizem v pravem pomenu) je posebna kardinalska komisija, ki je bila pooblašena za presojo te knjige, izdala izjavo, v kateri je ob začetku rečeno: »To je delo, ki z ene strani kaže nenavadne odlike, z druge strani pa je s svojimi novimi mnenji že kar od začetka zmedla nemaloštevilne kristjane.« Nato komisija navaja deset točk glede nauka, kakršen je v tem »katekizmu« in ki je v teh točkah vsaj dvoumen, če ne povsem neskladen z naukom Cerkve, temelječim na božjem razodetju. Kjer so prevod holandskega katekizma izdali takó, da so dostavili tudi besedilo omenjene kardinalske komisije, tam to knjigo lahko s pridom uporablja tudi tak katoličan, ki nauk katoliške Cerkve jemlje zares in ne le »naspol« ter s »pridržki«. V slovenskem prevodu sicer besedilo kardinalske komisije ni dodano. A vsaj v glavnem ga nadomešča dodani prevod Ehlingerjeve »Razprave o nekaterih mestih v holandskem katekizmu«, tako da je knjiga v svojem jedru priporočljiva tudi katehetom in katehistinjam; če so količkej »zreli« (seveda smo pravzaprav vsi šele na poti k polni zrelosti), morejo zajeti marsikaj zelo dobrega za svoje katehizirance.

Marsikdo je ob tako ugodnem Lohfinkovem poročilu (v Herder-Korrespondenz) o Küngovi knjigi »Christ sein« mislil, da se bo z njo dalo napraviti nekaj podobnega kakor iz holandskega katekizma: s temeljitimi in prepričljivimi pojasnili k nekaterim točkam bi bila dana bralcem pomoč, da bi lahko z velikim pridom uporabljali knjigo, ne da bi jih zavedla na pota, ki bi pomenila oddaljitev od resničnega krščanstva. V tej zvezi in ob takšnih pridržkih in pogojih je marsikje prišla na dan tudi misel o prevodu te Küngove knjige, še preden je prišla komu v roke. Lohfinkovo poročilo je namreč izšlo, še preden je Küngov »Christ sein« sploh kje prišel na knjižni trg. Ko sem dobil priliko, sem vprašal znanega nemškega teologa J. Ratzingerja, kaj misli o Küngovem »Christ sein«. Ratzinger, ki je bil nekoč sam profesor na isti fakulteti, kakor je zdaj H. Küng, namreč v Tübingenu, je dejal: Lohfinkovo poročilo je v bistvu propaganda, napisana že pred izidom »Christ sein«, kjer se Küng naslanja najbolj prav na Lohfinkovo eksegezo, ki pa je — takó je poudaril Ratzinger — v neredkih točkah pogrešena, Küng pa ravno te točke zagovarja. — Ratzinger je ob isti priliki izrazil tudi svoje nesoglasje s kritiko H. Friesa, kakršna je izšla v »Orientierung« (slov. prevod v: BV 1976, 105 do 115); tudi ta je po Ratzingerjevem mnenju vse preveč pohvalna, čeprav v primerjavi z Lohfinkovo treznejša. — Ko sem nato Küngovo delo »Christ sein« dobil v roke in jo hotel natančno in v celoti prebrati ter sem si pri tem celo skušal s pomočjo lističev ob koncu napraviti abecedno kazalo (ki ga v delu ni), sem se ob vseh neutajljivih odlikah kmalu moral pridružiti Ratzingerjevi sodbi. V »Christ sein« je več takih izhodišč in stališč, ki takó močno vplivajo na celoto, da pri najboljši volji ni videti, kako bi bilo mogoče to



knjigo kot celoto — navzlic izvrstnim prvinam — spraviti v sklad s tistim duhom, ki veje iz sv. pisma nove zaveze, če ga le beremo brez pobarvanih očal raznih predsodkov, naj prihajajo od koderkoli. Zato je pri Küngovem delu »Christ sein« stvar vendarle mnogo »resnejša« kakor pri holandskem katekizmu (ki bi bil najbrž zbudil prav malo pozornosti in še manj nasprotja, če bi ne bil izšel kot »katekizem«, ampak kot nekakšen »Uvod v umevanje krščanstva«). To se je videlo npr. tudi iz »Spiegelovih« domnev, da se je H. Küng s to knjigo krščanstvu pravzaprav sploh odpovedal.

Da bi Hans Küng olajšal umevanje svoje zelo obširne knjige »Christ sein« in obenem odgovoril kritikom »na desni in levi«, je kmalu nato izdal še »20 tez h ‚Christsein‘«. Tu je v 20 kratkih stavkov povzeta celotna vsebina zajetnega dela, ki obsega 672 strani. Tem stavkom (tezam) je Küng dal prav tako zelo strnjeno razlago — vsakemu posebej. V »Predgovoru« pravi, da je hotel s tem pripomoči, da bi tudi neteolog lahko spoznal, za kaj gre Küngu v obširni knjigi. Te teze nočejo biti nadomestilo za branje velikega dela; pač pa hočejo pomagati bralcu, da hitro spozna zgradbo celotnega dela in razloči, kaj je v knjigi zares središčno in odločilno. In res morejo te dvajsetere teze tudi tistemu, ki je temeljito predelal veliko knjigo, olajšati osredotočen pregled čez celoto. Avtor je, kakor piše, »hotel podati obenem delovno pomoč ne le posamezniku, marveč tudi za diskusijske in delovne skupine vsake vrste, tudi pri verouku, pri verouku za odrasle, pri študiju. Nikakršen popoln katekizem, vendar pa v vsebini in obliki času primeren povzetek krščanskega verovanja« (12).

Kaj je treba soditi o teh tezah? — Skoraj v vsaki trditvi, vsebovani v »tezah«, je velik kos resnice. Veliko trditev je povsem sprejemljivih. Ni pa to celotna resnica o »krščanskosti«; to, kar posamezne teze povedo, je velikokrat čisto resnično; gledano v celoti pa imamo tukaj v marsičem le polovično resnico, tako da iz vseh dvajsetih tez skupaj vendarle ne moremo napraviti sklepa: »Tukaj je dovolj jasno povedano, kaj se pravi biti kristjan.« Pač pa nam te teze v večini zelo jasno in prepričljivo povedo, kdo gotovo ni kristjan in katero ravnanje gotovo ni krščansko.

Teze so razdeljene v tri skupine: **A. Kdo je kristjan?** (obsega 3 teze); **B. Kdo je Kristus?** (12 tez); **C. Kdo ravna krščansko?** (5 tez).

Vzemimo za zgled 1. tezo in njeno razlago.

**»1. Kristjan ni preprosto človek, ki skuša živeti humano ali tudi socialno ali celo religiozno. Kristjan je marveč samo tisti, ki skuša človeškost, družbenost in religioznost živeti s pogledom na Kristusa.**

a) Kaj pomeni biti **human**? Biti resnično človeški, resnično človek: prizadevati si za polno individualno človečnost [Menschsein].

**Toda:** to more tudi posvetni [säkulare] humanist, npr. klasično izobražen človek humboldtovskega kova ali iz Nietzscheja, Heideggerja ali Sartra izhajajoči eksistencialist ali tudi pozitivist, ki ga določajo naravoslovne znanosti ali kritični racionalizem.

Morali bi preprosto priznati:

Vsi ti morejo biti pristni humanisti, ki žive resnično človeško. A zaradi tega še niso nujno kristjani.

b) Kaj pomeni biti **socialen**? Biti usmerjen na *societas*, na družbo: na potrebe in upanje soljudi, drugih človeških skupin, biti naravnani na družbo sploh in se dejavno, bolj ali manj borbeno, zavzemati za socialno pravičnost.

**Toda:** to more posvetno angažirani človek; to more tudi liberalno socialni reformator prav tako kakor marksistično socialni revolucionar, to more tudi kak španski socialni fašist, južnoameriški socialist ali tudi zastopnik evropejske in ameriške nove levece.

Ne da se spodbijati:

Vsi ti morejo zastopati upravičene in pereče socialne zahteve. A zaradi tega še niso nujno kristjani.

c) Kaj pomeni biti **religiozen**? Biti nazaj povezan z (re-)ligari) ali imeti ozir na (re-)legere) absolutno: živeti v obzorju absolutnega temeljnega smisla [Sinn-Grundes], orientirati se ob nečem, kar me brezpogojno prizadeva.

**Toda:** to more tudi budist ali hindujec, musliman ali jud, to more svetovljanski [weltfrommer] panteist ali skeptični deist, spiritualistični mysticist, privrženec te ali one transcendentalne meditacije (joga ali zen), skratka, povprečen človek z religioznimi čustvi, ki skuša svoje delovanje zagovarjati pred vest obvezujočo instanco.

Tega ne bi smeli nikoli spodbijati:

Vsi ti morejo biti pristno religiozni. A zato še niso nujno kristjani.

Kaj je torej razločilno krščansko? Kaj napravlja kristjana za kristjana? Z eno besedo: da skuša živeti svojo človeškost, družbenost in religioznost s pogledom na Kristusa [von Christus her]. Skuša: nič več in nič manj.«

Seveda vsemu temu, kar je rečeno v tezi in v razlagi teze, lahko brezpogojno pritrdimo. Tudi naslednjima dvema tezama:

»2. **Razločilno za krščansko** [Das unterscheidend Christliche] je Jezus Kristus sam. — 3. **Biti kristjan pomeni: v hoji za Jezusom Kristusom v današnjem svetu resnično človeško živeti, delovati, trpeti in umreti — v sreči in nesreči, v življenju in smrti nošen od Boga in poln pripravljenosti pomagati ljudem.**«

Ali pa je to vse? — Moglo bi biti vse, če bi bil H. Küng podal v svojem odgovoru na vprašanje »Kdo je Kristus?« vso tisto bistveno vsebino, ki jo o Kristusu izrekajo prvi štirje vesoljni koncili, ko pravzaprav samo povzemajo oznanilo sv. pisma nove zaveze, čeprav z novimi besedami in na novo, ker gre za odgovor na nova vprašanja in nove težave. A Küng je ravno do Cerkve in njenega izročila stalno v več ali manj izrazito negativnem ali vsaj zelo rezerviranem odnosu. Y. Congar je že l. 1973 (13. julija) v *Le Monde* na Küngovo ugovarjanje zoper izjavo »Mysterium fidei« kongregacije za verski nauk zapisal, da razen intelektualnih razlik, ki so končno omejenega pomena, čuti in gleda na Cerkev drugače kakor Küng, ki sploh ne kaže razumevanje za tisto stalno izražanje kristjanov skozi stoletja od prvih časov naprej: Cerkev je »naša duhovna mati« (nav. G. Daix, v: *L'Home nouveau*, 19. 8. 1973, 3). Tako pri Küngu tudi glede Kristusa ni res polne jasnosti v stvareh, kjer bi jasnost bila nujno potrebna.

Vzrok za to se zdi, da je pri Küngu v tem: Preveč izrazito in enostransko »zahodnjaški« teolog je; in sicer v tem smislu, vse premalo upošteva trinitarično strukturo Kristusove in s tem krščanske skrivnosti; v zvezi s tem skoraj nič ne upošteva vloge Svetega Duha v umevanju Kristusa in Cerkve

ter v krščanskem življenju. Na enem mestu svoje knjige »Christ sein« sicer izrečno pripominja: »Kristologija brez pnevmatologije (nauka o Duhu) bi bila nepopolna« (468). Vendar so v tako obširni knjigi o Kristusu Svetemu Duhu posvečene pravzaprav le štiri strani (459—463). V »20 tezah h Christsein« pa Svetega Duha niti enkrat ne omenja. Samo v razlagi tez na str. 46 mimogrede v oklepaju omenja na zadnjem mestu, da je biblična podoba za Cerkev tudi »tempelj Svetega Duha«, in na naslednji str. pravi, da morajo predstojniki v Cerкви »na temelju posebne poklicanosti krščansko občestvo nepretrgano [kontinierlich] voditi v duhu [Duhu?] Jezusa Kristusa«. Prav nikjer ne najdemo tistega nauka, ki je pri sv. Pavlu tako jasen: da se mora Kristusov učenec dati voditi Svetemu Duhu (prim. Rimlj 8, 14 in vsebinsko polno drugih mest) in biti v tem smislu čimbolj »duhoven« človek, res »kristjan«, kar ne pomeni le naše pripadnosti h Kristusu, marveč tudi našo povezanost z Duhom; saj se imenuje »kristjan« zato, ker je »maziljen« z božjim Duhom »v Jezusovem imenu«, to se pravi v Jezusovi moči (prim. 1 Jan 2, 27).

Tudi o **zakramentih** v vseh 20 tezah ni niti ene besede; tudi v razlagi tez ne — prav ničesar ni najti o krstu in evharistiji. Kakor da bi bili zakramenti le poznejši dodatek, z Jezusom pa ne bi imeli kaj opraviti.

Človek prav zares dobi vtis, da gre pri Kūngu za nekakšno obnovitev pelagianizma, ki je tako zelo zanemarjal in naravnost preziral zakramentalno življenje in pomen notranjega delovanja milosti. Pelagijanci so učili, da je Kristus odrešenik v bistvu le s svojim naukom in zgledom (kakor je tudi prvi človek poznejšim ljudem škodoval le s svojim zgledom, ne pa po notranje). V Kūngovi podobi Kristusa in kristjana najdemo skoraj isto gledanje — v zvezi s tem pa seveda Kūng tudi v Cerкви prav težko odkrije res kaj več kakor le družbo ljudi, ki skušajo oblikovati svoje življenje po Jezusovem nauku in po njegovem zgledu. Čisto gotovo je vse to v krščanstvu povsem nepogrešljivo. Nikakor pa ni mogoče reči, da je to dovolj. Kūngova Cerkev tudi ne pozna **molitve**, kakor je to pri Kristusu v »Christ sein« — molitve Kūng ne omenja.

S temi pridržki, ki niti malo niso samo nekaj postranskega, naj bodo navedene vse štiri teze, s katerimi Kūng ob koncu odgovarja na vprašanje »Kdo deluje [handelt] krščansko?« Saj kristjan res ne sme mimo tistega, kar te teze navajajo, čeprav nekaterih drugih bistvenih sestavin resnične krščanskosti v njih ni najti.

»16. Razločilnost krščanskega delovanja je torej hoja za Kristusom. Ta Kristus Jezus je v osebi živo, odločilno utelešenje njegove stvari: utelešenje novega stališča do življenja in novega življenjskega sloga. Kot zgodovinska oseba ima Jezus Kristus v sebi nazornost, razločnost in uresničljivost, kakršna manjka večni ideji, abstraktnemu načelu, splošni normi, miselnemu sestavu.

17. Tako pomeni Jezus za današnjega človeka takšen temeljni model gledanja na življenje in model življenjske prakse, ki ga je mogoče različno uresničiti. Jezus je v svoji osebi tako v pozitivnem kakor v negativnem za posameznika in za družbo vabilo (smeš!), poziv (moraš!) in izziv (moreš!): Jezus omogoča novo temeljno orientacijo in temeljno stališče, nove nagibe, nova razpoloženja, nove akcije, novo obzorje smisla in novo določitev cilja.

18. Tudi za Cerkev mora ostati Jezus v vsem odločilen. Verodostojna je Cerkev samo tedaj, če hodi v hoji za Jezusom kot začasna, služéca, krivde se zavedajoča, odločna Cerkev. Iz tega je treba v vsakem času izvajati praktične posledice za stalno notranje-cerkveno reformo in ekumensko sporazumevanje.

19. Ravno v premagovanju negativnega morajo krščanska vera in ne-krščanski humanizmi prestatl svojo odločilno preskušnjo. Za kristjana je popolno obvladovanje negativnega smiselno samo s pogledom na križ. Hoja za Križanim ne pomeni kulturnega češčenja, mističnega zatapljanja ali etičnega posnemanja, pač pa mnogovrstno praktično skladnost z Jezusovim križem, skladnost, v kateri človek v svobodnosti spozna svojo lastno življenjsko pot in pot trpljenja ter skuša po njej hoditi.

20. Vendar pa pri vsem izzivanju k delovanju ob pogledu na križanega Jezusa človeku navsezadnje ne bo šlo za njegove dosežke (opravičene s storitvami), ampak za njegovo brezpogojno zaupanje v Boga tako v dobrem kakor v slabem in tako mu bo šlo za končni smisel v življenju (opravičenje po veri).«

V celoti 20 Küngovih tez o krščanskosti« se zrcali »kratka formula krščanstva«, kakršno je Küng predlagal že pred več leti: »V Jezusovi luči in moči moremo v današnjem svetu resnično človeško živeti, delovati, trpeti in umreti, ker smo do globin v božjih rokah [durch und durch gehalten von Gott], do poslednjega zavzeti [engagiert] za človeka«. (Nav. v: Herder-Korrespondenz 24, 1970, 465). Lepo je to povedano, a premalo! Tudi o tem kratkem obrazcu krščanstva velja tisto, kar je zapisal l. 1972 Y. Congar: »Ko sem bral zbirko kratkih veroizpovednih obrazcev, ki so jih v teh zadnjih letih v Nemčiji sestavili študentje ali družinske matere, sem bil ves začuden (in vznemirljen!), ko sem le redkokje v teh obrazcih našel Očeta in tako rekoč nikdar Svetega Duha in Cerkev«. (Tako piše Congar v: Lumen vitae 26, 1972, 551; posebej navaja knjigo J. Schulte, Hrsg., Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen, Essen 1971.) In nekaj podobnega velja tudi Küngov »Christ sein« in za njegovih »20 tez o Christsein«.

Anton Strlè

## ZAKAJ UPADAJO V FRANCIJI DUHOVNIŠKI POKLICI

Paul Vigneron, profesor za zgodovino na univerzi v Nancyju, je v založbi Téqui v Parizu izdal 500 strani obsegajočo knjigo »Histoire des crises du clergé français contemporain«. O njej je med drugim obšlrno poročal tudi Marcel Clément, glavni urednik štirinajstdnevnika »L'Homme nouveau« (16. 1. 1977, str. 1, 10 in 11). Po tem in po nekaterih drugih poročilih naj bodo navedena nekatera dejstva iz omenjene knjige, še preden nam bo v svoji celoti pri roki. P. Vigneron je laik, prav tako Marcel Clément, ki je po stroki sociolog in obenem žurnalisl.

Vigneronovo delo je znanstveno. More ga kdo ignorirati, a »trmoglavca« dejstva so tukaj. Lahko postanejo velika luč in dragocena milost za Cerkev ne le v Franciji, temveč tudi drugod, če bodo odgovorni sprejeli in uresničili sklepe, ki jih knjiga že s svojo vsebino navdihuje.

**1. del** knjige prikazuje **padanje in rast in spet padanje duhovniških posvečenj** od 1900—1975. a) V začetku 20. stoletja je najprej čedalje bolj naglo padanje: od 1901 do 1914 preidemo od 1733 ordinacij škofijskega klera na 704 ordinacij; padanje je skoraj redno. — b) Od 1919—1938 je gibanje ravno nasprotno: od 184 ordinacij l. 1919 na 1355 l. 1938. — c) Od 1948—1975 nasprotno: novo padanje, enolično, skoraj brez novih dvigov; vse to spominja na prvih 15 let 20. stol. Padanje pa se tokrat ne razteza na 15, marveč kar na 30 let. Leta 1948 je bilo 1561 posvečenj, l. 1958 601; nato še večji padci; le nekoliko dviga med koncilom; tako je l. 1965 bilo 1046 posvečenj, l. 1975 pa le 161.

Iz prikaza slede tri neposredne gotovosti:

a) Krivulja ordinacij kaže na mero verskega življenja posamezne dežele (vsaj v splošnem), čeprav je mogoče razpravljati o gorečnosti tistih, ki hodijo k maši. — b) Število duhovniških posvečenj ni začelo padati s koncilom, marveč 15 let pred njim. Natančno upoštevanje še drugih dejavnikov bi pokazalo največji padec od 1965 do 1975, in sicer še hujši padec, kakor pa razberemo iz absolutne številke. — c) Iz tega moremo sklepati: V Franciji sta bili oziroma sta v 20. stoletju dve krizi. Prva je bila premagana v letih 1919 do 1947; pomembno je vedeti, zakaj (to bomo videli pozneje). Druga kriza se je začela 15 let pred koncilom. Cerkveni zbor nikakor ni povzročil krize, marveč po koncilu so še naprej in še močneje delovali isti vzroki, ki so začeli razkrajalno delo že pred koncilom in so zdaj delovali tudi na izvajanje koncilskih uredb.

**2. del odkriva vzroke za padanje števila duhovnikov.** P. Vignerona in z njim M. Clément navajata kot vzroke »štiri načela apostolov v letih 1945 do 1960«, načela, ki so nato razkrajalno zasegla tudi koncilске odloke in njihovo izvajanje ter napravila iz tega časa »Kalvarijo Cerkve v Franciji«.

Mons. Guerry je takoj po vojni 1945 zapisal: »Duh neposlušnosti [insubordination] vlada v okoljih klera in laikov. Redovniki ga širijo po škofijah« (Vignerona, str. 237). Nepokorščina v odnosu do zakonitega vodstva Cerkve, oholo preziranje njegovega dela. »Novi apostoli iz l. 1945« so izoblikovali načela, ki jih P. Vignerona skrčuje na štiri in ki še danes vladajo zelo na široko.

**Prvo načelo** brez razlikovanja razlaga razkristjanjevanje množic na temelju nevednosti kristjanov. »L. 1946 se navada obtoževati [incriminer] »zablode« katoliške Cerkve začenja uveljavljati pri neredkih duhovnikih tako močno, da se dvignejo nekateri protesti« (244). Tako npr. nastopi proti takim inkriminacijam L. Barjon v *Études*, Fr. Mauriac v *Figaro* 11. 3. 1946. A vse brez uspeha! Obrekljivci in sramotilci Cerkve nekaznovano nadaljujejo svoje delo spodkopavanja.

**Drugo načelo**, ki ga začno hitro imeti za nekakšno »dogmo«, je omogočilo iti še dalje: od konca vojne naprej so »praktikante« (tiste, ki redno opravljajo verske vaje, predvsem obisk nedeljske maše) začeli prikazovati ne le kot nevedne vernike — katerim bi bilo treba in tudi mogoče pomagati k popoljšanju — marveč kot glavno oviro apostolata. Kakor da so »praktikanti« postavili zidovje med duhovnika in »množice«, ki bi jih bilo treba spreobrniti:



zidovje, ki ga je baje treba podreti ali pa vsaj preskočiti, da bi šli med množice. To so slovite teorije o krščanskem »getu«, ki jih razvijata npr. oba avtorja »La France, pays de mission«. — Ta propaganda priteka v semenišče in v Katoliško akcijo ter prikazuje delo na župnijah kot nekaj zaničevanja vrednega.

**Tretje načelo.** Tu pride nekaj pozitivnega! Ko so praktikanti postavljeni »na suho« in ni več »glavne ovire« za misijonarski polet, je črta, katere se je treba držati, jasna: »Namesto da bi — kakor duhovniki pred vojno — lovili s trnki v oceanu nevere, skušajmo spreobrniti okolja [milieux] kot okolja z vso njihovo množico.« Zato se duhovniki zdaj niso zadovoljili več s tem, da bi bili »duša« ali »animatorji« prakticirajočega laikata. Nadomestiti morajo laiške apostole, stopiti se v enoto z razkristjanjenim ali nikoli še ne pokristjanjenim svetom, izgubiti svojo posebno obleko, vedenje in sploh zunanja znamenja svojega duhovništva, posnemati delo, oblačenje, govorico in kulturo »množic«, ki jih je treba pridobiti. Če se duhovnik izgubi v množici kakor kvas v testu, tedaj se bo testo prekvasilo: kar cele množice bodo postale krščanske. — Niso pa ti ljudje pomislili, da mora biti kvas res kvas, res v marsičem drugačen od testa, katerega naj prekvasi. In tako se je zgodilo nekaj čisto drugega, kakor pa so ti ljudje pričakovali: kvas je nehal biti kvas in je podlegel tistemu, na kar je hotel vplivati.

**Četrto načelo.** Treba je iti naglo! »Hočejo, da bi že v enem letu prepridigali ves verski nauk; in da bi v petih letih spreobrnilo celotno svojo župnijo. Dajte nam obrazcev, ki bodo hitro učinkovali! O tem ali onem delu ali o gibanju ti ljudje sodijo po neposrednem uspehu, po tem, da množice napolnijo cerkev v največji kvantiteti in v rekordnem času...« (253).

P. Vigneron končuje to analizo: »Včerajšnji katolicizem je odgovoren za ‚nepravilnosti‘, ki povzročajo razkristjanjevanje; praktikanti po župnijah vzlajo za glavno oviro pri apostolatu; spreobrnenje množic je treba doseči s posnemanjem teh množic, s posnemanjem ravnanj neverujočih okolij; iskanje učinkovitosti v apostolatu! Vsa ta načela, izdelana 1945, so prepojila tolikere zastopnike francoskega klera v času med koncem vojne in 2. vatikanskim cerkvenim zborom, da je nastal resničen prelom v zgodovini francoskega apostolata« (266).

#### Učinkovitost načel let 1960—1975

S temi načeli niso le omajali župnijsko institucijo in prinesli hude udarce Katoliški akciji, marveč so postavili papeža in škofo v strahovit položaj: vsakokrat, ko so ti hoteli pospešiti ali organizirati apostolatske pobude, začeti z izboljšavami liturgije itd., jih je takoj preplavilo in odrinilo stran gibanje, ki je brezpogojno hotelo uresničiti v praksi povojna ‚načela‘. — Tukaj nato avtor našteva mnoga podrobna dejstva z natančno dokaznim materialom.

Posebno mesto ima poglavje »L'apostolat paralysé par les slogans« (Gesla paralizirajo apostolat). Kardinal Garrone je l. 1972 zapisal: »Zaradi komunikacijskih sredstev, ki so v rokah nekaterih, vlada v Cerkvi diktatura skupin, ki izvajajo pritisk (»groupes de pression«, 303). Med gesli kar naprej nastopajo: a) »Zablode preteklosti — tam je vse slabo.« Nasprotno je vsaka novost zdrava in primerna. b) »Infantilizem praktikantov«, ki ne morejo biti nič drugega kakor farizeji in legalisti, skratka, bedneži, ki so že tu na zemlji



določeni za pogubljenje. Nasprotno pa imajo »implicitni kristjani« vse kreposti in vso pogumnost. c) »**Odprtost svetu**«, kar vodi — če je krivo pojmovano k razbitju »struktur« v Cerkvi, da bi se končno Cerkev integrirala v Človeštvo (315). č) »**Nemožnost apostolata**«. To je predzadnja stopnja, h kateri vodijo »načela« 1945. Hoteli so v celoti spreobrniti »množice«. Čez 20 let nato zadenejo na polom in preidejo na trditev, »da danes ni več mogoče evangelizirati«. In to je začetek velikega izgubljanja krvi: obupani duhovniki odhajajo in se poročajo, množica laikov po prstih zapušča Cerkev. d) »**Duhovnikova identiteta**«: to je zadnja stopnja. Duhovnik se vprašuje, kaj je. Ničesar več ne ve o sebi. (Sv. Janez Vianey je zelo dobro vedel.) 17. 2. 1972 je Pavel VI. posvetil tej drami cel govor. Potem ko so 30 let razvijali neko pastoralo, se ordinirani duhovniki sprašujejo, kaj so. — In semeniščnikov, pripravljenih na to, da bi bili posvečeni (l. 1947 jih je bilo 1649), je l. 1975 le 161. Ali pa se je temu sploh mogoče čuditi? Če pa »ne vedo, kaj je duhovnik«!

### 3. del: Pogoji za vstajenje

Diagnoza pokaže zlasti na tole: »Zaničevali so normalno krščansko življenje, se pravi notranje in nadnaravno življenje; mislili so, da bodo takó pridobivali množice! Izgubili so vse... Cerkev Francije je imela l. 1967 41.000 duhovnikov, l. 1975 jih ima le še 31.000. Pri tem številu je 2544 med njimi takih, ki so zapustili duhovništvo po vojni, to zlasti med 1968 in 1972«. Poveličevali so »vitalnost Cerkve v Franciji«, npr. spet v »le Point« z dne 11. 10. 1976, sklicevaje se na 100.000 prostovoljnih katehistov. A uspehi? 26 % praktikantov pri ljudeh, ki so stari nad 65 let; le 6 % praktikantov pri starostni dobi 18—26 let!

In če se vprašamo za vzroke naglih izboljšav, kadar so nastopile? Vigneron na podlagi stoterih dokumentov na skoraj 150 straneh (83—231) pokaže na vzroke, ki jih povzema v ugotovitev: »Vsa dejavnost klera se organizira okoli notranjega življenja, o katerem v tej dobi nihče nikoli ne dvomi, da mora biti ‚duša vsega apostolata‘. Tedaj duhovniki ne postavljajo svojih upanj v nemogočo ‚prilagoditev‘ verskih povedkov dnevnemu okusu; in odvrtačajo se od sterilnega aktivizma. Ti duhovniki utemeljujejo svoje apostolsko življenje na resnično molitev, na Evharistijo in na žrtev. Reči moremo, da je od prve svetovne vojne naprej živel francoski kler leta velike gorečnosti; in končno je to doba, ko so duhovniki zaradi tega, da bi bolje prinašali Kristusa svetu, hoteli biti najprej zase skrajno zahtevni« (86). Po l. 1945 pa so ta katolicizem, ki je bil res sposoben izžarevanja, metodično onečaščili, ga blatili in končno zadržali.

In nikakor ni res, da je koncil izvršil to odurno delo. Že pred koncem koncila je papež Pavel VI. videl potrebo, da je izrečno opozoril na pogubno razkrajanje krščanskih institucij v Franciji... Koncil so nekateri vzeli v zakup in ga razlagali v luči načel 1945. Že Pija XII. so hoteli ti ljudje s tiransko pastoralo onemogočati in ga resnično onemogočali v njegovem delovanju.

Zadnje vrstice te trezne, a v nečem hudo razburljive knjige zgodovinarja P. Vignerona so vredne pozornosti najbrž ne le za Cerkev v Franciji, marveč tudi drugod: »Trebaje imeti pogum, da si zastavimo neizbežno vprašanje: Trideset let smo napravljali apostolatske ‚poskuse‘ ali tudi še druge ‚poskuse‘.

Začeli smo iskati nove metode, ne da bi jih kdaj našli, nove metode molitve in askeze. Ali si bomo po tolikernih poskusih končno upali [risquer] napraviti še zadnji poskus? Poskušati čisto preprosto in iskreno tiste metode apostolata in duhovnosti, ki smo jih zavrgli, morda predrzno zavrgli, pred 30 leti! — In če bi morda te metode, ki so se drugekrat izkazale, dosegle to — človek nikoli ne ve —, da bi nam vrnilo srčno veselje, ki smo ga izgubili? Če bi znova napolnile naša skoraj zapuščena semenišča? . . . , ali bomo končno vendarle tvegali priznanje, da smo se motili?»

In Marcel Clément pristavlja: »To vprašanje je treba zastaviti . . . V skladu z ‚Evangelii nuntiandi‘ [ap. spodbuda Pavla VI. o evangelizaciji] zadostuje za spolnitev tega programa to, da se odpovemo nazadnjaški [rétrograde] pastoralni in se opremo najprej na gorečo molitev, na sprejemanje križa, na poglobljeno življenje iz vere, upanja in ljubezni. — Ta sredstva so, če jih prakticiramo skupno, bolj zanesljiva kakor vsa ‚prilagojevanja‘ [adaptations] svetu, prilagojevanja, ki so doživela polom. Sicer pa razvoj in življenjska moč prvih ‚malih krščanskih občestev‘ [micro-chrétientés] glede tega neizpodbitno pričujeta.«

Anton Strlè

## NEKAJ PRIPOMB K PREVODOM LITURGIČNIH BESEDIL

Naj se tukaj dotaknem samo nekaterih takih točk, ki prizadevajo sam smisel tistega, kar hočejo besedila povedati in so pomembne tudi za izvenliturgična področja, ker morejo napraviti zmedo v glavah, polagoma pa seveda tudi v življenju.

### 1. »Ločiti« in »razlikovati«

Nekateri bi še vedno radi vztrajali pri istovetenju »ločiti« in »razlikovati«, češ da je »razlikovati« le hrvaška izposojenka za »ločiti«. Vendar tega ne moremo zagovarjati. Prvič je »razlikovati« uvedel že vsaj Fran Levstik (gl. dr. A. Breznik, Jezik naših časnika in pripovednikov, Ljubljana 1944, 97 sl.) in bi bilo čudno, če bi se vračali za več kakor eno stoletje. In ne le čudno. Bilo bi marveč, drugič tudi škodljivo, če ne bi »ločiti« razlikovali od »razlikovati«.

a) Lep dokaz za to škodljivost vztrajanja pri »ločitvi«, kakor da bi bila pomensko istovetna z »razlikovanjem« ali »razliko«, je v »Molitvenem bogoslužju . . . Molitveno bogoslužje 1, Ljubljana 1976, str. 41, kjer beremo prevod 293. govora sv. Avguščina: »Če bi bil [Janez Krstnik] rekel: Kristus sem, bi mu najbrž verjeli. Saj to so že predpostavljali. Ni potrdil zmote. Priznal je, ločil se je od Besede, ponižal se je.« Sv. Avguštin prav gotovo ni hotel reči, da se je Janez Krstnik s tem, ko se ni izdajal za Kristusa, »ločil« od Kristusa; le »razlikovati« se je hotel. V izvorniku je rečeno: Agnovit se, *distinxit se*, humiliavit se«. A v slovenščini je prevedeno tako, kakor da bi sv. Avguštin trdil: »Separavit se«. Saj se Janez Krstnik s priznanjem svojega resničnega

položaja in poslanstva niti malo ni »ločil« od Besede, marveč se je le natančno od nje »razlikoval«. »Ločil« bi se tedaj, če bi bil sebe izdajal za Kristusa, ko vendar to ni bil. — V slovenščini, kakor je zdaj prevedeno (»ločil se je od Besede«), človek skoraj nujno razume nekako takole: Janez Krstnik od tedaj naprej ni prihajal k Jezusu, marveč je hodil »ločeno« od njega; ali pa da se je celo duhovno »ločil« od Jezusa. V resnici pa je hotel sv. Avguštin povedati nekaj povsem drugega. Saj malo prej pravi: »Quia discernere difficile est a voce verbum et ipse Ioannes putatus est Christus. Vox verbum putata est«. A v slovenščini je »discernere« spet prevedeno z »ločiti«; »Težko je ločiti besedo od glasu. Zato so tudi mislili, da je Janez Kristus. Glas so zamenjali z Besedo«. V resnici pa glasu, če je artikuliran, pravzaprav sploh ni mogoče »ločiti« od besede, pač pa ga je treba od nje »razlikovati«.

b) Drugi primer je v »Molitvenem bogoslužju 2«, Lj. 1977, str. 12. Tu je iz Gal 4, 1 prevedeno: »Dokler je dedič nedoleten, se nič ne loči od sužnja«. Takó so prevedli že l. 1929, kar je ostalo tudi še v ekumenski izdaji iz l. 1974. Na tem mestu je sicer iz miselne zveze dovolj jasno, da gre za razlikovanje in ne za ločitev (lat. ima »nihil differt«, gr. »oudèn diaphérei«); zato najbrž prevajalci niso čutili potrebe, da bi bili tukaj bolj skladni z izvornikom (drugače so bili glede tega natančni; saj učenci dr. Fr. Jereta vedo, da se je natančno držal izvornika, kadar je prevajal). Prevajalec v Wolfovi izdaji je bil tukaj bolj natančen in je zapisal: »Dokler je naslednik majhen, se nič ne razloči od hlapca«.

Razlikovanje med »ločiti« in razlikovati« nam je nujno potrebno iz vsebinskih razlogov. Zato po pameti ni mogoče zagovarjati vztrajanje pri istovetenju »ločitve« z »razlikovanjem« in se za to sklicevati na pristnejšo slovenščino. V kakšno nesmiselnost lahko zaidemo, če tega dvojega ne razlikujemo, je mogoče videti npr. iz prevoda »Izjave sv. kongregacije za verski nauk o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu« v »Okrožnici« nadšk. ordinariata v Lj., št. 2/1977, 22: »... Tako bodo spet odkrili pravo in odlično mesto duhovnika v skupnosti krščanih, kateri sicer pripada kot član, vendar se od nje loči«. Izvornik ne uporablja izraza »separatur«, temveč »distinguitur«. In v resnici drži, da se mora duhovnik razlikovati, v marsičem razlikovati od drugih vernikov, če hoče v svojem delu uspeti; nikakor pa se ne ločiti, ne sme biti ločen od drugih udov Cerkve, posebno od tistih ne, ki so mu službeno izročeni v dušnopastirsko oskrbo. Saj je poseben Kristusov predstavnik ravno za skupnost krščanih in sredi te skupnosti, kakor se vidi tudi iz izjave, ki malo naprej pravi: »Kajti [duhovnik] je pri tistih dejanjih, za katere se zahteva [neizbrisno] znamenje duhovniškega posvečenja, po tisti učinkovitosti, ki je lastna zakramentu, zanje (tj. za krščene) podoba in znamenje samega Kristusa, ki zbira vernike, jim odvezuje grehe in opravlja daritev zaveze.«

Ni malo mladih duhovnikov ali duhovniških kandidatov, ki se ravno tega bojijo in jim ravno to zbuja odpor: da bi bili ločeni od drugih vernikov, ko so vendar ravno zanje poslani, in od vseh ostalih ljudi, na katere tudi ne smejo pozabljati, če le jemljejo resno tisto koncilsko trditev, ki pravi, da je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2; CS 45,2). In treba je reči, da imajo tukaj prav. Narobe je le tedaj, če iz tega sklepajo, da se sploh v ničemer ne smejo razlikovati od drugih ljudi, kakor da je razlika nujno povezana

z ločitvijo. A to ni res, ampak ravno narobe. Duhovnik in sploh vsak kristjan, ki hoče biti »sol zemlje in luč sveta«, kakor je naročil Kristus, se mora v marsičem razlikovati od okolice; drugače ne bo mogel biti za nikogar ne »sol« in ne »luč« (Mt 5, 13—16), prav tako pa tudi ne »kvas« (Mt 13, 33). Kvas ne sme biti navadna moka ali navadno testo, če naj sploh kaj deluje v testu. Zato je zmotno, če kdo misli, da »vsaka uniforma« ali sploh zunanja znamenja v noši človeka »loči« in »izloči« od drugih; kaj šele da bi izrazito evangeljski način življenja kristjana »ločil« od drugih (kvečjemu ga loči od njihovega napačnega življenja, za katerega v dnu srca večinoma, vsaj velikokrat, vendarle vidijo, da nikamor ne vodi).

Če ne razlikujemo med »ločiti« in »razlikovati«, med »ločevanjem« in »razlikovanjem«, se sploh ne moremo pravilno izražati, ko gre za **osrednjo skrivnost krščanstva**. V Kristusu moramo **razlikovati med božjo in človeško naravo** (ali: med človečnostjo in božanstvom), **ne smemo ju pa ločiti**. Ravno to je z vso močjo poudaril vesoljni cerkveni zbor v Kalcedonu: »Priznavamo prav istega Kristusa, edinorojenega Sina, Gospoda, ki biva v dveh naravah nepomešano, nespremenjeno, nedeljeno, neločljivo. Nikakor zaradi združitve ne izgine razlika narav, marveč vsaka od obeh narav ohrani svojo svojskost, ko se zedinita v eno osebo in hipostazo. Ne priznavamo, da bi bil Sin ločen in deljen na dve osebi« (Denz. 148).

Ta globoki, bistveni vidik »Kristusove skrivnosti« se zdi samo ob površnem gledanju le »abstraktna metafizika«. Če pa se količkej vživimo v globine Kristusove skrivnosti in tudi tiste skrivnosti, ki je človek, se takoj pokaže nekaj drugega: »Odpira se novo razumevanje človeške in božje resničnosti. V trenutku, ko je prisotna navidezno skrajna teorija, se pokaže nekaj, kar je skrajno praktično« (J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, 135). Saj nam ravno nepomešanost (**razlika**) in hkrati nerazdružljivost (**ne ločitev**) božje in človeške narave v Kristusu odkrivata povsem nov, veličasten smisel našega življenja.

## 2. »Poveljati« in »proslaviti«

V bogoslužni knjigi »Berila in evangelijski za nedelje in praznike v letu A«, Ljubljana 1971, str. 167 je besedilo iz Jan 17, 1—11 a. Medtem ko beremo v naših običajnih prevodih, tudi že v Wolfovi izdaji iz l. 1856: »Poveljač svojega Sina, da tvoj Sin tebe poveljač«, pa je v omenjeni bogoslužni knjigi drugače: »**Proslávi** svojega Sina, da tvoj Sin tebe proslávi... Proslávil sem te na zemlji... In zdaj me ti, Oče, proslávi pri sebi... Prosláviljen sem v njih.«

Prevajalec se je tukaj, kakor se zdi, hotel opreti na vulgatin prevod, ki ne pravi »glorifica«, ampak »clarifica«. Vendar bi bilo — tako se mi zdi — bolj potrebno upoštevati grški izvirnik, ki ima tukaj glagol »doxazein«, od »doxa«. Glede pomena, ki ga ima v sv. pismu, seveda tudi pri Janezu, »doxa«, pa pravi npr. znani strokovnjak O. Kuss: »Doxa, slava je nezamenljivi povedek o božjem bistvu; Bog sam je doxa, veličastvo [Herrlichkeit], sijaj luči; in takšnega bistva je tudi Kristus. Slava pa je tudi odrešenjska dobrina, še več, povzetek vseh odrešenjskih dobrin; to je cilj vseh verujočih in krščenih: in povezanost med Bogom, Kristusom in »kristjanom« postane nekaj razločnega, če sme Pavel reči, da je Kristus »Gospod veličastva« (1 Kor 2, 8) in da bo »z močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše borno telo, da bo

podobno njegovemu poveličanemu telesu' (Flp 3, 21)« (O. Kuss, Paulus, Pustet, Regensburg 1971, 366—367). Za »slavo« (ali »veličastvo«) in za »poveličanost« je v izvirniku obakrat beseda »doxa«. »Proslávi« pa se zdi, da bralca in poslušalca še posebej nagiblje, naj misli na »proslavljanje«, kakršnega moremo dati mi ljudje.

Sv. Janez hoče povedati, da je Jezus v velikoduhovniški molitvi prosil za svoje **poveličanje** in tudi za poveličanje svojih učencev, s čimer se uresniči tudi Očetovo poveličanje. Gotovo tukaj ne gre le za »slavo«, kakršno ima v mislih naša navadna govorica. V slovenščini »slava« pomeni zelo dobro mnenje, izredno dober glas, ki ga kdo uživa v javnosti. Judje in avtorji nove zaveze pa pri besedi »slava« mislijo na nekaj drugega. V sv. pismu je božja »slava« (ali »**veličastvo**«) notranja stvarnost, zelo konkretna, tako rekoč fizična realnost: to je sijaj Jahvetovega veličastva, kakršnega npr. prerok Izaija gleda v svojem velikem uvodnem videnju (6. pogl.) in ki ima svoj »sedež« v »najsvetejšem« jeruzalemskega templja. Božja slava je nedostopna in silna veličina Boga, je razodevanje božje moči in silnosti. V Janezovem evangeliju zavzema slava prav posebno mesto. Sv. Janez zatrjuje, da je Jezus imel slavo že pred stvarjenjem (17, 5). Ko se je Beseda učlovečila, je bilo mogoče videti »njeno slavo«, vsaj apostoli in drugi neposredni Jezusovi učenci so jo videli (1, 14). Vendar se pred trpljenjem Jezusova slava ni razodevala drugače kakor z »znamenji«, npr. s čudežem v Kani: »Jezus je storil prvi čudež in razodel svoje veličastvo — in njegovi učenci so verovali vanj« (2, 11); ali z obuditvijo Lazarja: »Ali ti nisem dejal, da boš videla božjo slavo?« (11, 40). Popolnoma pa se je poveličanje (»glorificatio«, prešinjeno s »slavo«, »veličastvom«) uresničilo šele na križu (ki je pri Janezu gledan skupaj z vstajenjem od mrtvih): »Prišla je ura, da se poveliča Sin človekov« (12, 33). Po Janezovem gledanju namreč križ ni poraz. Križ je marveč ravno Kristusovo zmago, saj je s tem Kristus odrešil svet. Za tiste, ki znajo odkriti zakrito realnost, odkriva križ božjo mogočnost in razodeva navzočnost Boga v Jezusu. — Seveda pa je treba tukaj upoštevati, da sv. Janez gleda na skrivnost trpljenja—vstajenja—vnebohoda kot na eno samo skrivnost. V poveličanju križa že vnaprej vidi z očmi vere v polnosti uresničeno Kristusovo zmago. »Dvignjenje« Jezusa na križ je hkrati že tudi »poveličanje«; njegov odhod s tega sveta je vrnitev k Očetu; njegova obsodba na smrt je obsodba nad svetom; njegova smrt je življenje vseh tistih, ki se njega oklenejo z vero in krstom (in seveda z življenjem, ki raste iz korenin vere in krsta). (Prim. P. Bougy, Risurrezione di Cristo e dei cristiani, Queriniana, Brescia 1967, 34 do 35).

Prevajalec s »proslavljanjem« pač ni imel sreče. Saj je, kakor se zdi, s to besedo (izposojenko iz stare cerkvene slovenščine, kakor pravi Breznik, n. d., 71 in 132; ali pa iz hrvaščine, kjer govore npr. o »proslavljenem Kristu«) še bolj zakril izvorni pomen, ki ga ima »doxa«, kakor pa ga nam zakriva »slava« (medtem ko pri »poveličanju« zaradi pogostnega govorjenja o »poveličanem Kristusu« in o našem »poveličanju« ob Kristusovem prihodu v »slavi« — vsaj zdaj po koncilu je to pogostno — že lažje mislimo na prešinjeno z božjim veličastvom in ne le na »slavo« v navadnem današnjem pomenu).

Res pa je, da bi mogel prevajalec na te ugovore reči: »Saj je treba sveto-pisemska mesta tako in tako razložiti. In tudi besedo »proslaviti« moremo raz-



ložiti tako, da zadenemo globljo svetopisemsko misel, kakor pa jo morejo preprosti poslušalci razbrati neposredno.« Vsekakor sem hotel s tem opozoriti na spornost uvajanja »proslavljanja« namesto »poveličanja« ali »poveličevanja«. (Pri prevodu psalmov je v »Bogoslužnem molitveniku« največkrat »poveličevanje« ali »slavljenje«, včasih pa tudi »proslavljanje«, npr. Ps 118, 12: »Gospod, vse te proslavlja«, med tem ko je v ekumenski izdaji iz l. 1974 povzeto nespremenjeno iz prejšnjih prevodov: »Slavljen si, Gospod«. V splošnem so tukaj uvedene tudi takšne spremembe, ki so pač še mnogo bolj sporne kakor »proslavljanje« namesto »poveličevanje«. A tega se tukaj ne dotikam.)

### 3. »Odrešenje« in »zveličanje«

Nekateri so vajeni, da latinsko besedo »salus« prevedejo kar z »zveličanje«; in besedo »salva nos« kar z »zveličaj nas«. Pri tem ne pomislijo, da »salus« pomeni najprej »zdravje« in v zvezi s tem popolno in osrečujoče stanje bitij, posebej človeka. V dogmatični konstituciji o Cerkvi srečamo v čl. 48, 2 »universale salutis sacramentum«. Marsikdo bi bil nagnjen k temu, da bi dejal: »Vesoljni zakrament zveličanja«. Vendar bi s tem prav gotovo ne zadel tistega smisla, na katerega je cerkveni zbor mislil. Saj ni mislil le na onstransko odrešenje, marveč na celotno odrešenje, tudi na tisto odrešenje, ki se začneja uresničevati na celotnem človeku že v življenju na zemlji, in celo na odrešenost celotnega stvarstva, ki se bo po Pavlovem nauku »tudi samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21). V slovenščini jemljemo izraz »odrešenje« navadno v širokem pomenu, ko nam ne kaže le na nekaj negativnega, na odstranitev zla, marveč tudi (in v nekem pogledu celo predvsem) nekaj izrazito pozitivnega — izpolnitev najglobljega človekovega hrepenenja, tistega, ki ga niti ne more primerljivo izraziti, ker prizadeva tisto, zaradi česar je Blaise Pascal dejal, da »človek neizmerno presega človeka«.

Naj omenim le eno mesto, tisto iz »Bogoslužnega branja 2«, str. 101. »Sequi enim Salvatore, participare est salutem« v latinščini je prevedeno v slovenščino: »Hoditi za Gospodom se pravi imeti delež pri zveličanju«. Iz miselne zveze je razmeroma lahko dognati, da sv. Irenej tukaj ne misli samo na onstransko odrešenje, t.j. na »zveličanje«. Žal je malo naprej tudi tukaj »slava« vzeta v današnjem navadnem pomenu (izredno dobrega mnenja o kom), ko vendar Irenej misli prav na delež božjega veličanstva, na delež notranjega božjega življenja, ki smo ga deležni po zvezi s poveličanim Kristusom že zdaj. V slovenščini je nekoliko naprej na str. 102 v istem »berilu« rečeno: »S tem jim je (Kristus) dal razumeti, da niso oni slavili njega, ko so hodili za njim, temveč jih je on, božji Sin, proslavljal, ker so šli za njim«. V latinščini beremo »glorificabant eum . . . , glorificabantur ab eo«. Mišljen je delež božjega veličanstva, ki ga človek prejme od poveličanega Kristusa, medtem ko Kristus ne more prejeti od človeka kaj takega. In tisti delež poveličanega Kristusovega (in s tem notranje-božjega) življenja prejemamo že tu na zemlji, ne šele v »zveličanju«.

Seveda je vprašanje, ali gre tak prevod na račun prevajalca ali pa na račun uredništva tega tako pomembnega dela. Poleg tega se dobro zavedam, da je neprimerno laže kritizirati kakor pa delati.



Ce te pripombe ne morejo biti upoštewane pri prevodu, ki je že v naših rokah, pa naj bi bile pri nadaljnjih prevodih — ali pa vsaj kot pojasnilo pri nekaterih manj jasnih in vsekakor spornih mestih že dovršenega prevoda.

Anton Strlè

### THEOLOGISCHE BERICHTE I—IV.

Benziger verlag Einsiedeln 1972—1977

Pred dvajsetimi leti so profesorji bogoslovnega semenišča v Churu (Švica) izdali teološki zbornik z naslovom »Fragen der Theologie heute«. V knjigi je sodelovalo enaindvajset pisateljev, ki so v svojih člankih z različnih področij prikazali tedanje stanje teologije in nakazali razvojne smernice. Delo je imelo velik uspeh, v treh letih je doživelo tri izdaje in bilo prevedeno na več jezikov.

Dobrih deset let pozneje so si profesorji istega semenišča, ki je med tem od Sv. stolice in od države dobilo priznanje teološke visoke šole, kar približno ustreza teološki fakulteti na univerzi, zastavili vprašanje, ali bi spet izdali podoben teološki zbornik. Po daljšem razmišljanju in po pogovorih s profesorji teološke fakultete v Luzernu so prišli do sklepa, da ta oblika ne pride v poštev, ker je med tem časom nastalo več novih teoloških zbirk in izšlo mnogo teoloških leksikonov in slovarjev. Zato so se odločili, da poskusijo z novo knjižno zbirko pod naslovom »Theologische Berichte«. Teološka poročila naj bi nudila nekako orientacijo v skoraj nepregledni teološki literaturi in opozorila na tista nova vprašanja in na tiste razvojne smeri, ki se zde res pomembne. Poročila naj bi ne bila samo reportaža ali registracija novih publikacij, temveč samostojno znanstveno vrednotenje v prospektivno-kritičnem smislu.

Doslej je izšlo v zbirki »Theologische Berichte« 6 zvezkov. Medtem ko je prvi zvezek priobčil poročila z različnih področij, so se poznejši zvezki osredotočili na enotno tematiko s posameznih teoloških področij. Sodelavci niso le profesorji obeh teoloških fakultet, ki zbirko izdajata, ampak tudi drugi, med njimi znani teologi, pa tudi mlajši, ki si šele utirajo pot v znanost.

Prva knjiga (Theologische Berichte I, 1972, 370 str., Fr. 27.80) prinaša štiri poročila oz. razprave. Velikega pomena sta dogmatična študija o zakonu kot zakramentu (Eduard Christen, Ehe als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, str. 11—68) in poročilo o moralno-teološki problematiki nasilja (Albert Ziegler, Hinweise zur moraltheologischen Frage der Gewaltanwendung. Prolegomena zu einem aktuellen Problem, str. 285—370). Drugi dve razpravi iz dogmatične in biblične kristologije zanimata bolj strokovnjake (Alois Grillmeier, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chaledonische Christologie heute, str. 69—169; Eugen Ruckstuhl, Die johanneische Menschensohnforschung 1957 do 1969, str. 171—284).

Drugi zvezek je posvečen novejši diskusiji v kristologiji (Theologische Berichte II: Zur neueren christologischen Diskussion, 1973, 372 str., Fr. 35. 80). Najbolj pomemben je obširen članek, ki ga je napisal profesor dogmatike v Luzernu o različnih pojmovanjih kristologije (Dietrich Wiederkehr, Konfrontationen und Integrationen der Christologie, str. 11—119). Drugi avtorji poročajo o kristologiji v pismu Hebrejcem (Andreas Stadelmann, Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion, str. 153—221), o dogmatičnih vidikih Kristusovega vstajenja (Adolphe Gesché, Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie, str. 275—324) in o kristologiji pri T. de Chardinu (Peter Schellenbaum, Die Christologie des Teilhard de Chardin, str. 222—274). Japonski teolog objavlja zanimivo poročilo o kristologiji v sodobni japonski teologiji.

Judje in Cerkev: božje ljudstvo je tema tretjega zvezka (Theologische Berichte III: Judentum und Kirche: Volk Gottes. 1974, 208 str., Fr. 29. 80). Knjiga prinaša prispevke teološkega simpozija v Luzernu l. 1972 o pojmovanju božjega ljudstva pri kristjanih in Judih. Devet teologov je sodelovalo pri simpoziju, najpomembnejše prispevke je izbral in uredil Clemens Thoma, profesor za sv. pismo in judaistiko na teološki fakulteti v Luzernu.

Na področju krščanske etike oz. moralne teologije se po 2. vatikanskem koncilu kaže velik razvoj. O tem poroča četrti zvezek (Theologische Berichte IV: Fragen christlicher Ethik, 1974, 245 str., Fr. 33. 80). Seveda je nemogoče, da bi na tako ozkem prostoru poročali o vseh moralno-teoloških vprašanjih. Glavni študiji sta prispevala dva znana moralna teologa o utemeljitvi npravnosti in npravnih smernic (Franz Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, str. 11—88; Bruno Schüller, Neuere Beiträge zum Thema ‚Begründung sittlicher Normen‘, str. 109—182). Zelo zanimivo je poročilo o samostojnem razvoju etike na Poljskem v precej drugačnem okviru kakor pa v zahodnih deželah (Helmuth Juros/Tadeusz Styczen, Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik — Ethik in Polen, str. 89—108). Zadnji prispevek govori o cerkvenopravnih določbah glede celibata (Hans Urs Willi, Zur Zölibatspflicht der Weltkleriker im katholischen Kirchenrecht, str. 183—244).

V petem zvezku so sodelovali predvsem eksegeti, ki so posvetili svojo pozornost vprašanju vere in zgodovine (Theologische Berichte V: Glaube und Geschichte, 1976, 192 str., Fr. 25). Tri študije govore o čudežih v Stari in Novi zavezi in njihovi fundamentalno-teološki problematiki (Josef Sievi, Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition, str. 13—35; Karl Kertelge, Die Wunder Jesu in der neueren Exegese, str. 71—106; Josef Trütsch, Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze?, str. 147—161), trije prispevki poročajo o novejših dognanjih na področju eksegeze (Vitus Huonder, Daniel: Geschichte als Herausforderung an den Glauben, str. 37—70; Franz Annen, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien, str. 107—146; Eduard Schweizer, Die neueste Forschung am Kolosserbrief seit 1970, str. 163—191).

V začetku leta 1977 je izšel šesti in dosedaj zadnji zvezek, ki je posvečen liturgiji kot oznanjevanju (Theologische Berichte VI: Liturgie als Verkündigung, 1977, 216 str., Fr. 32. 80). Glavni vidiki, pod katerimi sedem zastopnikov različnih teoloških ved obravnava vprašanje, so: kult kot nosilec oznanjeva-

nja, kult kot ohranjevanje in posredovanje verskih resnic v Stari zavezi, beseda in zakrament v katoliški in protestantski teologiji, liturgija kot oznanjevanje v liturgični obnovi 2. vatikanskega koncila, oznanjevanje v krstni in poročni liturgiji in v obrednem pogrebu in samostojna pomembnost kulta v liturgiji.

Zbirka Theologische Berichte je bila od vsega početka zamišljena kot poizkus. Medtem ko je teološki zbornik »Fragen der Theologie heute« pred dvajsetimi leti res ustrezal potrebi in so ga zato teologi in dušni pastirji z veseljem sprejeli, tega o novi zbirki ni mogoče reči. Publikacije niso našle toliko pozornosti, kakor bi jo zaslužile. Zato tudi nadaljevanje zbirke ni zagotovljeno. Dosedanji zvezki pa dajejo dobro orientacijo in izdatno pomoč tistemu, ki se zanima za razvoj na posameznih teoloških področjih.

A. Šuštar

# POROČILA

## AKADEMSKO LETO 1976/77 NA TEOLOŠKI FAKULTETI (ZIMSKI SEMESTER)

### Vpis.

V akademskem letu 1976/77 je v zimskem semestru vpisanih 233 študentov, od tega 209 v Ljubljani in 24 na oddelku v Mariboru. V posamezne letnike takóle: I. — 35, II. — 39, III. — 44, IV. — 30, V. — 32, VI. — 50, VII. — 3. Po škofijah oziroma redovni ali drugi pripadnosti: naslednje: ljubljanska nadškofija 61, mariborska škofija 53, apostolska administracija za Slovensko Primorje 22, salezijanci 31, frančiškani 17, minoritni 11, lazaristi 8, jezuiti 7, kapucini 6, križniki 2, redovnice 3, laiki 11, druge škofije 1.

### Spremembe v profesorskem zboru

Asistent dr. theol. Ivan Pojavnik je imenovan za honorarnega predavatelja patristike in dogemske zgodovine. V zimskem semestru sta začela na novo predavati biblične vede lic. theol., dr. bibličnih ved Jože Krašovec, kot honorarni predavatelj in lic. bibličnih ved Marijan Peklaj, kot asistent. Honorarni predavatelj dr. theol. in mag. filozofije Anton Stres je na redni seji fakultetnega sveta (26. 1. 1977) izbran za fakultetnega docenta za filozofijo.

V zimskem semestru je imela fakulteta 35 strokovnih predavateljev, od tega 8 rednih profesorjev (4 upokojeni), 6 izrednih (2 upokojena), 10 docentov, 10 honorarnih predavateljev in 1 asistenta. Poleg teh so še 4 profesorji, ki vodijo tečaje za žive jezike.

### Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega

Ob sklepu zimskega semestra (31. januarja 1977) je fakulteta slovesno raznovala spomin svojega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega. Slovesnosti so se udeležili vsi slovenski škof-

je razen obolelega mariborskega ordinarija dr. Maksimilijana Držečnika, redovni predstojniki, profesorji in slušatelji iz Ljubljane in Maribora. Kot gostje so se slovesnosti udeležili zastopniki pravoslavne teološke fakultete iz Beograda ter teološke fakultete iz Zagreba. Prvo stazopala profesorja dr. Dimitrije Dimitrijević in dr. Čedomir Drašković ter skupina študentov, drugo pa dekan dr. Tomislav Šagi-Bunić.

Ob 9. uri je bilo v ljubljanski stolnici slovesno bogoslužje, ki ga je vodil veliki kancler teološke fakultete in metropolit dr. Jožef Pogačnik. Somaševali so vsi navzoči škofje ter predstavniki profesorjev in študentov. Priložnostni govor je imel škof — apostolski administrator dr. Janez Jenko. Zbor bogoslovcev je pod vodstvom prof. Jožeta Trošta pel koralno mašo »Cum iubilo«.

Akademija v čast sv. Tomažu Akvinskemu je bila v veliki avli teološke fakultete. Za začetek je zbor salezijanskih bogoslovcev pod vodstvom študenta Ivana Florijanca zapel motet Jakoba Galussa-Petelina »In nomine Jesu«.

Dekan dr. France Perko je navzoče pozdravil z besedami: »Spoštovani gostje! Dragi sodelavci in slušatelji! Zbrali smo se k skromni akademiji, da počastimo velikega zavetnika katoliških teoloških šol in tudi naše teološke fakultete sv. Tomaža Akvinskega. Dovolite, da v začetku prisrčno pozdravim naše drage goste: gospoda velikega kanclerja, ljubljanskega metropolita dr. Jožeta Pogačnika, ki z veliko pozornostjo in dejavno ljubeznijo spremlja in podpira delo naše fakultete; nadalje naše slovenske škofe — dr. Janeza Jenka, dr. Stanislava Leniča in dr. Ve-

koslava Grmiča, ki je tudi član našega proforsorskega zbora. S posebnim veseljem pozdravljam naše spoštovane in tako drage goste iz Beograda in Zagreba: dekana zagrebške katoliške teološke fakultete dr. Tomislava Šagi-Bunića, najbolj znanega katoliškega teologa v SFRJ, profesorja pravoslavne teološke fakultete dr. Dimitrija Dimitrijevića in njegovega kolega dr. Čedomira Draškovića. Oba sta že stara znanca in prijatelja naše fakultete in svetovno priznana ekumenska delavca Srbske pravoslavne Cerkve. Pozdravljam tudi našega starega gosta proto Aleksandra Šimića, ki kljub visoki starosti neutrudno vodi ljubljansko pravoslavno cerkveno občino in je že dolgo naš iskren prijatelj. Pristrčen pozdrav velja tudi vsem predstojnikom redovnih skupnosti, ki imajo študente na naši teološki fakulteti, ter rektorju ljubljanskega bogoslovnega semenišča kanoniku Vinku Veglju in njegovim sodelavcem. Nadalje pozdravljam vse profesorje naše fakultete iz Ljubljane in Maribora, absolvente, ki bodo danes prejeli diplome, vse slušateljice in slušatelje in vse druge drage goste. — Ko se kristjani zbiramo ne samo pri bogoslužju, ampak tudi ob takih in podobnih prilikah, kot je današnje slavlje sv. Tomaža Akvinskega, to niso običajna akademska zborovanja, temveč je tu nekaj globljeega. Zbrani smo v Kristusovem imenu in On je sredi med nami. On nas po Sv. Duhu združuje v eno. Želim, da bi ob tej naši proslavi vsi začutili Kristusovo bližino in Moč Duha, ki dcluje v nas!»

Branje iz lista Efežanom (4, 1—7 11—13) je zbrane uvedlo v poslušanje slavnostnega predavanja, ki ga je imel docent za osnovno in vzhodno bogoslovje dr. Stanko Janežič z naslovom »Tomaž Akvinski in edinstvo Cerkve«, ki ga objavljamo v tej številki BV. Nekakšno nadaljevanje predavanja pa sta bili recitaciji »Praznik božjega ljudstva« brata Rogerja iz Taizéja ter molitev »Svetemu Duhu« Huuba Oosterhuisa.

Sledila je podelitev diplom absolventom teološke fakultete. Diplomirali so: Bizjak Franc, Blažič Ivan, Čuček Franc, Fras Anton, Golob Alojz, Gradišek Anton, Grebenc Alojz, Krhin Ana s. Darja, Maučec Ma-

rija, Milčinovič Jože, Oberstar Alojz, Pegan Jože, Pfajfar Franc, Povšnar Ivan, Primožič Viktor, Rataj Franc, Šlibar Miro, Šinkovec Alojz, Vrisk Anton, Vuk Jože in Zupanc Janez. Skupno 21. Diplomiranim teologom je dekan teološke fakultete dr. France Perko spregovoril tele besede: »Že nekaj let je v navadi, da združujemo proslavo sv. Tomaža Akvinskega s podelitvijo diplom tistim absolventom naše fakultete, ki so zadostili vsem predpisom za pridobitev akademskega naslova diplomiranega teologa. Skromna je listina, ki predstavlja uradni dokument tega akademskega naslova, toda za tem se skriva veliko delo in naporno prizadevanje v šestih letih teološkega študija. Pot do diplome ni lahka. Študij traja kar šest let, izpiti obsegajo tvrino in teologije in filozofije ter drugih različnih področij znanosti, zahteva se ustrezna diplomatska naloga. Ne diplomirajo vsi, ki so študirali na naši fakulteti. Zato toliko večje priznanje tistim, ki so vztrajali do konca in danes prejemajo venec zmage v obliki diplome teološke fakultete. Vsem iskreno čestitam in želim, da bi z enakim ali še boljšim uspehom dobili diplomu duhovniškega ali pastoralnega življenja in delovanja.«

Že nekaj let je proslava sv. Tomaža Akvinskega priložnost, da teološka fakulteta daje priznanje tistim študentom, ki so s svojimi pismenimi seminarskimi ali diplomskimi nalogami pokazali posebno zrelost v znanstvenem raziskovanju. Letos so te nagrade prejeli: Grebenc Alojz (absolvent), Bokalič Jože, Pirš Andrej in Štrukelj Anton (VI. letnik) ter Hozjan Jože (V. letnik).

Alojzij Grebenc se je za diplomsko nalogo lotil »Zgodovinskega pregleda župnije Sv. Križ — Gabrovka na Dolenskem«. Mentor, docent dr. P. Metod Benedik je predlog takole obrazložil: »Oris življenja Cerkve v tem kraju je izdelan dokaj temeljito in obširno; naloga obsega 164 strani. Nekatere ugotovitve še posebej pritegnejo našo pozornost: krajšemu, splošnemu orisu kraja sledi obširen, časovno široko zajet prikaz različnih komponent življenja Cerkve v Gabrovki, od začetkov krščanstva v tem kraju do današnjega dne. Ves čas lahko sledimo razvoju župnije Ga-

brovka v cerkvenoupravnem pogledu ter delovanju vseh dušnih pastirjev; vse cerkve na področju župnije so predstavljene natančno in z bogato fotodokumentacijo; poseben poudarek je na verskem življenju župnije in tako prikazuje dejanske izraze vernosti svojega kraja in raznih obdobjih; naloga se oslanja na vire iz župnijskega in škofijskega arhiva, pri tem pa ne ostaja zgolj pri faktografskih opisih, marveč skuša posamezna dejstva tudi analizirati. — Ob pogostih opozorilih, da Slovenci še nimamo celotnega in zaokroženega prikaza naše vernosti skozi stoletja, moramo ugotoviti, da nam predvsem manjka načrtnih prikazov župnij in drugih cerkvenih ustanov, na temelju katerih bi bilo mogoče podati realno podobo tisočletne vernosti slovenskega naroda. Mimogrede naj omenim, da so v preteklosti številni duhovniki marsikaj storili na tem področju. Ob branju diplomske naloge A. Grebenca se poraja ugotovitev, da bi pastoralni delavci laže in uspešneje pristopali k svojim vernikom, če bi boljše poznali korenine njihove vernosti in okoliščine, v katerih odraščajo njihov verski čut.»

»Teologija osvoboditve v Latinski Ameriki«, je naslov diplomske naloge **Jožeta Bokaliča**. Mentor, redni prof. dr. Anton Strle, je predlog obrazložil z besedami: »Slušatelj Jože Bokalič se je že pred časom odločil za témo, ki je živa najprej v Latinski Ameriki, vendar pa tudi za ves današnji svet. Za takšno témo je usposobljen in poklican že zaradi tega, ker je bil sam rojen v Argentini in je bil temeljnega šolanja deležen v španščini. Takó je zlahka uporabljal špansko slovstvo, na voljo pa je imel tudi nekaj malega francoske teološke literature, predvsem znano Congarjevo knjigo o tej témi, čeprav mu je bila le bolj za orientacijo. Razpravo, ki obsega nad 100 strani, je razdelil na 3 dele. V prvem delu predstavlja osnove za teologijo osvoboditve. V drugem delu osvetljuje nam znano tradicionalno teologijo v luči teologije osvoboditve. Tu pokaže, kako bi v kristologiji, soteriologiji, ekleziologiji in v nauku o evharistiji, pa tudi eshatologiji lahko z vso upravičenostjo v marsičem upoštevali dragocene prvine, ki jih poudarja teologija osvobo-

ditve, ne da bi vnašala v vsebino božjega razodetja zgolj človeške izmišljotine. V tretjem delu pa so prikazane skušnjave, katerih se mora teologija varovati, da ne zaide v slepo ulico. Obenem so podane perspektive za prihodnost, kolikor jo je sploh mogoče predvidevati. Ob koncu naloge je še dodatek z naslovom Vera kot kritična prvina ljudske vernosti. Ta dodatek je koristen zaradi tega, ker je treba upoštevati kar najtesnejšo povezavo krščanstva in ljudstva v Latinski Ameriki, drugače bi bilo za Evropejca nevarno, da bi teologijo osvoboditve, kakršna se je v Latinski Ameriki naravnost razbohotila, kar vnaprej odklanjal in se ne bi čisto nič znal okoristiti z dragocenimi prvini, ki jih ta teologija vendar vsebuje. Dobro je prisluhniti Clémanceaujevim besedam: »Če bi kristjani vzeli zares krščanstvo, bi ustvarili takšno revolucijo, ki bi onemogočila vse revolucije v zgodovini«.

**Andrej Pirš** je s svojo nalogo »Primerjava ‚Nebeških rož‘ b. sl. Friderika Baraga z ‚The Flowers of Heaven‘ abbeja Orsinija« posegel v domačo religiozno zgodovino. Mentor dr. Anton Strle je ugotovil: »Vsi, ki pišejo o Frideriku Baragu, drug za drugim ponavljajo, da je njegova knjiga ‚Nebeške rože‘ (J. Blaznik, Ljubljana 1846, 463 strani, 16<sup>o</sup>) prevod knjige, ki jo je v francoščini napisal Abbé Orsini za Napoleonovega časa, potem pa je bila prevedena v angleščino ter je poznana samo po tem prevodu, in sicer z naslovom ‚The Flowers of Heaven‘, medtem ko se je izvirnik izgubil. Naloga A. Pirša je jasno pokazala, da F. Baraga ni prevajalec, pa tudi ne prireditelj. Knjigo je gotovo imel v rokah in je iz nje povzel za svojo poglavij. Sicer pa gre F. Baraga svojo pot. Že prvo poglavje ima povsem drugačen naslov in celotna knjiga je zastavljena drugače. A. Pirš je obe knjigi temeljito preučil in prepričljivo pokazal, kako zelo se razlikujeta po duhovni usmerjenosti. Angleška knjiga je nekako za 1/3 daljša. Njeni vsebini ne bi mogli očitati posebnih zmot ali spodrsiljev; vendar pa se ji skoz in skoz pozna nekakšno razsvetljenstvo, dokaj enostransko poudarjanje razumske plati krščanske vere in krščan-



skega življenja, izrazito naglašanje naravnih moralnih kreposti in naravnih sredstev na poti do poslednjega cilja človeškega življenja. Čisto drugače Baraga! Takoj je razvidno, da imamo opraviti s človekom, ki živi zares globoko iz vere, tako rekoč iz zagledanosti v Kristusa. Baraga je ves prežet s toplino in duhom sv. Alfonza Ligvorijškega, obenem pa bister, samostojen, odločen mož, ves prežet z nadnaravno modrostjo in gorečnostjo. Je to raven, trden mož, vendar pa ves drugačen kot tisti, ki jih je prevzela hladna in mrka janzenistična-jozefinistična miselnost. Seveda tudi Baraga z vso resnostjo upošteva naravna sredstva in naravno delavnost. A prvo mesto daje milosti in skrbi za božje kraljestvo, saj je živo prepričan, da bo potem vse drugo navrženo (prim. Mt 7, 53). Pirševo delo sicer po obsegu ni tako obširno (43 strani), a je glede znanstvene metode zrelo. Vsaka trditev je podprta z dokaznim materialom, tako da je opomb kar 228. To je bilo mogoče narediti le na podlagi kartoteke, katero je A. Pirš napravil tudi za več drugih Baragovih spisov, pisem in dnevnikov. Tako je že postavljen temelj za nadaljnje delo!»

Tudi diplomski nalogi slušatelja **Antona Štruklja** »Teologija prosilne molitve pri Karlu Rahnerju«, je bil mentor dr. Anton Strle, ki nagrado takole utemeljuje: »Karl Rahner sam je v intervjuju l. 1974, ko je obhajal 70-letnico rojstva, dejal, da je v njegovih bolj praktično usmerjenih knjigah, posebno v knjigi o molitvi 'Von der Not und Segen des Gebetes' najmanj toliko teologije, miselno obvladane teologije, kakor v tkim. znanstvenih delih. Enemu od študentov naše fakultete pa je pred leti osebno predlagal za doktorsko tezo temo 'Teologija molitve pri Karlu Rahnerju'. Gotovo je torej utemeljeno, da je slušatelj A. Štrukelj izbral za diplomsko nalogo navedeno temo in pod tem vidikom dobro preučil vrsto Rahnerjevih, včasih kar težkih razprav. Vzporedno je začel brati dela H. U. von Balthazarja, kolikor se nanašajo na teologijo molitve. Takó se je odločil, da bo témo, ki si jo je izbral, nadaljeval bolj po sledih H. U. von Balthazarja, čigar nekoliko drugačno gledanje kakor pa je pri K.

Rahnerju, mu je nekako osebno bliže. Oba teologa spadata med najvišje vrhove v pogorju današnje teologije. Pri obeh, posebno še pri Balthazarju, bo mogel spoznati, da je 'klečeca', na kolenih srca klečeca teologija kljub vsem trenutnim videzom vendarle neprimerno rodovitnejša in bogatejša kakor pa 'sedeča', zgolj cerebralna teologija. Že za to, da se je slušatelj opogumil in že kar precej navadil na nekoliko nenavadno ostro, izčiščujoče in poživljajoče ozračje v teološkem svetu teh dveh vrhov, kakor sta Rahner in Balthazar, zasluži priznanje in nagrado!«

Tudi **Jože Hozjan** je s svojo nalogo »Štefan Küzmič in Kratka šuma velikoga katehizmuša« posegel v slovensko zgodovino. Mentor, redni profesor dr. Valter Dermota, je nalogo takole predstavil: »Naloga je razdeljena v tri dele: prikaz življenja, opis tedanjega verskega in kulturnega položaja in 'Kratka šuma velikoga katehizmuša'. Obdelava je osredotočena na 'Kratko šumo...': prikazani so viri, iz katerih je S. Küzmič črpal, samostojnost njegove obdelave reformiranega nauka in zlasti še odvisnost evangeljskih navedkov od grškega originala, kar je bilo za naše verske pisatelje tistega časa bolj redko. J. Hozjan je v svoji nalogi pokazal naslednje sposobnosti: analitično prodornost pri spoznavanju avtorjevega miselnega zaklada, zvestobo avtorjevi misli, sposobnost za sintezo pri povzemanju celotnega dela in pregleda čez obravnavano snov, jasnost v predstavitvi dela ter urejenost pri prikazovanju svojih dognanj.«

Zbor bogoslovcev je pod vodstvom prof. Jožeta Trošta akademijo sklenil s pesmijo neznanega skladatelja »Tebi pojem«.

Na slavnostnem kosilu je prvi spregovoril veliki kancler in metropolit dr. Jožef Pogačnik ter vse zbrane pozdravil kot svoje goste in prijatelje. Spomnil se je odsotnega mariborskega ordinarija dr. Maksimilijana Drževnika, kateremu so zbrani poslali pismene pozdrave. Posebej je pozdravil goste iz Beograda in Zagreba, proto A. Šimiča iz Ljubljane, izrazil veselje nad izčrpnim predavanjem dr. S. Janežiča ter vsem zaželel uspešno delo.

Prof. dr. Čedomir Drašković iz Beograda je v svojem govoru najprej omenil, da prinaša pozdrave srbskega pravoslavnega patriarha g. Germana gospodu nadškofu in po njem vsej slovenski Cerkvi. Posebej je poudaril veselje, da so skupaj s katoliškimi brati v nedeljo, 30. januarja v pravoslavni cerkvi v Ljubljani praznovali god sv. Save.

Dekan teološke fakultete iz Zagreba prof. dr. Tomislav Šagi-Bunić je v svojem nagovoru omenil, da se veseli velikega napredka, ki ga kaže ljubljanska teološka fakulteta. Skozi težave opravlja svoje poslanstvo uspešno in modro. Zaželel je, naj bi ob pomoči Svetega Duha junaško in uporno »posredovali plamenico vere in znanosti prihodnjim rodovom«.

Ob koncu slavnostnega kosila se je dekan dr. France Perko posebej zahvalil gostitelju nadškofu dr. Jožefu Pogačniku, ki tudi sicer z zanimanjem, razumevanjem in širokosrčno spremlja in podpira delo fakultete. Zahvalil se je gostom iz Beograda in Zagreba ter vsem, ki so kakor koli sodelovali pri bogoslužju v stolnici in na akademiji.

V popoldanskem času so predstavniki treh omenjenih fakultet, katerim se je pridružil še prof. dr. Josip Turčinović iz Zagreba, nadaljevali pripravljeno delo za 3. ekumenski simpozij, ki ga bo v letu 1978 organizirala pravoslavna teološka fakulteta iz Beograda.

Rafko Valenčič

# IN MEMORIAM

---

## PROFESOR DR. VLADIMIR TRUHLAR

Pokojni Vladimir Truhlar je v šestem razredu gimnazije začutil, da ga Bog kliče v duhovniški poklic. Takrat je sanjal o tem, da bo kot duhovnik župnikoval v kakšni gorski vasi. Zato ni čudno, da si je kot profesor v Rimu izbral gorsko vasico Lengmoos v Renonu v italijanskih Tirolah za kraj, kjer je večkrat preživel svoje počitnice. Prav v tej vasi je 4. januarja letos v jutranjih urah prenehalo utripati njegovo srce.

Luč življenja je zagledal 3. septembra 1912. v Gorici. Bil je zadnji od osmih otrok, ki so se rodili zakoncema Francetu Truhlarju in Mariji, rojeni Malnerčič. Družina Truhlar je živela v Divači, kjer je bil oče uslužbenec Južne železnice. Zaradi prve svetovne vojne so se morali umakniti na Jesenice, kjer je Vladimir v velikem materialnem pomanjkanju končal pet razredov osnovne in tri razrede meščanske šole. Jeseniški kaplan Ivan Zupančič ga je nago-varjal, da bi šel v gimnazijo v škofijski zavod v Šentvid pri Ljubljani. Toda Vladimir tega predloga ni sprejel, ker se je bal, da bi potem moral postati duhovnik. Zato se je vpisal na klasično gimnazijo v Ljubljani, kjer je leta 1933. z odliko maturiral. Ker pa je že od šestega razreda dalje nosil v sebi zavest, da ga Bog kliče v duhovniški poklic, se je jeseni tega leta vpisal na ljubljansko teološko fakulteto. Študij filozofije ga je močno prevzel in zato je na pobudo Aleša Ušeničnika kmalu odšel v Rim, kjer je na gregorjanski univerzi nadaljeval študij filozofije in teologije.

Zaradi svoje eksistencialne usmerjenosti je preveč zracionalizirani študij filozofije in teologije izpopolnjeval z branjem moderne filozofske in teološke literature. Že v svoji licenciatski nalogi »Spoznavanje eksistence«, je skušal razložiti, da eksistence stvari, pa tudi Boga, ne dojamemo samo s pojmi, marveč izkustveno. — Morda bi to njegovo spoznanje lahko primerjali z modrostjo St. Exuperyja v Malem princu, ko pravi: »Kdor hoče videti, mora gledati s srcem. Bistvo je očem nevidno« (A. de St. Exupery, Mali princ, Mladinska knjiga 1973, str. 66).

Iskanje Absolutnega in stvarih in ljudi je navzoče tudi v njegovi doktorski disertaciji z naslovom: »Proces pobožanstvenja pri Vladimiru Solovjevu.«

Ker je vprašanje duhovnega izkustva postajalo vedno bolj njegovo osebno vprašanje, se je mladi doktor teologije nekaj časa resno ukvarjal z mislijo, da bi stopil v kartuzijo. Ko je pa spoznal, da mu strogo kontemplativno življenje ne prinaša pravega odgovora, je prevzel mesto spirituala v ljubljanskem bogoslovju. V tem času se je poglobljajal v duhovnost krščanskih mistikov. Kot spiritual je l. 1945 odšel z bogoslovci v Celovec in poskrbel, da so vsi diakoni prejeli mašniško posvečenje. Pozneje je bil nekaj časa spiritual in profesor v Pragli in Brixnu. V tem času se je večkrat srečal z jezuitskim

patrom Avgustinom Beo. Po njegovem nasvetu je preštudiral konstitucije Družbe Jezusove in ugotovil, da bi mogel v tem redu združevati kontemplacijo z akcijo, o čemer je že dlje časa razmišljal. Zato je novembra 1946. stopil v južnonemško provinco Družbe Jezusove v Feldkirchu. Po noviciatu je bil zaradi svoje razgledanosti na področju duhovne teologije kmalu povabljen za predavatelja in profesorja na gregorijansko univerzo v Rimu. V sodelovanju z drugimi je pripravil načrt za duhovni institut. Kot profesor teologije in mentor doktorskih disertacij se je zelo prizadeval, da bi teologija odkrila sodobnemu človeku izkustveno pot k Bogu. Spodbude za takšno usmeritev teologije je črpal predvsem iz pism svetega Pavla.

Prof. Truhlar je bil prepričan, da je izkustvena pot do Boga odprta ne samo redovnikom in duhovnikom, temveč prav tako tudi laikom. Preučeval je notranjo dialektiko duhovnega življenja enih in drugih in o tem napisal več knjig, ki so prevedene v vse večje evropske jezike.

Občutek in smisel za globinsko govorico narave in človeka sta pri pokojnem Vladimiru Truhlarju dobila svojo vidno podobo v njegovih pesmih, ki jih je začel pisati že v gimnazijskih letih. Objavljal jih je v Žaru, Mentorju, Mladiki in Domu in svetu. Zadnja leta pa tudi v samostojnih zbirkah Nova zemlja, Rdeče bivanje, V dnevih šumi ocean, Luč iz črne prsti. V njih je že Ivan Čampa začutil »nekaž mističnega«.

Njegov pesniški dar, ki ga je poglobil in izostril z iskanjem Absolutnega v vseh stvareh, je Truhlarju omogočil, da je znal v besedah pesnikov in pisateljev odkriti odmev večne Besede. S svojimi predavanji in članki je odpiral pogled v duhovno dno tudi nekaterih naših pisateljev in pesnikov. Toda glavni del teh njegovih analiz še čaka na tisk. Na tisk čaka tudi njegova zadnja pesniška zbirka.

Kot se zlato preskuša v ognju, tako se človekovo življenje preskuša v trpljenju. Tudi pokojni p. Truhlar je šel zadnja leta skozi očiščevalni ogenj trpljenja.

S svojim bogatim znanjem je hotel pomagati pri pokoncilski prenovi na Slovenskem. Zato je izdal dve knjigi: Pokoncilski katoliški etos in Katolicizem v poglobitvenem procesu. — Druga knjiga je zaradi nekaterih citatov, ki so bili morda bolj tvegani kot pretehtani, naletela na precej ostro kritiko, to pa mu je prineslo prve bolečine. Kljub temu se je v njem prebudila želja, da bi svoje 25-letno profesorsko delo v Rimu končal in svoje sposobnosti ter sile neposredno posvetil slovenskemu narodu. Pred vrnitvijo v Slovenijo je v počitnicah l. 1974 pripravil slovensko izdajo Leksikona duhovnosti, s katerim je želel »koristiti ne le kristjanom, marveč tudi ateistom, ki iščejo svoji eksistenci vsebine, trdnosti, poštenja« (V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, MD 1974, Uvodne besede). — S to knjigo je prof. Truhlar temeljito razložil, na kakšnih temeljih bi naj po njegovem spoznanju počival poglobitveni proces katolicizma v Sloveniji.

Po povratku v Slovenijo decembra 1974, so ga nekaj časa motila nerešena vprašanja, ki so bila povezana z njegovo upokojitvijo. Toda mnogo bolj ga je pričelo boleti to, da so nekateri njegovi članki v naših revijah doživeli drugačen odmev, kot je želel. Zaradi teh in še drugih neprijetnosti je lani julija spet odšel na počitnice v svojo priljubljeno vasico Lengmoos, kjer se je želel dalj časa zadržati. Razmišljal je o svojem prihodnjem delu in se med drugim

tudi pripravljaj na občasna predavanja na innsbruški teološki fakulteti. Njegovo delo je prekinila možganska kap, ki jo je sam večkrat napovedal. Bil je namreč krhkega zdravja in je veliko trpel zaradi glavobola in nespečnosti. Kljub temu nas je smrt p. Vladimira Truhlarja močno presenetila. Kako je gledal na smrt sam, naj nam pove odlomek iz sestavka o smrti, ki ga je napisal v svojem Leksikonu. Kot na mnogih drugih mestih se tudi tukaj nekako identificira z besedami Srečka Kosovela:

»Veliko moraš pretrpeti,  
prijatelj, da le-to spoznaš:  
kdor hoče ljubiti, živeti,  
ta mora v srcu ubiti laž.

Veliko moraš pretrpeti,  
da to spoznanje pridobiš:  
kdor hoče ljubiti, živeti,  
ta mora poljubiti križ.

Veliko moraš pretrpeti,  
da vstaneš od zanikovanj:  
živeti je lepo, trpeti  
in umreti, strt in poteptan.«

(Veliko moraš pretrpeti)

Potem nadaljuje v duhu Kosovelove Nihilomelanholijske takole: »Po taki življenjski drži bo tudi skozi mrtve oči še vedno presevala samopredaja Svetemu v neizgorljivem ognju' na ,oltarjih', ki se pogrezajo v molk.«

Smrt je skrivnost. Zato dobijo v njeni skrivnostni svetlobi vse stvari drugačno podobo, kot smo je vajeni v vsakdanjem življenju. — Mislím, da bo smrt Vladimira Truhlarja pomagala tudi nam, da bomo globlje razumeli in bolj resnično spoznali, kaj nam je hotel Bog z njegovim življenjem povedati.

Zato naj bo naša zadnja beseda — beseda iskrene zahvale za veliko delo, ki ga je s svojo prizadevnostjo kot član našega naroda na področju duhovnosti opravil za nas Slovence in za vso Cerkev.

Na pogrebu p. V. Truhlarja  
11. januarja 1977  
p. Marijan Šef DJ

Marijan Smolik

Pokojni prof. Truhlar je bil sodelavec Bogoslovnega vestnika že takoj v začetku svojega teološkega znanstvenega pisanja (gl. št. 2 bibliografije). Tudi v svojih rimskih letih je bil takoj pripravljen v njem objavljati, ko je BV leta 1965 po dvajsetletnem molku spet začel izhajati. Do tega časa je namreč skoraj samo v tujih jezikih in revijah ter knjigah (razen št. 16 a, 24 a, 33, 34, 41, ki pa so nam bile nedostopne) mogel sporočati svoje nove poglede na teološka vprašanja, tedaj pa je prvič tudi pri nas poskusil najti ustrezen slovenski izraz za svojo misel. Njegov način mišljenja in izražanja nam je bil tedaj še docela neznan. Ko je bila 1966 v BV objavljena prva njegova pokoncilna teološka razprava (št. 69), mu pa, žal, ni prinesla neskajjenega veselja. Takrat sem bil teh. urednik in korektor BV, pa sem v preveliki vnemi za tradicionalni slovenski teološki izraz »pokorigiral« nekaj Truhlarjevih izrazov, ne da bi bil avtor pred izidom vedel. Seveda ga je to bolelo, pa naj bo tudi ta bibliografija izraz javnega opravičila. Zadnjikrat se je v naši reviji oglasil ob koncu 1975 (št. 153): lahko rečemo, da je bil skoraj vse življenje njen sodelavec.

Knjige in razprave je objavljaval v različnih jezikih, vendar v bibliografiji ni bilo mogoče vedno navesti, v katerem jeziku je bilo delo prvotno spisano. Ponekod namreč niti ni naveden jezik izvirnika, nekatere bibliografske enote pa mi niso bile dostopne in vemo zanje le iz njegovega osebne seznama del. Poleg tistih revij in leksikonov, ki hkrati izhajajo v različnih jezikih (v naših knjižnicah imamo navadno le izdajo v enem jeziku), pa so Truhlarjeva dela iz italijanščine in latinščine prevajali tudi v angleščino, francoščino, holandsščino, nemščino, španščino in portugalsščino. Dva izmed njegovih spisov sta doživela prevod v italijanščino iz slovenskega izvirnika (št. 69 in 72; morda še kateri, pa za to ne vemo).

Bibliografija je urejena kronološko, vsako leto so na prvem mestu knjige, nato razprave, končno ocene. Vrstni red v vsakem letu je tisti, ki ga je Truhlar sam uporabil v svoji rokopisni bibliografiji iz leta 1974. Dodati je bilo treba le manj važne članke in ocene (verjetno je še kaj v tujih revijah), in seveda vse spise iz poznejših let do smrti. Njegove navedbe sem preveril in dopolnil, kolikor je gradivo v Ljubljani dostopno, tega pa je precej, sam je namreč svoje spise redno pošiljal Narodni in univerzitetni knjižnici in knjižnici teološke fakultete, kjer je bila ob smrti prirejena tudi skromna razstava. Nekaj spisov sem lahko pregledal tudi v njegovi osebni knjižnici v Dravljah.

Z Gregorijanske univerze v Rimu sem med tiskom dobil še nekaj bibliografskih enot, ki so uvrščene med druge, že oštevilčene, zato je celotno število vseh knjig in člankov 179.

Kronološki vrstni red omogoča hiter uvid, katere teološke teme so bile avtorju v ospredju zanimanja v posameznih dobah njegovega ustvarjanja; lahko je tudi videti, v kakšnem ritmu so se pojavljali ponatisi in prevodi v druge jezike.



Vladimir Truhlar je uporabljal različne oblike svojega krstnega in rodbinskega imena: priimek je v začetku pisal še v izvirni češki obliki Truhlař, krstno ime pa kot pesnik najprej Lado, kot znanstvenik pa Karel, Karl (v prevodih tudi Carolus, Carlos) in Karel-Vladimir. V zadnji dobi je bil doma in na tujem samo še Vladimir. Naša bibliografija tega sploh ne upošteva, pri delih, ki so navedena v letni Slovenski bibliografiji (zlasti od 1965 dalje), pa je tam seveda zapisano, kako se je avtor podpisal.

Za revije, ki se v popisu večkrat ponavljajo, sem uporabljal naslednje kratice:

**BV** — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)

**CSS** — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)

**EThL** — Ephemerides theologicae Lovanienses (Louvain)

**Gr.** — Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica (Roma)

**KoIMD** — Koledar Mohorjeve družbe (Celje)

**NRTh** — Nouvelle revue théologique. Museum Lessianum. Section théologique (Louvain)

**PiČ** — Prostor in čas (Maribor)

**RAM** — Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse)

**Zn** — Znamenje (Celje)

1941:

1. **Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev.** Teildruck einer Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana. Roma 1941. 51 str.

1944:

2. **Nauk Vladimira Solovjeva o razvoju dogem.** BV 24 (1944), 279 do 290.

1948:

3. **La découverte de Dieu chez saint Ignace de Loyola pendant les dernières années de sa vie.** RAM 24 (1948), 313—337. [Še: 16.]

1949:

4. **Die mystische Vereinigung der Substanz der Seele.** Gr. 30 (1949), 562—573.

5. **La lumière de la contemplation dans la nuit mystique.** NRTh 81 (1949), 1063—1071.

1950:

6. **Das mystische Leben der Mutter Gottes.** Gr. 31 (1950), 5—34.

7. Ocena: Carl Feckes, Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. Freiburg i. Br. 1949. Gr. 31 (1950), 621—623.

8. Ocena: Jules Lebreton, Tu solus sanctus. Paris 1948. Gr. 31 (1950), 623—625.

1951:

9. **De experientia mystica.** Pontif. Universitas Gregoriana. Roma 1951. XVI + 252 str. (Collectanea spiritualia 3.)

10. **L'état d'âme demandé par Saint Ignace au retraitant qui commence les exercices.** NRTh 83 (1951), 399—404. [Še: 114.]

11. **Expérience mystique et théologie de la grâce.** RAM 27 (1951), 297 do 326.

1952:

12. Ocena: Louis Soubigou, Ames de lumière. Paris 1949. Gr. 33 (1952), 332.

1953:

13. **De notione completa perfectionis christianae.** Gr. 34 (1953), 252 do 261.

14. **Spiritualitas 1951—1952 — Pars systematica.** Gr. 34 (1953), 498 do 523.

1954:

15. **De viribus naturae humanae in vita spirituali.** Gr. 35 (1954), 608—629. [Še: 24, 30.]

16. **Das Gottfinden des hl. Ignatius von Loyola in seinen letzten Lebensjahren.** Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu. 1954, 235—248. [Prevod članka št. 3.]

16 a. **Razvijanje in križanje človeške narave.** Meddobje 2 (1955—56), 169—174.

17. **Ocena:** M. Beheim-Schwarzbach, Vom leibhaftigen Schmerz. Gütersloh 1953. Gr. 35 (1954), 555—556.

18. **Ocena:** H. J. Baden, Das Schweigen. Gütersloh 1952. — Die Grenzen der Müdigkeit. Gütersloh 1953. Gr. 35 (1954), 556—557.

19. **Ocena:** F. Charmot, En retraite avec le Sacré-Coeur. Paris 1953. Gr. 35 (1954), 558.

1956:

20. **Principia theologica de habitudine christiani erga apparitiones.** [Predavanja na mednarodnem mariološkem kongresu v Rimu 1954.] Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae MCMLIV. Vol. XVI. Romae 1956, 1—17.

21. **Die Teilnahme der ganzen Seele am mystischen Leben beim hl. Ignatius und in der klassischen Mystik.** Gr. 37 (1956), 542—556.

22. **Totalitas christianismi et debilitas christiani.** Gr. 37 (1956), 557 do 583.

23. **Sanità fisica ed equilibrio mentale del giovane, come presupposto al lavoro formativo della direzione spirituale.** La direzione spirituale nei seminari. Città del Vaticano 1956, 49—55.

24. **Cosa valgono le qualità naturali per la vita soprannaturale.** Digest religioso 2 (1956), št. 2, str. 6—11. [Zgoščen povzetek članka št. 15.]

24 a. **Preobražanje sveta in beg pred njim.** Meddobje 3 (1956—57), 1—9.

25. **Ocena:** A. M. Lanz, Lineamenti di ascetica e mistica. Milano 1953. Gr. 37 (1956), 126.

26. **Ocena:** Limites de l'humain, Les Etudes Carmélitaines 1954. — Nos sens et Dieu. Ibid. 1954. Gr. 37 (1956), 126—127.

27. **Ocene:** P. Blanchard, Sainteté aujourd'hui. Les Etudes Carmélitaines 1954. — L.-N. Boutin, L'itinéraire du fils adoptif de Dieu. Ottawa 1954. — Prière pure et pureté du coeur.

Bruges 1953. — G. Andreolli, Le basi dogmatiche per costruire una vera divozione a Maria. Trento 1954. — H. Volk, Christus und Maria. Münster 1955. — G. Duhamel, Mère Marie-Xavier Voirin. Bruges 1953. — Th. Merton, L'exil s'achève dans la gloire. Bruges 1955. Gr. 37 (1956), 313—315.

1957:

28. **Aszetik.** Lexikon für Theologie und Kirche. I. Band. Herder. Freiburg i Br. 1957, 968—973.

29. **Transformatio mundi et fuga mundi.** Gr. 38 (1957), 406—445. [Še: 37, 98.]

30. **Human nature and the spiritual life.** Theology Digest 5 (1957), št. 1, str. 34—38 (zgoščen povzetek članka št. 15).

1958:

31. **Antinomiae vitae spiritualis.** Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1958. IV + 281 str. (Collectanea spiritualia 4.) [Še: 38a, 50, 55, 74. Druga izdaja ni v evidenci.]

32. **Structura theologica vitae spiritualis.** Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1958. VIII + 219 str. (Collectanea spiritualia 7.) [Še: 38, 62].

33. **Krščanska doraslost.** Meddobje 4 (1958), 201—211.

1959:

34. **Problem osebne pokorščine.** Meddobje 5 (1959), 93—99.

1960:

35. **Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum.** Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1960. 157 str. (Collectanea spiritualia 8.) [Še: 54.]

36. **De neglecto integrae naturae cum gratia vinculo in theologia spirituali.** Gr. 41 (1960), 240—252.

37. **Transform the world and relinquish it.** Theology Digest 8 (1960) št. 3, str. 154—158. [Zgoščen povzetek članka št. 29.]

1961:

38. **Structura theologica vitae spiritualis.** Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1961. VIII + 219 str. Ed. secunda recognita. (Collectanea spiritualia 7.) [Druga izdaja knjige št. 32.]

38 a. *Antinomiae vitae spiritualis*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1961. IV + 281 str. Ed. tertia recognita. (Collectanea spiritualia 4.) [Tretja izdaja knjige št. 31.]

39. *Labor Christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore*. Herder. Romae 1961. 173 + (I) str. [Še: 45, 63.]

40. *Imperfezione positiva e carità*. (Risposta alle osservazioni di Mons. Landucci). Rivista di ascetica e mistica 6 (1961), št. 2, str. 204—213.

41. *Revolucija, konservativem in življenje kulture*. Meddobje 6 (1961), 105—112.

42. *Ocene: Dictionnaire de spiritualité*, fasc. XXVI—XXVII. Paris 1959. — *La prière*. Paris 1959. — Al. Benigar OFM, *Compendium theologiae spiritualis*. Romae 1959. — F. Charnot, *L'union au Christ dans l'action selon saint Ignace*. Paris 1959. Gr. 42 (1961), 337—340.

1962:

43. »Passivität« oder »neue Aktivität« in der mystischen Erfahrung? Gr. 43 (1962), 315—323.

44. *De theologia consiliorum hodierna animadversiones*. EThL 38 (1962), 534—556. [Še: 46, 48, 56, 67, 80, 82.]

44 a. »Carità fuori legge« o »Carità suprema legge«? (Risposta a una osservazione di Mons. Landucci. Rivista di ascetica e mistica 7 (1962), št. 6, str. 635—637.

1963:

45. *Labor Christianus. Para una teologia del trabajo*. Razon y Fe. Madrid 1963 (Biblioteca »Razon y Fe« de teologia 4.) 236 str. [Španski prevod knjige št. 39.]

46. *Laïcs et conseils*. Truhlar — Thils: *Laïcs et Vie Chrétienne Parfaite*. Herder. Rome 1963, 161—195. [Nekoliko okrajšan in v francoščino preveden članek št. 44.] [Še: 56, 67, 80, 82.]

47. *L'obéissance des laïcs*. Prav tam str. 233—275. [Še: 57, 68, 81, 83.]

48. *Indicaciones en torno a la teología de los consejos en la actualidad*. Selecciones de teología 1963, 183—188. [Zgoščen povzetek članka št. 44.]

1964:

49. *Christuserfahrung*. Herder. Rom 1964. 162 + (I) str. [Še: 53, 64, 90.]

50. *Antinomias de la vida espiritual*. Razon y Fe. Madrid 1964. 301 str. (Biblioteca »Razon y Fe« de teologia 6.) [Španski prevod knjige št. 31.]

51. *Ocena: Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. V—VII. Freiburg i. Br. 1960—1962. Gr. 45 (1964), 366.

1965:

52. *Fuite du monde et conscience chrétienne d'aujourd'hui*. Herder. Rome 1965. 63 str. [Še: 65.]

53. *Christuserfaring*. Paul Brand. Hilversum 1965. 155 str. [Holandski prevod knjige št. 49.]

54. *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1965. Ed. 2. [Druga izdaja knjige št. 35.]

55. *Antinomiae vitae spiritualis*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1965. Ed. 4 recognita. (IV + 281 str. (Collectanea spiritualia 4.) [Četrta izdaja knjige št. 31.]

56. *Laïcos y consejeros*. Truhlar — Thils: *Los laïcos y la vida cristiana perfecta*. Herder. Barcelona 1965, 157 do 189. [Španski prevod razprave št. 46.]

57. *La obediencia de los laïcos*. Prav tam, 225—266. [Španski prevod razprave št. 47.]

58. *Charité en action*. Truhlar — Thils: *Sainteté et Vie dans le Siècle*. Herder. Rome 1965, 167—187. [Še: 78, 92, 94, 102.]

59. *Le laïcat lui même héraut de l'Eschatologie*. Prav tam str. 255—264. [Še: 79, 93, 95, 103.]

1966:

60. *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*. Karl Alber. Freiburg i. Br. 1966. 115 str. [Še: 61, 73.]

60 a. *Mundus hodiernus in hodierna conscientia theologica*. Lineae generales lectionum 1965—1966. Ad usum privatum auditorum. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1966. (I) + 45 str.

61. *Solovjev y Teilhard. Poesia y experiencia religiosa*. Razon y Fe. Madrid 1966. 170 str. [Španski prevod knjige št. 60.]

62. *Structura theologica vitae spiritualis*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1966. Ed. 3 recognita.

VIII + 219 str. Collectanea spiritua-  
lia 7.) [Tretja izdaja knjige št. 32.]

63. **Il lavoro cristiano. Per una teologia del lavoro.** Herder. Roma 1966. 239 str. [Italijanski prevod knjige št. 39.]

64. **Nuestra experiencia personal di Cristo.** Razon y Fe. Madrid 1966. 214 str. (Biblioteca de espiritualidad). [Španski prevod knjige št. 49.]

65. **Fuga del mondo e coscienza cristiana d'oggi.** Ediz. Paoline 1966. 76 + (II) str. (Ascetica tascabile 1.) [Italijanski prevod knjige št. 52.]

66. **L'ora dei laici.** Borla. Torino 1966. 132 + (IV) str. (Nuova cristianità 27.) [Še: 75, 91.]

67. **Der Laie und das Leben der Räte.** Truhlar — Thils: Laien und christliche Vollkommenheit. Herder. Freiburg i. Br. 1966. 155—186. [Nemški prevod razprave št. 46.]

68. **Laien und Gehorsam.** Prav tam 219—256. [Nemški prevod razprave št. 47.]

68 a. **Servicio de amor al proximo, medio por excelencia.** Apostolado laical (Madrid) 4 (1966), 81—87.

69. **Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu.** BV 26 (1966), 3—34. [Še: 76.]

70. **Skupne globine.** Mladika (Trst) 10 (1966), št. 4, str. 69—72.

71. **Ad quaestiones circa »Aggiornamento monastico«.** Points de vue actuels sur la vie monastique. Montserrat 1966, 269—278.

1967:

72. **Pokoncilski katoliški etos.** Mohorjeva družba. Celje 1967. 214 + (II) str. [Še: 77 in 101.]

73. **Teilhard e Soloviev.** Ediz. Paoline. Roma 1967. (Universa 32.) [Italijanski prevod knjige št. 60.]

74. **Antinomie della vita spirituale.** Pontif. Universitas Gregoriana. Padova 1967. 429 str. (Itineraria in Deum 4.) [Italijanski prevod knjige št. 31.]

75. **La hora de los laicos.** La santidad de los laicos en la Constitución Dogmatica sobre la Iglesia, del Concilio vaticano II. Razon y Fe. Madrid 1967. 190 str. (Biblioteca de espiritualidad) [Španski prevod knjige št. 66.]

76. **Sul mondo d'oggi.** Meditazioni teologiche. Queriniana. Brescia 1967. 82 str. (Meditazioni teologiche 14.) [Italijanski prevod razprave št. 69.]

77. **Uvodna poglavja iz knjige »Pokoncilski katoliški etos«.** Most 1967, št. 13/14, str. 43—58. [Delni ponatis št. 72.]

78. **Carità in azione.** Truhlar — Thils: Santità e vita nel mondo. Ediz. Paoline. Milano 1967, 217—243. [Italijanski prevod razprave št. 58.]

79. **Il Laicato stesso araldo dell'Escatologia.** Prav tam, 333—345. [Italijanski prevod razprave št. 59.]

80. **Laici e consigli.** Truhlar — Thils: Laici e vita cristiana perfetta. Ediz. Paoline. Milano 1967, 219—263. [Italijanski prevod razprave št. 46.]

81. **L'obbedienza dei laici.** Prav tam, 311—368. [Italijanski prevod razprave št. 47.]

82. **Leigos e conselhos.** Truhlar — Thils: Leigos e vida cristã perfeita. Ed. Paulinas. São Paulo 1967, 187—224. [Portugalski prevod razprave št. 46.]

83. **A obediencia dos leigos.** Prav tam, 265—313. [Portugalski prevod razprave št. 47.]

84. **Obedience.** New Catholic Encyclopedia. New York 1967.

85. **Virtue, Heroic.** Prav tam.

86. **»Discant potius alumni secundum formam Evangelii vivere«.** Seminarium 1967, 287—306.

87. **Besessenheit.** Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Herder 1967—1969. Band I, 501—504.

88. **Heiligkeit.** Prav tam, Band II, 627—634. [Še: 131 b.]

89. **Visionen.** Prav tam, Band IV, 1177—1181. [Še: 131 c.] [Isti leksikon z vsemi temi članki je izšel vzporedno tudi v angleški, francoski, holandski, italijanski in španski izdaji.]

1968:

90. **Cristo, nostra esperienza.** Queriniana. Brescia 1968. 155 str. (Meditazioni teologiche 22.) [Italijanski prevod knjige št. 49.]

91. **A hora dos leigos.** Edições paulinas. Sao Paulo 1968. 121 + (I) str. (Nova aliança 9.) [Portugalski prevod knjige št. 66.]

92. **Carità in azione.** Truhlar — Thils: Santità e vita nel mondo. Ediz. Paoline. Milano 1968, 213—239. [Druga izdaja italijanskega prevoda razprave št. 58 oz. 78.]

93. **Il Laicato stesso araldo dell'Escatologia.** Prav tam, 329—341. [Dru-

ga izdaja italijanskega prevoda razprave št. 59 oz. 79.]

94. **Caridade em ação.** Truhlar — Thils: Santidade e vida no mundo. Edições paulinas. Sao Paulo 1968, 179 do 201. [Portugalski prevod razprave št. 58.]

95. **O laicato, arauto da Escatologia.** Prav tam, 277—286. [Portugalski prevod razprave št. 59.]

96. **Teološko kramljanje o prostem času.** CSS 2 (1963), št. 7—8, str. 117—119.

97. **Praesentia instructionis theologiae in vita spirituali.** Seminarium 1968, 710—726.

98. **Transformation of the world, flight from the world.** Contemporary spirituality, ed. R. V. Gleason. New York 1968, 212—246, 331—341. [Angleški prevod razprave št. 29.]

99. **Das irdische Antlitz der Seligpreisungen.** Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 4 (1968), 658—663. [Revija izhaja istočasno tudi v angleščini, francoščini, holandsčini, italijanščini, portugalščini in španščini.]

100. **Ocena:** Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil I. 1966 — Register. Freiburg i. Br. G. 49 (1968), 164—166.

1969:

101. **Rasserenanti orizzonti conciliari. Etos cattolico postconciliare.** Pontif. Universitas Gregoriana. Roma 1969. 360 str. [Italijanski prevod knjige št. 72.]

102. **Caridad en acción.** Truhlar — Thils: Santidad y vida en el siglo. Herder. Barcelona 1969, 191—213. [Španski prevod razprave št. 58.]

103. **El laicado mismo, heraldo de la escatología.** Prav tam, 291—301. [Španski prevod razprave št. 59.]

104. **Mezzi per lo sviluppo della vita spirituale dei sacerdoti.** I sacerdoti nello spirito del Vaticano II. Elle Di Ci. Torino 1969, 978—1011.

105. **Anketa o sinodi** [s Truhlarjevimi odgovori]. CSS 3 (1969), št. 11 do 12, str. 1—32.

106. **Religiozno izkustvo v Pasolinijevem Teoremu.** Most 1969, št. 21 do 22, str. 48—58.

107. **Mehanikom.** Most 1969, št. 21 do 22, str. 95—98. [O razgovoru med marksisti in kristjani v Idriji 22. novembra 1968.]

1970:

108. **Katolicizem v poglobitvenem procesu.** Mohorjeva družba. Celje 1970. 206 + (II) str. [Še: 111 b.]

109. **Textus Vaticanani II, quorum ratio tenenda videtur in recognitione oboedientiae Societatis Jesu.** Documenta selecta Congregationis generalis XXXI: Quaderni »Centrum Ignatianum Spiritualitatis« I. Roma 1970, 235—242.

110. **Vita religiosa e valori terrestri.** Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo. Elle Di Ci. Torino 1970, 736—768.

111. **Contemplación en medio del mundo.** Revista de espiritualidad 29 (1970), št. 116—117, str. 313—315.

111 a. **Rehabilitacija krajevnih Cerkva.** Družina 19 (1970), št. 4, str. 7.

111 b. **Oporekanje kot evangeljsko pričevanje.** Družina 19 (1970), št. 10, str. 5. [Delni ponatis št. 108.]

112. **Praksa iz kontemplacije.** PiČ 2 (1970), št. 6, str. 362—367.

1971:

113. **Concetti fondamentali della teologia spirituale.** Queriniana. Brescia 1971. 153 + (II) str. (Guide di teologia 6.)

114. **Eksercitantove notranje navrave, ki jih Ignacij Lojolski zahteva za začetek duhovnih vaj.** Redovniško življenje 1971, št. 2, str. 50—61. [Slovenski prevod članka št. 10.]

115. **Škof in teolog ali »To je jasen nauk cerkvenega učiteljstva«.** Zn 1 (1971), št. 1—2, str. 69—71.

116. **Koliko je v slovenski Cerkvi religije?** Zn 1 (1971), št. 3—4, str. 127 do 132.

117. **Nove silnice v pokoncilski teologiji.** Zn 1 (1971), št. 3—4, str. 150 do 152.

1972:

118. **Čuričeva ocena Truhlarja — »tehtna«?** Zn 2 (1972), št. 1, str. 79—84.

118 a. **V revizijo lastnega verovanja!** Zn 2 (1972), št. 3, str. 206—213.

118 b. **Gregorijanska univerza pri Pavlu VI.** Družina 21 (1972), št. 11, str. 3.

119. **Rabindranath Tagore. Absolutno in ustanova.** Zn 2 (1972), št. 4, str. 279—286.

120. **Demut.** Lexikon der Pastoraltheologie. Herder 1972, 87—88.

121. **Entscheidung, religiöse.** Prav tam, 115.
122. **Erfahrung, religiöse.** Prav tam, 116—117.
123. **Erlebnis, religiöses.** Prav tam, 118.
124. **Fortschritt, spiritueller.** Prav tam, 141.
125. **Geistliche Lesung.** Prav tam, 165—166.
126. **Geistliches Gespräch.** Prav tam, 166.
127. **Kontemplation.** Prav tam, 282 do 283.
128. **Mystik.** Prav tam, 342—343.
129. **Nachfolge Christi.** Prav tam, 344—347.
130. **Seelenführung.** Prav tam, 496 do 497.
131. **Zurechtweisung, brüderliche.** Prav tam, 634.
- 131 a. **Heiligkeit.** Herders Theologisches Taschenlexikon. Freiburg i. Br. 1972—1973, III., 246—251.
- 131 b. **Visionen.** Prav tam. VIII., 62—65.
- 1973:
132. **Lessico di spiritualità.** Queriniana. Brescia 1973. VIII + 757 str. [Še: 139, 141, 142.]
133. **Iz korenin. Premišljevanje za leto 1973.** Zn 3 (1973), št. 1, str. 30 do 32.
134. **Slovenski sluh srca. Osnove in razsežnosti »slovske teologije«.** Zn 3 (1973), št. 2, str. 130—134.
135. **Šest sestavkov iz slovskega »Leksikona duhovnosti«.** Meddobje 13 (1973), št. 4, str. 282—288.
136. **Odprti prostori.** Zn 3 (1973), št. 3, str. 205—209.
137. **Tragika Teilharda de Chardina.** Zn 3 (1973), št. 4, str. 301—306.
138. **Variante na temo »človek in pluralizem«.** Zn 3 (1973), št. 5, str. 394—399.
139. **Iz leksikona duhovnosti (5 sestavkov iz italijanskega leksikona).** Zn 3 (1973), št. 6, str. 502—507. [Prevod iz knjige št. 132.]
140. **Molitev kot izkustvo.** CSS 7 (1973), št. 11—12, str. 170—171.
- 1974:
141. **Leksikon duhovnosti.** Mohorjeva družba. Celje 1974. 770 str. (Studenti žive vode. Nova serija 2.) [Deloma prevod in predelava knjige št. 132.]
142. **Lessico di spiritualità.** Queriniana. Brescia 1974. 2. Ed. [Druga izdaja knjige št. 132.]
- 142 a. **Per un'esperienza di Dio.** La vita religiosa, Queriniana, Brescia 1974, 57—58.
- 142 b. **Adesione assoluta all'Assoluto.** Prav tam 62—64.
- 142 c. **In attesa del Signore.** Prav tam 228—230.
- 142 č. **Fecondità del cristiano.** Prav tam 388—390.
143. **Duhovnost Ivana Cankarja.** Zn 4 (1974), št. 3, str. 201—205.
144. **Duhovnost Srečka Kosovela.** Zn 4 (1974), št. 4—5, str. 289—293.
145. **Transcendentalnost v »Očesu« Gregorja Strniše.** Zn 4 (1974), št. 4 do 5, str. 309—312.
146. **Duhovnost Alojza Gradnika.** Govor v cerkvi sv. Trojice v Ljubljani, dne 3. aprila 1974. Zn 4 (1974), št. 6, str. 377—380.
- 1975:
147. **Kako naj beremo »Božje okolje«.** Teilhard de Chardin: Božje okolje. Mohorjeva družba. Celje 1975, 7 do 13. [Uvod v knjigo.]
148. **Prešeren in absolutno** (Govor na teološki fakulteti za Prešernov dan 8. februarja 1975.) Zn 5 (1975), št. 2, str. 97—101.
- 148 a. **Bogastvo stalne napetosti med ustanovo in karizmo.** Družina 24 (1975), št. 8, str. 3.
149. **Religija v Kettejevem ciklu »Moj Bog«.** Zn 5 (1975), št. 3, str. 217—224.
150. **Ljudske pobožnosti in novo pokoncilsko bogoslužje.** CSS 9 (1975), št. 5—6, str. 70—72.
151. **Transcendence in religija v poeziji Otona Župančiča.** Zn 5 (1975), št. 4, str. 305—323.
152. **Transcendence in religija v poeziji Josipa Murna.** Zn 5 (1975), št. 6, str. 519—527.
153. **Izkustvenost Trubarjevega krščanstva.** BV 35 (1975), 420—427.
- 1976:
154. **Glas v dnu.** Ljubljana 1976. 30 str. (Izbrana predavanja — Naše tromostovje 23.)
155. **Pokoncilska situacija človeka.** KolMD 1976, 74—75.
156. **Absolutno — izviri človeške enkratnosti.** CSS 10 (1976), št. 3—4, str. 39—40.



157. **Doživljanje narave v »Obrazih« Simona Jenka.** Zn 6 (1976), št. 1, str. 39—54.

158. **Posmrtna epistola Cenetu Vipotniku.** Zn 6 (1976), št. 2, str. 123 do 130.

159. **Krščanstvo v čistini Tavčarjevega »Cvetja v jeseni«.** Zn 6 (1976), št. 3, str. 208—216.

160. **Svetovnonazorska pot Ivana Cankarja.** Družina 25 (1976), št. 20, str. 6.

Truhlar je sam zapisal ob seznamu svojih del, da se je njegova ustvarjalnost začela utelešati v pesmi, šele pozneje hkrati v znanosti. Zato je treba navesti tudi revije in knjige, v katerih je objavljena Truhlarjeva poezija:

Mentor 1929/30, št. 9—10; 1930/31, št. 1—2, 3, 5—6, 7; 1931/32, št. 1—2.

Žar 1930/31, št. 1—10; 1931/32, št. 1, 5—6.

Mladika 1931, št. 6, 8; 1932, št. 8—9, 12; 1933, št. 1, 5; 1934, št. 1.

Naša zvezda 1931/32, št. 1—3; 1932/33, št. 2, 5, 8.

Dom in svet 1934, št. 3—4; 1939, št. 10.

Književni glasnik Mohorjeve družbe 1969, št. 1.

Koledar Mohorjeve družbe 1969.

Prostor in čas 1969, št. 9—10.

Nova mladika 1970, št. 3.

Znamenje 1971, št. 5; 1975, št. 1.

Le livre slovène 1973, št. 3—4.

Spectrum 1974.

V knjigi: Božič na Slovenskem, MD Celje 1969, in: Živi Orfej, CZ Ljubljana 1970.

Sam je zbral štiri zbirke pesmi, ki so izšle v knjigah:

Nova zemlja. Buenos Aires 1958 (Slovenska kulturna akcija 30), Rdeče bivanje. Buenos Aires 1961 (Slovenska kulturna akcija 43), V dnevih šumi Ocean. MD Celje 1969, Luč iz črne prsti. MD Celje 1973.

Sam je olajšal delo svojemu biografu, ker je zbral podatke o intervjujih, v katerih se je pogovarjal o svojem pesniškem in teološkem ustvarjanju: Mladika (Trst) 1966, 9—12 (R. Vodeb); Mladika (Trst) 1970, 90—92 (Al. Rebula); Delo, 13. marca 1971 (M. Sedmak); Vijesnik u srijedu, 26. maja 1971 (K. Miles); Znamenje 1972, 89—96 (R. Vodeb); Prostor in čas 1973, 189—192 (F. Pibernik); Knjiga '73, 408—411 (B. Hofman); dodati je treba še Znamenje 1975, 159—162 in Ognjišče 1976, št. 6.

Prav tako je sam zbral ocene svojega teološkega pisanja v različnih revijah: Collationes Brugenses 1952, 443; Rivista di vita spirituale 1953, 331—332; Angelicum 1958, 468—470; Revue d'ascétique et de mystique 1959, 84—86; Glas Slovenske kulturne akcije, 15. jan., 30. marca, 30. jun. 1959; Theological Studies 1959, 142—143; Orientierung 1960, 25—28; Verdad y vida 1961, 576; Ephemerides theologicae Iovanienses 1961, 639—640; Deutsches Pfarrerbblatt 1964, 757; Tijdschrift voor Geestelijk Leven 1964, 757; Stromata. Ciencia y Fe 1966, 200—201; Rundbrief der Gesellschaft Teilhard de Chardin, avg. 1966, 17—20;

Ons Geestelijk Leven 1966, 171—173; Echo der Zeit 1966, 25. dec. 1966; Revista portuguesa de filosofia. Suplemento bibliográfico 1967, 335; Selecciones de libros 1967, 498; Družina, 7. jun. 1970; Naši razgledi, 11. dec. 1970; Meddobje 1972, 154—157; Meddobje 1973, 220—231; Osservatore Romano, 8. nov. 1973. Treba bi bilo poiskati še novejšje ocene v domačem tisku, ki jih ni bilo tako malo.

# VSEBINA (index)

## Razprave (Disertationes)

- |                       |     |  |
|-----------------------|-----|--|
| Stanko Janežič        | 125 | <b>Tomaz Akvinski in edinost Cerkve</b><br>Thomas von Aquin und Einheit der Kirche<br>Thomas d'Aquin et l'Unité de l'Eglise  |
| Ivan Pojavnik         | 133 | <b>Iz Origenove teologije. 2. Eksemplarizem</b><br>Aus der Origenes' Theologie. 2. Exemplarismus<br>La Théologie d'Origène. 2. L. Exemplarisme   |
| Angelo Vivian         | 148 | <b>Teorija semantičnih polj in njena uporaba v hebrejski bibliji</b><br>Die Wortfeldtheorie und die Möglichkeit ihrer Anwendung in der hebräischen Bibel<br>La Théorie des champs sémantiques et son usage dans la Bible hébraïque |
| Anton Nadrah, o. cist | 155 | <b>Krst otrok v življenju Cerkve</b><br>Kindertaufe im Leben der Kirche<br>Le Baptême des enfants dans la vie de l'Eglise  |
| Anton Strlè           | 167 | <b>Vloga milosti pri krščanski zrelosti</b><br>Die Rolle der Gnade bei der christlichen Reife<br>Le rôle de la grâce dans la maturité chrétienne   |
| Vekoslav Grmič        | 186 | <b>Celostna razsežnost, dinamičnost in ustvarjalnost verske zrelosti</b><br>Ganzheitliche Dimension, Dynamik und schöpferische Kraft der Glaubensreife<br>L'intégralité, le dynamisme et la créativité d'une foi adulte            |
| Pregledi (Conspectus) | 200 | <b>Moltmannov pogled na človeka (Ciril Sorč)</b>   |
|                       | 208 | <b>Kaj se pravi »biti kristjan« (A. Strlè)</b>   |
|                       | 212 | <b>Zakaj upadajo v Franciji duhovniški poklici (A. Strlè)</b>  |
|                       | 216 | <b>Nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strlè)</b>   |
|                       | 221 | <b>Theologische Berichte (A. Šuštar)</b>   |
| Poročila (Relationes) | 224 | <b>Akademsko leto 1976/77 na Teološki fakulteti (Zimski semester) (Rafko Valenčič)</b>   |
| In Memoriam           | 229 | <b>Profesor dr. Vladimir Truhlar (p. Marijan Šef, DJ)</b>  |
|                       | 232 | <b>Bibliografija teoloških spisov dr. Vladimira Truhlarja (Marijan Smolik)</b>   |

