

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI**

**LETO XXXIII
ZVEZEK 3-4**

LJUBLJANA 1973

VSEBINA

(Index)

Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru (Praelectiones in cursu theologico) aprila 1973:

Steiner Štefan, Moralna teologija v službi pastoračije	149—164
Die Moraltheologie im Dienste des Hirtenamtes	165
Fuček Ivan, Poziv u Kristu	166—183
Der Beruf in Christus	184
Šuštar Alojzij, Odnos med moralnim zakonom in vestjo	185—198
Das Verhältnis zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen	199
Valković Marijan, Grieh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi	200—213
Die Sünde in der biblischen und personalen Perspektive	214
Valeščič Rafko, Sekularizacija in moralne vrednote	215—235
Die Säkularisation und die Moralwerte	236
Merlak Ivan, Sad ljubezni za življenje sveta	237—245
Die Frucht der Liebe für das Leben der Welt	245—246
Šef Marijan, Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije	247—262
Der ethische Kodex der Gesundheitsarbeiter der SFRJ im Lichte der katholische Moraltheologie	263

Razprave (Dissertationes):

Grmič Vekoslav, Eksistencialno oznanjevanje	264—270
Existenzielle Verkündigung	271
Rajhman Jože, Trubarjev stik z Bullingerjem v eni dolgi predgovori	272—278
Trubars Kontakt mit Bullinger in einem langen Vorwort	279
Ojnik Stanko, Verska svoboda v mednarodnem pravu	280—287
Die Glaubensfreiheit im Völkerrechte	287
Krašovec Jože, Sintaktična in teološka formulacija v Iz 43, 1—3 a	288—294
Syntaktische und theologische Formulierung in Jes 43, 1—3 a	295
Janežič Stanko, Anglikanizem	296—304
Anglikanismus	305

Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):

Kongregacija za verski nauk, Izjava glede katoliškega nauka o Cerkvi zoper nekatere današnje zmote	306—314
Priročnik za moralno teologijo, Štefan Steiner	314—339
Poglavje iz vrste stiških opatov, opat Janez Glavič 1500—1530, P. Maver Grebenc	340—351
Desakralizacija, zgodovinskost, božje kraljestvo, Anton Strle	351—355

PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU V LJUBLJANI IN MARIBORU APRILA 1973

Moralna teologija v službi pastoračije

Štefan Steiner

Če je v Cerkvi danes kaj v krizi, je gotovo moralni nauk, kakršen se navadno oznanja v pastoračiji. Dokazov za to je na pretek. Navedimo nekatere: dvojna morala, teoretična, ki jo oznanja Cerkev, in praktična, ki si jo mnogi katoličani mimo cerkvene morale ali proti njej prikrojijo za svoje življenje; odkrit upor proti nekaterim moralnim načelom, ki jih uči cerkveno učiteljstvo, npr. proti nauku, da je direktna kontracepcija nekaj v samem sebi slabega;¹ nasprotujoče si izjave moralnih teologov, škofov in celo episkopatov glede istega predmeta, npr. glede pojmovanja nekaterih reči naravnega moralnega zakona ali glede izbire manjšega zla v perpleksnem primeru;² mišljenje številnih cerkvenih ljudi, da Cerkev s svojim tradicionalnim moralnim naukom ne more mojestrovati današnjega življenja; dejstvo, da verniki vedno bolj opuščajo spoved.

Dušni pastirji hudo čutimo krizo tradicionalnega moralnega nauka v svojem apostolatu. Velikokrat se nam zdi, da je ta ali oni nauk postal relativen, npr. načelo o nedovoljenosti direktnega splava, da enostavno ni več učinkovit, npr. nauk o nedovoljenosti spolnih odnosov pred zakonom, da nekaterih problemov z razpoložljivimi moralnimi načeli sploh ne moremo rešiti, npr. problema glede pripustitve samo civilno poročenih k evharistiji. Postajamo malodušni ob dejstvu, da ljudje vedno bolj žive po silnicah praktičnega materializma in vedno manj po načelih, ki jih mi oznanjamo. Ravno kot oznanjevalci moralnega nauka se pogosto počutimo kot glas vpijočega v puščavi.

Razlogov za krizo moralnega nauka je mnogo. Eden poglobitnih je gotovo razkorak med moralnimi potrebami dejanskega življenja in splošno uporabljanim moralnim naukom. Posebno v našem stoletju so nastale ogromne spremembe v snovnem in duhovnem svetu, ki so močno pre-dimenzionirale miselnost ljudi, tudi katoličanov, socializirale življenje, ustvarile nove življenjske oblike, pospešile moralno sekularizacijo itd., moralni nauk pa je v razvoju zaostajal in tako ne more učinkovito posegati v življenje; pomislimo samo na njegovo enostransko usmerjenost k posameznim človeškim dejanjem (Aktmoral) in k posameznikom na eni

¹ Prim. L'enciclica contestata, Bologna 1969.

² Prim. Grmič V., Nekaj misli o človeški naravi, v: BV, 1968, 213—218; Kuničič J., Epilog jedne duge teološke rasprave, v: BS, 1972, 390—397; Steiner Š., Neutemeljeni očitki Vjesnika Nadbiskupije splitsko-makarske Vi-jeću za nauk vjere BKJ, v: BS, 1972, 398—408.

ter na njegovo pomankljivo zanimanje za človekovo moralno osnovo in družbene odnose na drugi strani. Tako ta nauk ni mogel biti dovolj primerno sredstvo za pastorencijo, ki mora biti življenju blizu, če naj bo učinkovita. To njegovo pomanjkljivost je ugotovil tudi 2. vatikanski koncil in zato naročil: »Teološke predmete je treba prenoviti tako, da se bolj živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo in zgodovino odrešenja. Posebna skrb naj se posveti spolnjenanju moralne teologije« (DV 16, 4). Za primeren praktično odrešenjski moralni nauk je treba kajpada imeti najprej primerno moralno teologijo.

Ta razprava želi pokazati, kako se danes moralna teologija, tudi pod močnim vplivom nauka omenjenega koncila, preobrazuje v tako vedo, ki bo dobro služila odrešilnemu delu, posebej pastorenciji. Moralna teologija mora biti odrešilno usmerjena, posebej še pastorencijno, saj je ona tisti del teologije, ki uči o življenju ljudi s Kristusom, ki — kakor pravi 2 vatikanski cerkveni zbor — pojasnjuje »vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16, 4). Tako moralna teologija posega v samo bistvo odrešilnega dela. Dušni pastir tudi neprestano potrebuje to teologijo, pri pridigah, katehezi, spovedovanju, dušno pastirskih obiskih itd.

Odrešilno prepojenost in usmerjenost dajejo moralni teologiji kristocentričnost, človeškost in življenjskost. Zakaj? Kratka teološka utemeljitev je naslednja: ker je odrešenje iz Kristusa, ker Kristus odrešuje človeka, ker Kristus odrešuje človeka v sedanjem življenju tega sveta. Svetopisemsko pa bi kristocentričnost na kratko dokazali z naukom, da je Kristus »pot, resnica in življenje« našega nraavnega življenja (Jan 14, 6), človeškost z dejstvom, da je krščanski moralni nauk po svojem bistvu »blagovest« za človeka, nauk, nad katerim »množice strmijo«, ker je kar najbolj primeren njihovim težanjem in moralni spolnitvi, kakor je bil Jezusov nauk na gori (prim. Mr 1, 14—15; Mt 7, 28—29), življenjskost pa s Kristusovo zahtevo, da je treba oznanjati »blagovest vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15), kar ne pomeni samo, da ga je treba posredovati vsem ljudem, ampak prav tako, da ga je treba pobratiti z vsem življenjem, ne samo z včerašnjim, ampak tudi z današnjim.

V prvem delu razprave bomo tako skušali prikazati, kako se moralna teologija ob zavesti, da mora biti odrešilno sredstvo, preobrazuje v kristocentrično vedo. V drugem delu bomo razpravljali o spreminjanju te teologije v odrešilno znanost s tem, da postaja vedno bolj človeška. Tretji del nas bo seznanil s prepajanjem moralne teologije z življenjskostjo. Končno bodo sledile važnejše smernice za aplikacijo moralno teološkega nauka, smernice na podlagi moralne teologije, ki se spolnjuje s kristocentričnostjo, človeškostjo in življenjskostjo.

I. PREOBRAZBA MORALNE TEOLOGIJE V KRISTOCENTRIČNO VEDO

a) Eksegeti sv. pisma so edini: moralni nauk nove zaveze je radikalno kristocentričen.³ Ta kristocentričnost je tako očitna, da jo lahko ugotovi vsak dober poznavalec nove zaveze, čeprav ni biblični strokovnjak. Nova zaveza prikazuje moralno življenje kot življenje s Kristusom. Pomislimo najprej na parabolo o trti in mladikah (Jan 15, 1—8). Iz Kristusove »polnosti smo vsi prejeli, milost na milost« (Jan 1, 16), po njegovi milosti smo tudi v moralnem življenju to, kar smo dobrega (1 Kor 15, 10), brez njega ne moremo nič trajno dobrega storiti (Jan 15, 5), on je moč za naše moralno življenje (2 Kor 12, 9—10), njegova milost nas uči prav živeti (Tit 2, 11—14). Kristus je zakon (Rimlj 8, 1—2; Gal 6, 2), zgled (Jan 13, 14; 1 Pet 2, 21), življenje (Jan 14, 6) in cilj, skratka »alfa in omega« našega življenja (Raz 22, 13). Kristus je torej poglobitveni vir in poglobitveni izvrševalec moralnega življenja kristjanov. Drugotni vir in drugotni izvrševalec tega življenja pa je kristjan sam kot svobodna oseba. S Kristusovim življenjem in naravnimi sposobnostmi mora posnemati Kristusa (Jan 13, 12—15; 13, 34; 1 Pet 2, 21; 1 Jan 2, 6), še več, mora hoditi za njim (Mr 1, 16—20; 2, 14; 3, 13), kar pomeni, da se mora truditi za čim tesnejše osebno sožitje s Kristusom.

Ob takšnem svetopisemskem prikazovanju moralnega življenja je bil skrajni čas, da cerkveno učiteljstvo opozori moralno teologijo, »naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16, 4). 2. vatikanski koncil, ki je dal ta ‚monitum‘, je s svojim moralnim naukom tudi odličen zgled kristocentričnosti in zagotovilo, da se moralno teološki nauk pastoralno usmerja. Naj navedemo nekaj primerov kristocentričnosti moralnega nauka tega koncila. Po tem nauku je bistvo moralnega življenja življenje v Kristusu in sožitje s Kristusom (prim. C 39—40), zato pa »so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu ali reda poklicani k popolnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni... Za doseg te popolnosti naj verniki uporabljajo moči, ki so jih prejeli po meri Kristusovega daru, da bodo hodili po Kristusovih stopinjah in se upodobili po njem« (C 40, 2), naj »hodiijo za Kristusom« »v različnih načinih življenja in ob različnih nalogah« (C 41, 1). Duhovniki naj delujejo »po vzoru velikega in večnega duhovnika« (C 41, 2), redovniki morajo imeti hojo za Kristusom za »vrhovno načelo« svojega življenja (R 8, 2), krščanski zakonci, ki živijo v zvesti ljubezni in porajajo ter vzgajajo otroke »so priče in sodelavci rodovitne matere Cerkve, so znamenje in imajo delež tiste ljubezni, s katero je Kristus ljubil svojo nevesto in je sam sebe dal zanjo« (C 41, 5). Po nauku koncila »je Gospod cilj vse zgodovine, točka, v kateri se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj... V njegovem duhu oživljeni in združeni potujemo nasproti tisti dovršitvi človeške zgodovine, ki se

³ Prim. Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962; Spicq C., *Théologie morale du Nouveau Testament I—II*, Paris 1965.

popolnoma sklada z načrtom njegove ljubezni: ‚Prenoviti v Kristusu vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji‘ (Ef 1, 10)« (CS 45, 2—3).

Novi učbeniki za moralno teologijo, od katerih so nekateri močno vplivali na moralni nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora, so vedno bolj kristocentrični. Za kristocentričnost so se npr. zavestno odločile Tillmanova,⁴ Häringova,⁵ Fuchsova⁶ in Böcklejeva moralka.⁷ Naj omenimo tudi prizadevanje jugoslovanskih moralistov, ki so izdelali obširen načrt za moralno teologijo v treh delih in si jo zamislili izrazito kristocentrično, kot nauk o hoji za Kristusom.

b) Kristocentrični moralni nauk je za pastoracijo **primernejše sredstvo** odreševanja kot nekristocentričen. Za središče ima namreč bogočloveško osebo, Kristusa. Najvažnejše, kar poudarja, mu ni nek brezoseben moralni zakon, kakor je to bil v moralkah, ki so jih uporabljali v bližnji preteklosti, pač pa osebno sožitje z ljubečim, življenje dajajočim in odrešujočim Kristusom ter po njem z Bogom. Za ilustracijo naj navedemo, da v stvarnem kazalu do nedavnega zelo uporabljene Noldinove moralke⁸ sploh ni gesla ‚imitatio Christi‘, kaj šele gesla ‚sequela Christi‘, geslo ‚lex‘ pa se ponovi v 92-ih zvezah. Kristocentrična Häringova moralka pa govori o posnemanju Kristusa in sožitju z njim v približno toliko zvezah kot Noldinova o zakonu.

Moralni nauk, ki mu je središče Kristus, je primernejše pastoralno in sploh odreševalno sredstvo najprej zato, ker je sam po sebi **učinkovitejši**. Tak nauk je namreč bolj v skladu s svetopisemskim naukom, ki je izrazito kristocentričen. Tak nauk je torej bolj božja beseda kot nekristocentričen. Čim bolj pa je nek nauk božja beseda, tem bolj je poln božje moči, modrosti, ljubezni in življenja, skratka božje milosti. Drugače rečeno, kristocentrični moralni nauk deluje bolj ‚ex opere operato‘ kakor nekristocentričen.

Kristocentrični moralni nauk je v boljši službi pastoracije dalje zato, ker je **bolj oznanjevalen**. Tako pomaga dušnim pastirjem temeljiteje opravljati njihovo osnovno dolžnost, ki je oznanjevanje božje besede (prim. Apd 6, 4; Š 12; D 4, 1), kakor nekristocentričen. Predmet kristocentričnega moralnega nauka je namreč učlovečena in človeško posebljena božja ljubezen, Kristus, ki v človeku deluje, ga iztrgava iz zla, ga pobožanstvuje in osrečuje, je »vzvišenost poklica vernikov v Kristusu« (DV 16, 4) in delovanje v Kristusovi ljubezni, je sožitje in sodelovanje s Kristusom, je nalaganje sladkega Kristusovega jarma (prim. Mt 11, 30) in ni nalaganje »neznosnih bremen« (prim. Lk 11, 46), ni precejanje komarjev in požiranje velblodov (prim. Mt 23, 24). Takšen nauk pa kar sili k oznanjevanju, hoče se posredovati »o belem dnevu« in »na strehah«, kot bi dejal Kristus (prim. Mt 10, 27). Kristocentrični moralno teološki nauk nikakor

⁴ Tillmann F., *Katholische Sittenlehre III—IV (Die Idee der Nachfolge Christi, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi)*, Düsseldorf 1934—1936 (prva izd.).

⁵ Häring B., *Das Gesetz Christi I—II*, Freiburg i. B. 1954 (prva izd.).

⁶ Fuchs J., *Theologia moralis generalis I—II*, Roma 1963—1969.

⁷ Böckle F., *Grundbegriffe der Moral*, Aschaffenburg 1966 (prva izd.).

⁸ Noldin H. — Henzel G., *Summa theologiae moralis I—III*. Oeniponte 1962 (zadnja izd.).

ne more biti predvsem nauk za spovednike in spovedance, temveč nauk »vsemu stvarstvu« (prim. Mr 16, 15), hoče biti srce vsega dušno pastirskega nauka tako, kot je bil srce nauka dobrega pastirja Kristusa govor na gori in pri zadnji večerji.

Ker kristocentrični moralni nauk gleda vse v Kristusu, vidi predvsem vrednote in govori predvsem o njih. Vabi po zgledu Kristusovom: Pridite h Kristusu vsi, ki se trudite in ste obteženi, in on vas bo poživil (prim. Mt 11, 28). Prepričuje po zgledu sv. Pavla: S Kristusovim »Duhom se krepko utrdite v notranjem človeku«, po veri se »v vaših srcih naseli Kristus in boste mogli, ukoreninjeni in utrjeni v ljubezni, z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolgotrajnost in visočina in globočina ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo, da se boste spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3, 17—19). Ko kristocentrični moralni nauk razkriva vrednote krščanske moralnosti, npr. vrednote svobode, vesti, vere in ljubezni, bratskega sožitja, resnice, spolnosti, kajpada ne pozablja na zlo in greh. Ravno z razkrivanjem vrednot najostreje osvetli ne vrednote. Noče pa posnemati nekristocentričnega nauka preteklosti, ki se je vse preveč izživljal v naštevanju najrazličnejših grehov, npr. v zvezi s spolnostjo, seciral grehe, npr. v ‚peccata ex toto genere suo gravia‘ in v ‚ex genere suo gravia‘, ugotavlja povsod neštete možnosti greha, npr. v zvezi z opravljanjem maše okoli 200 možnosti. Kristocentrični moralni nauk se ne vrti toliko okoli človekove grešne preteklosti, pač pa hoče z razkrivanjem vrednot človeka pridobiti, da si danes z razpoložljivimi močmi čim bolj prizadeva za življenje s Kristusom. Nauk, v katerem prevladujejo vrednote, je seveda za dušno pastirstvo primernejši kot nauk, ki govori predvsem o grehih, ker je za ljudi **privlačnejši in verodostojnejši**.

Moralna teologija, ki se preveva s kristocentričnostjo pomaga pastora-ciji bolje razumeti vlogo zakramentov v krščanskem moralnem življenju in jo navaja k temeljitejši uporabi zakramentov v odrešilnem delu. V zakramentih gleda najmočnejše vire Kristusovega življenja, božje moči in ljubezni. V zvezi z njimi ne poudarja najprej najrazličnejših prepisov, dolžnosti in pogojev za prejem, ampak jih najprej predstavlja kot božji dar, prepričuje, da so pogonsko sredstvo hoje za Kristusom in prerojevalci ljudi v srečne božje otroke, potem pa nas vabi, da jih hvaležno prejemamo in da se potrudimo, kolikor z razpoložljivimi močmi moremo, za vreden prejem. Ozira se na človekovo vrednost za prejemanje zakramentov, še bolj pa na njegovo potrebo po njih. Glede podeljevanja in prejemanja zakramentov se ravna po Kristusovem vabilu: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). Pri podeljevanju in prejemanju zakramentov ne gleda toliko na to, kar bi človek moral storiti, temveč na to, kar je mogel storiti in je storil, npr. ko gre za podelitev odveze samo civilno poročenim, ki se ne morejo cerkveno poročiti. Pri podeljevanju se bolj zanaša na božje usmiljenje, ljubezen in moč kot na ono, kar označujemo z izrazom ‚si es capax‘, in na dosežke človekove volje, čeprav prvo in drugo z vso resnostjo upošteva. Če naj povemo primer, bi dejali, da kristocentrični nauk zakramenta pokore ne prikazuje najprej kot spoved in neko sodno dejavnost, ne ostaja pri ‚peterih rečeh‘, ki so potrebne za vreden prejem tega zakramenta, ampak ga predstavlja

kot uničevalca greha in dajalca novega življenja s Kristusom, kot ljubezensko srečanje med usmiljenim Kristusom in skesanim grešnikom, poudarja bolj božjo kakor človekovo dejavnost v zvezi z njim. Za pastoracijo je prikazovanje zakramentov in postopek z njimi, kakršno ji posreduje kristocentrična moralna teologija, gotovo pomembna pridobitev. Z njo postaja pastoracija močno **zakramentalno usmerjena**, s tem pa tudi odrešilno učinkovitejša.

Kristocentrični moralni nauk se zdaleč ne zadovolji z uravnavanjem individualne moralnosti, ampak močno posega v družbeno življenje. Jasno se namreč zaveda, da Kristus hoče odreševati tudi skupnosti, da njegovo »telo ni iz enega uda, temveč iz mnogih« (1 Kor 12, 14), da »se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere . . ., do mere polne starosti Kristusove«, da morajo vsi udje rasti »k njemu, ki je glava, Kristus«, da »iz njega prejema vse telo rast, ko se zлага in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (Ef 11, 12—16). **Socialno izdelani** moralni nauk more dušnemu pastirstvu mnogo pomagati, saj se odrešilno delo ne nanaša le na poedince, ampak tudi na skupnosti, npr. na družino, župnijo, področje, in se mora posebno danes spoprijemati z mnogimi družbenimi problemi, npr. s potrošniško mentaliteto, z organiziranim kriminalom, z ogroženostjo življenja po naraščajočem prometu, Kristocentrični moralni nauk zbuja zavest, da smo vsi kristjani soodreševalci s Kristusom in zato nimamo samo dolžnost, da rešimo svojo dušo, ampak moramo odrešilno delovati tudi za druge. Dober primer za socialno usmeritev kristocentričnega moralnega nauka je pri nas obrazec za izpraševanje vesti v knjižnici Priprava za zakrament pokore.⁹ Kako je tak nauk primernejši za pastoracijo, se prepričamo, če ta obrazec primerjamo z obrazcem, kakršnega ima npr. molitvenik Kristus kralj.¹⁰

Dušni pastir, ki krščanskega življenja ne predstavi dovolj dojemljivo, konkretno, eksistencialno, ne more biti učinkovit. Kristocentrični moralni nauk mu k tej **dojemljivosti, konkretnosti in življenjskosti pomaga**. Ta nauk namreč prikazuje krščansko življenje, npr. krepost, zakon, odnose med kristjani, v luči Kristusove osebe, kar je dojemljivejše, konkretnejše in bolj življenjsko kot pa prikazovanje v kategorijah neke filozofije, npr. aristotelične, ali z izrazoslovjem nekega prava, npr. rimskega. Nekristocentrični nauk npr. gleda na poroko predvsem kot na pogodbo med zaročencema, kristocentrični pa predvsem kot na pogodbo med zaročencema in Cerkve med zaročencema. Kristocentrični nauk bo npr. krepost tako opisal: »Kaj je krepost, nas je učil Kristus v svoji vseobjemajoči ljubezni, v svojem skrajnem prizadevanju za božjo čast in za zveličanje ljudi«,¹¹ nekristocentrični pa jo bo npr. tako označil: »Krepost na splošno definiramo kot razpoloženje, ki daje moč za dobro delovanje«. ¹² Kristocentrični nauk bo predstavil greh kot antikristusovstvo, kot uničevalca Kristusovo-

⁹ Izdal Nadškofijski ordinarijat v Ljubljani, Ljubljana 1973.

¹⁰ Ljubljana 1943, 704—710.

¹¹ Häring B., Das Gesetz Christi I, Freiburg i. B. 1963, 532.

¹² Noldin H. — Henizel G., Summa theologiae moralis I, Oeniponte 1962, 257.

vega odrešilnega dela, ko zlo, ki uničuje grešnika samega in njegovega bližnjega,¹³ nekristocentričen nauk pa kot »dejanje ali govorjenje ali željo proti večjemu božjemu zakonu«¹⁴ (kot bi bil Bog predvsem zakon in ne predvsem ljubezen!).

II. PREOBRAZBA MORALNE TEOLOGIJE S ČLOVEŠKOSTJO

a) Moralna teologija postaja sposobnejša za službo v pastoračiji tudi zato, ker pri izdelovanju načel in smernic za življenje vedno bolj upošteva **vsega človeka**, človeka v vseh dimenzijah, v njegovi nadnaravni, družbeni, historični, spolni, podzavestni dimenziji itd. Včasih je ta teologija vse preveč videla v človeku le neko generično bitje, vse premalo pa njegovo konkretnost in svojskost ter je zato zahtevala od ljudi enake storitve in jim postavljala enake posredne cilje. Prerada je gledala na človeka kot na neko psihofizično sestavljenost in se premalo zavedala njegove organskosti v substanci in delovanju, kar je imelo razne posledice, npr. pretežno zanimanje za človekova posamezna dejanja in zanemarjanje njegovih moralnih stanj, pretiravanje človekove aktualne svobodnosti, podcenjevanje telesnosti, neupoštevanje zakona moralne rasti.

Današnja moralna teologija se glede človeškosti marsikaj uči od sv. pisma. Od njega ve, da Bog ni ustvaril človeku le telesa in duše, ampak ga s Kristusovim odrešenjem preustvarja v božjega otroka (prim. 1 Jan 3, 1—3), v Kristusovo »mladiko« (prim. Jan 15, 5), v »novega človeka«, v katerem »je vse... Kristus« (Kol 3, 9—11), v »kraljevo duhovstvo« in »božje ljudstvo« (prim. 1 Pet 2, 9—10). Sv. pismo jo uči, da Bog vsakega človeka kliče k sebi po imenu, npr. Abrahama, Simona-Petra, Savla, kar pomeni, da se je treba v moralnem življenju ozirati tudi na konkretno osebo in njene posebnosti in ne obstati pri tistem, kar ima človek skupnega z ostalimi ljudmi, pri njegovi generičnosti. Sv. pismo govori o različnih službah, ki jih daje Kristus udom svojega telesa (prim. Ef 4, 11—13), o različnem številu talentov, ki jih ljudje prejmejo od Boga (prim. Mt 25, 15—28), o posebnih božjih posegih v človekovo življenje, npr. v Davido, Izaijevo, Savlovo, s čemer božja beseda opozarja moralno teologijo, da je moralna namembnost moralna osnova, da je dejanska sposobnost lahko od človeka do človeka dokaj različna in zato morajo biti tudi moralne zahteve zmerjene po konkretnem človeku. Od Gospodovega nauka, npr. v zvezi z darom uboge vdove (prim. Mr 12, 41—44), in njegovega postopka, npr. z apostoli, ki jim ni nalagal vsega naenkrat, ker bi zdaj »še ne mogli nositi« (prim. Jan 16, 12—13), se moralna teologija uči, da je treba moralne storitve in opustitve različno vrednotiti, da je človek *hic et nunc* dolžan storiti le to, kar s svojimi dejanskimi sposobnostmi more, da je človek spreminjajoče se in razvijajoče se bitje itd. To je samo nekaj primerov, kako se moralna teologija uči od sv. pisma človeškosti.

Antropologija 2. vatikanskega koncila tudi močno uravnava sedanji moralni nauk v smeri človeškosti. Nekateri primeri naj to pokažejo. Koncil

¹³ Fuchs J., *Theologia moralis generalis* II, Roma 1968—1969, 114—121.

¹⁴ Prümmer M., *Manuale Theologiae moralis* I, Barcinone-Friburgi Brig.-Romae 1961, 358.

pojmuje kristjana kot bitje v Kristusu (prim. C 7; 32), izjavlja, da je človek »do globin svoje narave družbeno bitje« (CS 12, 4), govori o človeku, ki je v svoji vesti »čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16), ki ima torej glede npravnega življenja osebne in naravnostne odnose z Bogom, dalje ugotavlja, da je človek »sam v sebi razklan« in »sam nesposoben, da bi se iz svojih sil uspešno boril zoper napade zla« (CS 13, 2), opozarja na njegovo družbeno odvisnost glede moralnega življenja (CS 25) in na razvojnost njegove osebnosti (CS 41, 1).

Tudi mnoga spoznanja filozofije, antropologije, psihologije, sociologije, zgodovine in drugih ved oblikujejo današnjo moralno teologijo. Filozofija npr. govori moralni teologiji, da človekovo bistvo ni zadostna osnova za dajanje moralnih norm, temveč je treba pri tem upoštevati tudi človekovo dejansko eksistenco. Psihologija npr. opominja, da človekova podzavest lahko močno vpliva na človekovo odločanje. Antropologija npr. dokazuje, da je to, kar človek je in kar človek dela, v veliki meri sad objektivnih dejavnikov, dednosti, vzgoje, okolja itd. Od sociologije se je moralna teologija obogatila npr. s spoznanjem, da je družba, npr. družina, klan, klapa, izredno važen nosilec moralnih vrednot in nevrednot ter da posameznik ne more moralno živeti, če tako ne živijo skupnosti, v katerih je močno ukoreninjen in od njih odvisen.

V povzetku bi dejali, da je človeškost današnjega moralnega nauka predvsem v tem, da bolj upošteva človeka kot kristusovsko bitje, kot družbeno, odvisno, podzavestno, konkretno, spreminjajoče se in osebno bitje ter bitje vesti. Če bi hoteli s primerom ponazoriti gledanje prejšnje in sedanje teologije na človeka, bi dejali, da ga je prejšnja imela bolj za vojaka v četi, kjer vsi z enako nogo in enako hitro stopajo, ubogajo isto povelje, so usmerjeni k enakemu posrednemu cilju, sedanja pa ga ima bolj za romarja, ki hodi sicer v skupnosti drugih oseb za Kristusom, vendar z vrsto koraka, s hitrostjo, preko posrednih ciljev itd., kakor mu je po njegovi osebni poklicanosti in sposobnosti najprimerneje.

b) Človeškost moralnega nauka je za pastoracijo velikega pomena. Moralni nauk postane s njo **prepričljivejši**, zato pa tudi sprejemljivejši. Ob njem ljudje začutijo, da jih ta nauk razume, jemlje takšne, kakršni so, ustreza njihovim težanjem in jih vodi njihovim sposobnostim ustrezno.

Moralni nauk, ki je inpregniran s človeškostjo, je tudi **pravičnejši**. Pri presojanju človekove moralnosti bolj gleda na njegovo osnovno usmerjenost kakor na posamezna dejanja. Ne govori tako hitro o težkem grehu pri ljudeh z velikimi slabimi nagnjenji, pri človeku v telesnem razvoju, pri ljudeh, ki jim telesne in duševne moči pešajo, itd. Skušša moralne dolžnosti prilagoditi človekovim sposobnostim. Nudi moralne smernice za družbeno življenje. Nikoli nikogar ne obsoja, ker se zaveda kompliciranosti tega, kar človek je, in njegovega npravnega delovanja, ko npr. gre za spolno nenormalne, nesocialne, neverne. Gleda predvsem na to, koliko si nekdo prizadeva za dobro, in ne toliko na tisto, kar je s svojim prizadevanjem dosegel.

Moralna teologija, ki se trudi, da bi njen nauk upošteval vsega človeka, je tudi **vzgojnejša**. Upošteva namreč zakon moralne rasti in ne nalaga »neznosnih bremen«, ki končno dušijo moralno prizadevanje, postavlja konkretnemu človeku ali konkretni skupnosti tiste motive, ki

izzivajo k moralnemu prizadevanju, nudi sredstva, ki jih razvoj moralno delujočega potrebuje, opozarja na smotre, ki se ‚hic et nunc‘ dajo doseči itd., spodbuja pa neprestano, da si človek prizadeva, kolikor s svojimi sposobnostmi more, doseči tisti smoter, ki ga je postavil Kristus: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče!« (Mt 5, 48). Ta moralna teologija navaja bolj k skrbi za ustvarjanje moralne kondicije, ki je predvsem v utrjevanju in dinamizaciji ljubezni do Boga, sebe in bližnjega ter v dobri moralni miselnosti, kakor pa k naravnostnemu boju proti tej ali oni grešni navadi ali grešnemu nagnjenju.

S človekostjo prežeti moralni nauk mora biti po svoji naravi **družbeno usmerjen**. Trudi se izdelati norme za družbeno delovanje posameznika in za delovanje družbe, npr. države, Cerkve, župnije, družine, šole. Zelo je pozoren na moralne silnice v družbi, na t. i. socialne grehe, npr. na rasno ali svetovno nazorsko diskriminacijo, na narodni šovinizem, močno se trudi za ustvarjanje družbenih vrednot, npr. za enakopravnost, sodelovanje, gospodarski napredek, pravično razdelitev materialnih dobrin, organizirano karitativno delo.

Čeprav se sedanja moralna teologija trudi za človekost, pa s tem ne pada v antropocentrizem, ampak vztraja v kristocentrizmu. Njen cilj je vedno: novi človek v Kristusu. Človekost ji je sredstvo za vodenje ljudi h Kristusu. Drži se odrešilne logike, ki jo je Gospod takole izrazil: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi nihče, ki vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet obsodil, marveč, da bi se svet po njem zveličal« (Jan 3, 16—17).

III. PREOBRAZBA MORALNE TEOLOGIJE V ŽIVLJENJSKO VEDO

a) Ko je moralni nauk kristocentričen, mora biti tudi življenjski, saj je Kristus »življenje« samo (Jan 14, 6). Prav tako pa je življenjski tudi nauk, ki upošteva vsega človeka, saj s tem računa tudi z življenjem njegove substance in njegove dejavnosti. Ko pravimo, da postaja moralni nauk vedno bolj življenjski, mislimo predvsem na splošno življenje, na življenje sveta, na kozmično dimenzijo življenja.

Vse dogajanje v svetu bolj ali manj, direktno ali indirektno vpliva na ljudi in njihovo delovanje. Ljudi do neke mere spreminja, pogojuje njihova dejanja, je sad njihovega delovanja, zahteva njihove posege, če naj služi božji časti in človekovi večni sreči. Zaradi hitrega razvoja življenja danes, zaradi njegove raznolikosti in dinamičnosti, kompleksnosti, zaradi vedno bolj množičih se možnosti tako za moralno dobro kot slabo človekovo delovanje, ki jih to življenje ustvarja, zaradi vedno novih situacij, v katere to življenje postavlja odločujočega se človeka, itd., je poseg kozmičnega življenja v človekovo moralnost vedno večji. Moralna teologija se torej mora za to življenje zanimati, mora izdelovati in dajati smernice za moralno delovanje v njem. Ko to dela, more mnogo pomagati pastoračiji in vsemu odrešilnemu delu, saj to delo ne more biti zares učinkovito in ne more izpolniti svoje naloge, če ne odrešuje ljudi tudi v njihovi kozmični dimenziji: Kristus odrešuje po svojih udih ves svet.

Božja beseda sv. pisma zahteva, da moramo biti pozorni na »znamenja časa« (prim. Mt 16, 3), da ne devamo »novega vina v stare mehove« (Mt 9, 17), da je treba prinašati »iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13, 52) itd. To pomeni za moralno teologijo vsaj to, da ob tolikem razvoju in toliki spremembi življenja ne ponavlja enostavno starih načel za moralno življenje, ampak skuša dati tem načelom vsaj novo obliko in da ta načela dopolnjuje z novimi, s takimi, ki so za sedanje moralno življenje potrebna.

2. vatikanski koncil ugotavlja, da v družbi nastajajo »iz dneva v dan globlje spremembe« (CS 6, 1) in »da se ustanove, zakoni, načini mišljenja in čustvovanja, podedovani iz prejšnjih rodov, ne usklajajo vedno dobro z današnjim stanjem«, iz česar »prihaja velik nered v načinu in celo v pravih ravnanja« (CS 7, 2). Koncil zahteva po opisu današnjega, novega sveta, nove analize in sinteze za življenje: »Današnji nemir duhov in sprememba življenjskih razmer je v zvezi z bolj obsežno preobrazbo. Ta preobrazba je v tem, da na področju oblikovanja duhov dobivajo vedno večji pomen matematične in naravoslovne vede, ki se ukvarjajo s človekom samim, na področju dejavnosti pa tehnika... Ta pozitivno-znanstveni duh oblikuje kulturo in način mišljenja drugače kakor v prejšnjih časih. Tehnika tako napreduje, da spreminja obličje zemlje in si že skuša osvojiti vesoljski prostor. — Tudi nad časom človeški razum na neki način že bolj uveljavlja svoje gospodarstvo: nad preteklostjo z zgodovinskim raziskovanjem, nad prihodnostjo s predvidevanjem in načrtovanjem. Napredovanje bioloških, psiholoških in družbenih ved posreduje človeku ne samo boljše poznavanje samega sebe, ampak tudi omogoča, da s tehničnimi prijemi neposredno vpliva na oblikovanje družbenega življenja... Hitrost zgodovine tako silno raste, da jo posamezniki komaj še morejo dohajati. Usoda človeške družbe postaja eno... Tako človeški rod prehaja iz bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje. Posledica tega je nastajanje nove, kar največje zapletenosti vprašanj, ki vpije po novih analizah in sintezah« (CS 5). Ob tem tekstu gotovo bolje doumemo, zakaj je koncil zahteval »spopolnitev« moralne teologije.

b) Če moralna teologija hoče biti zvesta pomočnica v odrešilnem delu, ne sme ob tolikšnih spremembah v svetu in ob takšnem nauku sv. pisma ter cerkvenega učiteljstva držati rok križem. Moralni teologi si zato danes mnogo prizadevajo, da bi tradicionalna moralna načela oblikovali sedanjemu življenju ustrezno, npr. načela v zvezi z naravnim zakonom,¹⁵ in jih tudi dopolnili z novimi načeli, če je to za sedanje življenje s Kristusom potrebno. Naj nekaj primerov osvetli to prizadevanje. Načelo o dejanju z dvema učinkoma oblikuje moralna teologija v naslednjem smislu: treba je izbrati večje dobro.¹⁶ Načela t. i. esencialne etike, kar je skoraj isto kot tradicionalna moralka, dopolnjuje današnja moralna teologija z načeli

¹⁵ Prim. Böckle F., *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; David J., *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Köln 1967.

¹⁶ Prim. Knauer P., *La détermination du bien et du mal par la principe du double effet*, v: *NRTh*, 1965, 356—376; Schüller B., *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, v: *Theologie und Philosophie*, 1970, 37 sl.

t. i. eksistencialne etike, ki upošteva celotno situacijo, v kateri mora človek delovati.¹⁷ Danes se na situacijo, v kateri se mora človek odločiti, sklicuje že Sv. stolica.¹⁸ Primerno rešitev za moralno delovanje v kompleksnosti, nasprotjih, spremenljivosti itd. sedanjega časa vidijo moralisti v načelu o večjem dobrem ter to načelo skrbno izdelujejo.¹⁹ Posebna pozornost današnjih moralistov velja nauku o vesti,²⁰ saj v kompliciranosti današnjega življenja postaja vloga vesti vedno večja. Odločilnost vesti »pri pravilnem reševanju tolikernih nravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe«, poudarja tudi 2. vatikanski koncil (CS 16). Današnja moralka resno upošteva pri normiranju moralnega delovanja tudi skušnje, ki jih imajo ljudje s spremenjenim življenjem v svetu, dalje ljudski čut glede tega, kaj je v takšnih ali drugačnih življenjskih povezavah dobro in kaj slabo, pr'zadeva si uvideti, h kakšnemu delovanju in h katerim ciljem Bog kliče posameznike in skupnosti v spreminjajočih se razmerah, da bi tako lahko opozarjala ljudi na t. i. zapovedi časa.

b) Pastoralna služnost, ki sledi iz življenjsko usmerjenega moralno teološkega nauka je raznovrstna. Takšen nauk bo gotovo **sodoben**. Z njegovo pomočjo bo dušni pastir odgovarjal na vprašanja sedanjega življenja, npr. na toliko vprašanj, ki nastajajo v odnosih med ljudmi zaradi naraščajoče socializacije življenja, reševal probleme, ki nastajajo zaradi manipulacij s posameznikom in s skupnostmi na gospodarskem, političnem, biološkem in duhovnem področju po najrazličnejših manipulantih, političnih mogočnikih, sredstvih javnega obveščanja, kemikalijah, propagandi, tehniki itd.

Življenjski moralni nauk bo skušal biti čim bolj **vsestranski**. Z njim se npr. dušni pastir pri spovedovanju ne bo toliko vrtel okoli spolnih grehov, kot se je to pogosto dogajalo v preteklosti, pač pa bo prav tako ali še bolj pozoren na probleme človekove vere, upanja in ljubezni, na njegov odnos do osebnega spreobračanja, sodelovanja pri odrešilnem delu itd. Tak nauk ne bo videl predvsem storitev posameznikov in skupnosti, ampak bo zelo občutljiv tudi za njihove opustitve, ne bo širokosrčno našteval golih moralnih dolžnosti, pač pa bo pred njimi skušal čim bolj razkriti krščanske moralne vrednote, spet pa ne samo individualne vrednote, ampak tudi občestvene; tako bo npr. najprej prikazal čudovitost novega človekovega življenja v individualni in družbeni, tostranski in

¹⁷ Prim. Fuchs J., *Theologia moralis generalis I*, Roma 1963, 36—58.

¹⁸ Akt, ki je z njim kongregacija za verski nauk rešila t. i. jugoslovanski primer (prim. Steiner Š., Kongregacija za verski nauk je rešila jugoslovanski primer, v: Cerkev v sed. svetu, 1973, 86—88), npr. pravi: »Dolžnost pastoralne modrosti pa je presoditi, v katerem primeru je ta ali oni vernik v situaciji tako imenovanega subjektivnega navzkrižja« (Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, št. 8/1972, 59).

¹⁹ Prim. Ziegler J. G., *Die Problematik sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft*, v: *Zusammenarbeit von Christen und Atheisten* (izd. Hörman K. — Weiler R.), Wien 1970, 39—52.

²⁰ Petrilowitsch N., *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt 1966; Šustar A., *Gewissensfreiheit*, Einsiedeln 1967; Ziegler J. G., *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg i. B., 1968; Valsecchi A., *Coscienza*, v: *Dizionario enc. di Teologia morale*, Roma 1973, 148—164.

onostranski perspektivi, šele potem bo zahteval, da zakonci morajo po pameti porajati otroke in se ogibati direktne kontracepcije.²¹

Življenjska moralna teologija ne bo mogla biti **malenkostna**, ne bo precejala komarjev in požirala velblodov (prim. Mt 23, 24). Ne bo npr. natančno določala, katere so ‚partes honestae‘, katere ‚semihonestae‘ in katere ‚inhonestae‘ človeškega telesa, pač pa bo predvsem skušala prepričati človeka, da so njegovi udje »tempelj Sv. Duha« (prim 1 Kor 6, 19); ne bo določala, s kolikimi unčami pojedenege mesa se človek na postni dan težko in s kolikimi lahko pregreši, pač pa bo nagibala k odpovedim na področju moralnih dobrin z vrednotami krščanske ljubezni do bližnjih, npr. do gladujočih; bolj ji bo pri srcu kazanje na sedanje apostolske naloge vsega božjega ljudstva in bratsko sodelovanje med njim kakor določanje pravic hierarhije, klerikov, laikov itd.

Življenjska moralna teologija bo nujno **odprta za resnico**, za neprestano spoznavanje boljše resnice, ki ga omogoča razvoj sveta, prizadevanja teološkega raziskovanja, cerkveno učiteljstvo in delovanje Sv. Duha v svetu. Noben moralno teološki sistem ji ne bo popoln, noben moralno teološki učbenik zadosten za uravnavanje današnjega moralnega življenja, noben moralist, pa čeprav bi šlo za sv. Tomaža Akvinskega ali sv. Alfonza ali za B. Häringa, ne bo v vseh zadevah merodajen.

Moralni nauk, ki bo upošteval široki spekter današnjega življenja, bo odvezel dušnim pastirjem vlogo kontrolorja moralnega življenja, vlogo zasliševalca pri spovedi in moralizatorja na prižnici, vlogo vsevedeža in določevalca na moralnem področju, za kar ga je v veliki meri napravila moralka zadnjih stoletij. Z njim bo dušni pastir predvsem ovrednotovalec, usmerjevalec, spodbujevalec in svetovalec moralnega življenja, z drugo besedo, dušni pastir bo v prvi vrsti **vzgojitelj vesti**. V pestrosti, spremenljivosti in kompliciranosti sedanjega (in še bolj prihodnjega) življenja enostavno ni mogoče vse natanko določiti, kaj je slabo in kaj dobro, kaj se pod določenimi pogoji sme in kaj se ne sme storiti ali opustiti, ni mogoče vsega kontrolirati, posebno kjer je ali bo Cerkev v diaspori; v takšnem življenju je moraliziranje in moralna nestrpnost isto kot odbijanje ljudi od Cerkve in njene morale. Prepustitev odločanju vesti, ki se bo neprestano oblikovala po osnovnih vrednotah krščanske morale, po veri, upanju, ljubezni, božji besedi, zakramentih, resnicoljubnosti itd., bo v mnogih primerih najboljša moralna in pastoralna rešitev tako v življenju posameznikov kakor občestev, posebno ko gre za t. i. perpleksne primere.

Ravno zaradi velike vloge, ki jo življenjski moralni nauk daje vesti, posebno pomaga pastorciji, da vodi ljudi **k osebni moralnosti**. Osebna moralnost, to je moralnost iz iskrenega in utemeljenega prepričanja, je edino prava krščanska moralnost. 2. vatikanski koncil je vlogo vesti v moralnem, sedanjem in osebem, življenju takole opisal: »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je človek čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri

²¹ Tako stori npr. sestavek Krščansko urejanje rojstev v knjigi V dvoje, Ljubljana 1971.

iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili nraavnosti« (CS 16).

IV. SMERNICE ZA DUŠNO PASTIRSKO APLIKACIJO MORALNO TEOLOŠKIH NAČEL, KRISTOCENTRIČNOSTI, ČLOVEŠKOSTI IN ŽIVLJENJSKOSTI

Moralni nauk ni sam sebi namen. Je sredstvo za sožitje posameznika in skupnosti s Kristusom. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote. Zato je Sin človekov gospod tudi sobote«, bi dejal Kristus (Mr 2, 27—28). Pri aplikaciji torej ne smemo imeti pred očmi samo nekega moralnega načela, zakona, predpisa ipd., pač pa najprej Kristusa, ki hoče v konkretnem človeku ali skupnosti odrešilno delovati, npr. po zakramentu, storitvi nekega dobrega, in imeti človeka oziroma skupnost, njune potrebe po Kristusu in njuno pripravljenost za sodelovanje s Kristusom.

Bog »nas je tudi usposobil za služabnike nove zaveze, ne črke, ampak Duha; zakaj črka mori, Duh pa oživlja« (2 Kor 3, 6). Nobeno moralno načelo ali zapoved, še manj pa predpis, ne morejo upoštevati vsega odrešujočega Kristusa, učlovečene neskončne božje ljubezni, ne vse človekove osebe ne vse dejanskosti, ker so po svoji naravi splošnega značaja, ozirajo se na tisto, kar je bistveno, tipično, značilno za mnoge ljudi, in morejo zato pokazati le bistvo rešitve, le tipično rešitev za moralno delovanje, ne pa konkretne, prav za tega človeka, za to skupnost. Pri njihovi aplikaciji se je torej treba ozirati tudi na posebnosti Kristusovega odreševanja pri tem človeku ali oni skupnosti in na posebnosti določenega človeka in določene skupnosti.

Zaradi ravnokar omenjenega razloga ne more biti aplikacija na različne ljudi in skupnosti v isti zadevi enaka, npr. ko gre za cerkveni pogreb samo civilno poročenih ali za podelitev odveze samo tako poročenim. Ljudem je treba razložiti možnost in pravičnost različne aplikacije v isti zadevi, da ne bo pohujšanja.

Eno samo načelo pogosto ne zadostuje — zaradi kompliciranosti primera — za rešitev nekega moralnega problema. Treba je zato kombinirati več ustreznih načel, npr. načelo o dejanju z dvojnimi učinkom z načelom probabilizma.

Končno je vest vedno obvezna. Zato nikogar ne smemo siliti, da bi storil kaj zoper svojo vest. Tako spričuje moralna tradicija Cerkve Tako je poudarila kongregacija za kler v zvezi z aplikacijo nauka okrožnice ‚Humanae vitae‘.²² Ta nauk velja za vsa področja človekovega delovanja. Dušni pastir bo opustil siljenje k delovanju proti vesti, ko je ta prepričana, čeprav je očitno, da je zmotna. V težko rešljivih primerih bo

²² Glej okrožnico Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, št. 8/1972, 59—60.

prepustil odločitev vesti človeka, s katerim ima opraviti, npr. glede tega, kaj je v njegovem primeru dobro ali slabo, kaj je večje in kaj manjše dobro, kaj je treba storiti ali opustiti. Če gre za zmotno vest, jo mora oblikovati po objektivnih moralnih normah, če bi pa šlo za dvomno vest in dvoma po znanih moralnih načelih ni mogoče rešiti, bo nagibal odločujočega se, da iskreno izbere tisto, kar se mu prav zdaj zdi boljše.

Pri oznanjevanju, tudi pri dušno pastirskih razgovorih in spovednem pouku, bomo predvsem odkrivali vrednote krščanske moralnosti, iz česar potem dolžnosti same po sebi sledijo. Govorjenje o grehah in spraševanje po njih pri spovedi ima drugotno mesto.

Pri ocenjevanju moralnega stanja človeka, npr. ko gre za podelitev odveze, ni dovoljeno imeti pred očmi samo grešnih storitev in opustitev, ampak tudi človekovo osnovno usmerjenost, njegovo splošno moralno stanje in njegovo dobro dejavnost ter dejansko pripravljenost za življenje s Kristusom.

Voditelj v moralnem življenju mora prisluhni tudi „aplikacijam“ Sv. Duha za posameznike in skupnosti, kajti »Duh... deli slehernemu kakor hoče« (1 Kor 12, 11), in navajati mora posameznike in skupnosti, da bodo ubogali Duha, ko jim govori po milosti, vesti, Cerkvi in življenjskih razmerah.

Dušni pastir se mora končno neprestano učiti pravilne aplikacije za moralno življenje pri Kristusu, npr. ob njegovih aplikacijah v zvezi z bogatim mladeničem, prešušnico, smukanjem klasja v soboto.

Sklep

Oktobra 1972, ob stoletnici proglasitve sv. Alfonza za cerkvenega učitelja, je kardinal J. Villot, predstojnik vatikanskega državnega tajništva, v imenu papeža Pavla VI. naslovil na moralne teologe pismo, v katerem stoji: »Ne gre za to, da bi predložili novo moralo, ki bi ustrezala minljivim potrebam sedanje situacije, pač pa za to, da odgovorimo potrebam sedanje Cerkve, človeštva in znamenjem časa. Z resničnim zadovoljstvom moremo ugotoviti, da si današnja moralna teologija prizadeva izpolniti naročila koncila. Moralna teologija se danes bolj zaveda, da mora biti več kot samo razlaga nekega moralnega kodeksa ali neko prakticiranje kazuistike. Kajpada ohrani tudi to dvojje svojo vrednost, če ga prav uporabljamo. Moralna teologija se trudi, da bi kot središčno temo obravnavala najglobljo stvarnost krščanskega življenja, ki je v klicu k hoji za Kristusom in v sprejemu tega klica, kar je oboje Odrašenikova milost... Klic k hoji za Kristusom in dar Duha ne napravi iskanja modelov in norm krščanskega življenja na tem svetu za nepotrebno, ampak prej zbujata kristjanu zavest odgovornosti pri iskanju tiste najboljše poti, ki mu omogoča, da v resnici živi kot človek in kristjan tako na osebнем kakor na družbenem področju.

Kakor je bilo teološko in moralno delo sv. Alfonza pogojeno po njegovi osebnosti, skušnji in vesti, tako mora biti danes poglobitev, ki se zahteva, stalna spodbuda moralistovi vesti. Moralna skušnja dopušča teologu, da razmišlja o človeški in krščanski morali, in mu omogoča, da

iz svojega prispeva k reševanju moralnih problemov človeštva. Pogoj za to pa je prizadevanje, da bi razumel mentaliteto današnjega človeka, prav tako pa osebne in socialne probleme, ki odpirajo tako važna moralna vprašanja. So teologi, na žalost, ki zaradi neprestanega razvoja sveta in človeka oklevajo pri nadaljevanju svoje naloge v Cerkvi in svetu. Toda če moralisti izhajajo iz katoliškega nauka, če se okoristijo z osebno skušnjo, če razmišljajo, če so zvesti svoji vesti in če se trudijo, da iskreno razumejo današnjega človeka in njegove probleme, morejo, gotovo morejo, najti pravo pot poglobljanja in obnove, ki ju moralna teologija tako potrebuje. Sv. oče bi rad opogumil moraliste in jih prosi, da nadaljujejo svoje delo z vestjo in v duhu odgovornosti.«²³

Preobrazba moralne teologije, kakršno smo skušali prikazati v naši razpravi, torej ni zamisel nekega ali neke skupine teologov, ampak je zahteva Cerkve.

Delo moralistov za spopolnitev in obnovo moralne teologije ne bi imelo veliko smisla, če tistih sadov tega dela, ki jih Cerkev dopušča, ne bi dušni pastirji in drugi apostolski delavci uporabili pri odreševanju. Oboji so to dolžni storiti. Zato pa morajo vsaj v glavnih rečeh slediti razvoju moralne teologije in tudi poživljati osnovno moralno teološko znanje. Preobražujoča se moralna teologija se drži osnov zdrave tradicije, zato je ni mogoče razumeti in uporabljati brez poznavanja teh osnov.

Potrebno je, da skrbno preberemo vsaj en moralno teološki učbenik, ki je izšel po koncilu, npr. enega od že omenjenih učbenikov, pa kakšno knjigo sodobnih rešitev moralnih problemov, npr. Häringovo.²⁴ Gründelovo²⁵ ali Curranovo.²⁶

Literatura

Chauchard P., *Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral*, Düsseldorf 1968.

Daniélou J., *La morale au service de la personne*, v: *Etudes*, 1963, 145—163.

Endres J., *Für eine anthropologische Moraltheologie*, v: *Theologie und Glaube*, 1967 127—141.

Gilleon P., *Cristo e la Teologia morale*, Vicenza 1961.

Gründel J., *Wandelbares und unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967.

Fuchs J., *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg i. B. 1967.

Häring B., *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1967.

Häring B., *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1973.

Häring B., *La morale per la persona*, Roma 1973.

Morale humaine, morale chrétienne, Paris 1966.

Milhaven J. G., *Vers une nouvelle morale catholique*, Paris 1972.

Oelmüller W., *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972.

²³ La Documentation catholique, 1973, 118—120.

²⁴ Häring B., *Die gegenwärtige Heilstunde*, Freiburg i. B. 1964; Padre Häring risponde, Alba 1966.

²⁵ Gründel J., *Fragen an den Moraltheologen*, München 1969; *Aktuelle Themen der Moraltheologie*, München 1971.

²⁶ Curran Ch., *Contemporary Problems in Moral Theology*, Notre Dame — Ind. 1970.

- Oraison M., *Der Buchstabe tötet*, Freiburg i. B. 1972.
 Rossi L., *Nuove scelte morali*, Città di Castello 1972.
 Rossi L. — Valsecchi A. (izd.), *Dizionario Enciclopedico di Teologia morale*, Roma 1973.
 Steiner Š., *Pokoncilski kairos moralne teologije*, v: BV, 1969, 321—332.
 Šuštar A., *Moralna teologija pred novimi nalogami*, v: BV, 1970, 173—187.
 Teichtweier G. — Dreier W. (izd.), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*, Würzburg 1971.

Povzetek

MORALNA TEOLOGIJA V SLUŽBI PASTORACIJE

Štefan Steiner

Med moralnim naukom, kakršen se v pastoračiji splošno oznanja, in življenjem sedanjega sveta je velik razkorak. Svet se hitro razvija in spreminja, moralni nauk pa je v razvoju dolgo zaostajal. Zato ta nauk ne more uspešno služiti odrešilnemu delu. Namen razprave je pokazati, kako se današnja moralna teologija po zahtevi 2. vatikanskega koncila (*Optatam totius*, 16) razvija v vedo, ki bo mogla z obnovljenim in spopolnjenim moralnim naukom učinkovito služiti pastoračiji. Ta služnost izhaja po avtorjevem mnenju iz treh lastnosti, ki si jih moralna teologija prisvaja, iz kristocentričnosti, človeškosti in življenjskosti.

V treh poglavjih razprava najprej prikazuje, kako se moralno teološki nauk pod vplivom sv. pisma, 2. vatikanskega koncila, dognanjih raznih ved in po teološki refleksiji obnavlja in spopolnjuje s kristocentričnostjo, človeškostjo (z upoštevanjem vsega človeka) in življenjskostjo (z upoštevanjem vsega življenja), nato pa razprava nakazuje posledice tega obnavljanja in spopolnjevanja za pastoračijo.

Kristocentrični moralni nauk je v boljši službi pastoračije, ker je bolj poln milosti, bolj oznanjevalen, privlačnejši in verodostojnejši zaradi vrednot, ki jih razkriva, ker je bolj zakramentalno in socialno usmerjen, je dojemljivejši in konkretnnejši kot nekristocentrični nauk. Človeškost moralne teologije napravi moralni nauk za prepričljiv, pravičen do človeka, vzgojno učinkovitejši, družbeno angažiran. Z življenjskostjo prepojena moralna teologija pa služi pastoračiji tako, da ji nudi sodoben, vsestranski, k važnim rečem usmerjen, za spoznanje resnice odprt, vest močno upoštevaajoč in k osebni moralnosti vodeč nauk.

Četrto poglavje posreduje važnejše smernice za aplikacijo moralnega nauka, ki se spolnjuje s kristocentričnostjo, človeškostjo in življenjskostjo, v pastoračiji. Ta aplikacija ob moralnih načelih, zakonih, predpisih, ne bi smela spregledovati odrešujočega Kristusa, človekovo sožitje s Kristusom in konkretnega človeka kot osebe. Če se to upošteva, mora biti aplikacija tudi takrat večkrat različna, ko gre za isto zadevo, in mora pustiti vesti več možnosti za odločanje. Oznanjevanje moralnega nauka naj predvsem razkriva vrednote krščanske moralnosti, spovedovanje naj pri ocenjevanju človekove moralnosti močno upošteva njegovo *'optio fundamentalis'*, moralno vodstvo pa naj nagiba k poslušnosti govoric Sv. Duha v duši, Cerkvi in svetu. Aplikacija se mora vedno zgledovati pri aplikaciji Dobrega pastirja.

Sklep razprave opozarja na pismo Sv. stolice (*L'Osservatore Romano*, 30—31. oktobra 1972), ki zahteva od moralistov, naj vestno in zavzeto gradijo moralno teologijo za današnji čas. Sklep dalje apelira na dušne pastirje, da se stalno spopolnjujejo s sodobno moralno teologijo.

Zusammenfassung

DIE MORALTHEOLOGIE IM DIENSTE DES HIRTENAMTES

Stefan Steiner

Zwischen der Morallehre, wie sie im Hirtenamt allgemein verkündet wird und dem Leben der heutigen Welt, ist ein grossen Abstand. Die Entwicklung und Veränderung der Welt schreitet rasch fort, die Morallehre aber ist in der Entwicklung lange Zeit zurückgeblieben. Deshalb kann die Lehre auch nicht erfolgreich dem Erlösungswerk dienen. Die Absicht der Abhandlung ist, darzutun, wie sich die heutige Moraltheologie gemäss der Forderung des 2. Vatikanischen Konzils (*Optatum totius*, 16) in eine Wissenschaft entwickelt, welche mit einer erneuerten und vervollkommenen Morallehre dem Hirtenamt wirkungsvoller dienen können wird. Diese Dienstleistung entspringt nach Meinung des Autors aus drei Eigenschaften, die sich die Moraltheologie aneignet, aus dem Christozentrismus, der Menschlichkeit und der Lebensbejahung.

In drei Kapiteln der Abhandlung wird vorerst dargestellt, wie die theologische Morallehre, beeinflusst von der hl. Schrift, vom zweiten Vatikanischen Konzil, von Ergebnissen verschiedener Wissenschaften und durch die theologische Reflexion, erneuert und vervollständigt wird durch einen Christozentrismus, eine Menschlichkeit (mit Einbeziehung des ganzheitlichen Menschen) und durch eine Lebensbejahung (mit Einbeziehung des ganzen Lebens). Darauf berührt die Abhandlung die Folgen solcher Erneuerung und Vervollkommenung für das Hirtenamt.

Die christozentrische Morallehre dient dem Hirtenamt besser, weil sie gnadenvoller, verkündigungskräftiger, anziehender und glaubhafter ist durch die Werte, die sie entdeckt, weil sie sakramentaler und sozialer eingestellt ist; sie ist leichter erfassbar und konkreter als die nichtchristozentrische Lehre. Die Menschlichkeit der Moraltheologie macht die Morallehre überzeugend, gerecht zum Menschen, erzieherisch wirkungsvoller, gesellschaftlich engagiert. Eine mit Lebensbejahung durchdrungene Moraltheologie aber dient dem Hirtenamt derart, dass sie ihm eine Lehre bietet, die zeitgemäss, allseitig, zu wichtigen Dingen gerichtet, zur Erkenntnis der Wahrheit offen ist, die voll und ganz mit dem Gewissen rechnet und zur persönlichen Moral führt.

Das vierte Kapitel vermittelt einige wichtige Richtlinien zur Applikation der Morallehre im Hirtenamt; diese Lehre wird mit Christozentrismus, Menschlichkeit und Lebensbejahung ausgeführt. Diese Applikation hinsichtlich der Moralprinzipien, Gesetze, Vorschriften dürfte nicht den erlösenden Christus, das menschliche Leben in Gemeinschaft mit Christus und den konkreten Menschen als Person übersehen. Wenn man das einbezieht, muss die Applikation auch damals öfter verschieden sein, wann es sich um eine und dieselbe Sache handelt und muss dem Gewissen mehr Möglichkeiten zur Entscheidung überlassen. Die Verkündung der Morallehre sollte vor allem die christlichen Moralwerte offenbaren, in der Beichte sollte man bei der Beurteilung der menschlichen Moralität im grossen Masse seine »*optio fundamentalis*« berücksichtigen, die moralische Führung sollte aber dahin lenken, der Stimme des Hl. Geistes in der Seele, der Kirche und der Welt Gehör zu geben. Die Applikation muss immer an der Applikation des Guten Hirten ein Beispiel nehmen.

Der Schluss der Abhandlung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Schreiben des hl. Stuhls (*L'Osservatore Romano*, 30—31, Oktober 1972), welches von den Moralisten fordert, sie mögen gewissenhaft und eifrig am Bau einer Moraltheologie für die heutige Zeit arbeiten. Der Abschluss appelliert ferner an die Seelenhirten, sie mögen sich ständig mit der zeitgemässen Moraltheologie vervollkommen.

Poziv u Kristu

Nove antropološke postavke moralne teologije

Ivan Fuček

Od pape Ivana XXIII. i njegove enciklike **Pacem in terris**, od pastoralne konstitucije Drugog vatikanskog, kategorija koju izražavamo sa »znakovi vremena« pojavljuje se u predmetnoj literaturi kao pravi **locus theologicus**; kao mjesto nalazišta za teološku spoznaju uz Pismo, Tradiciju, Liturgiju, Duhovnost.

Tako je »znak našega vremena« što Koncil ne preporučuje takvu teologiju morala koja bi smatrala svojim glavnim zadatkom da postavi sistem zapovijedi i obveza na koje bi kršćanin bio vezan. Koncil se nije opredijelio za neosobni, minimalistički ni racionalistički vid teologije morala, gdje bi Krist bio u prvom redu uzvišeni Učitelj morala.

Nasuprot tome, Koncil stavlja naglasak na poziv osobnog Boga upravljen u Kristu čovjeku kao osobi. Radi se o osobnom Božjem darivanju čovjeku. Prema tome je poziv u Kristu izvanredan dar čovjeku, koji čovjeka apsolutno obvezuje i odredjuje na djelovanje da tako donese plod »za život svijeta« (OT 16). Tako **esse christianum** = Bog ljubi čovjeka, odredjuje **agere christianum** = čovjek ljubi Boga.

U tom smislu uzimamo koncilski tekst: »Ona (teologija morala) treba da rasvijetli uzvišeni poziv vjernika u Kristu i njihovu obvezu da u ljubavi donesu plod za život svijeta« (OT 16). U tom smislu govorimo i o pozivu čovjeka u Kristu, koji u prvom redu znači poziv na spasenje. Ali takav poziv ujedno uključuje življenje koje u praksi odgovara spasenju.

Kad govorimo o pozivu kršćanina, imamo stalno pred očima i poziv čovjeka kao takvog, koji živi u profanom ambijentu današnjice. Zato najprije govorimo o čovjeku, zatim o kršćaninu, o materijalnim vidicima poziva, o formalnim vidicima, s dodatkom neke pastoralno-katehetske primjene.

I. LJUDSKA DIMENZIJA POZIVA

1. Odnos prema sebi, ljudima, svijetu

Da je poziv upravljen svakome čovjeku kao osobi, bez razlike, već u redu stvaranja, na razini čiste humanosti, govore nam L. Scheffczyk, B. Schüller, A. Auer, J. Fuchs i drugi poznati autori.¹

¹ L. Scheffczyk, *Der Mensch als Berufener und Antwortender, u Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, Hrsg. G. Teichtweir und W. Dreier, Echter Verl., Würzburg 1971, 1—23; B. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, na ist. mj., 105—130; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verl., Düsseldorf 1971; J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1967 (tal. *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder-Morcelliana, Brescia 1968); isti, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcelliana, Brescia 1970; isti, *Human, Humanist and Christian Morality*, u *Human Values and Christian*

Sva se, naime, svjetska stvarnost svodi kao na cjelinu, na svoju sržnost punu smisla, na ljudsku osobu. Čovjek kao osoba sve slojeve svoga bića ontički usredotočuje na područje duhovne slobode ili na područje osobne samostalnosti. I u mjeri u kojoj u tome uspijeva ostvaruje svoju egzistenciju. To je jedna dimenzija. No pojam ljudske osobe odmah uključuje još dvije dimenzije. Jedna je dijaloški odnos prema ambijentu. Čovjek je nužno upućen na »Ti« drugoga, na suživot s drugima, na pomoć drugih. Pozvan je i na osobni angažman za zajednicu i za društvo u kojima se njegovi socijalni rasponi konkretno odvijaju: u braku, u obitelji, u prijateljstvu, na radnom mjestu, u zvanju ili profesiji, u političkim, u kulturnim, u religioznim oblicima društvenosti sve do opće ljudske međupovezanosti.

Kao u društvenu sredinu, tako je kao tjelesno biće neodvojivo upućen i u dimenziju materijalnog svijeta, organskog i anorganskog. Nužno je vezan s materijom. Čovjek — »gospodar svijeta« — treba da materiju oduhovi, da njome ovlada, da je »humanizira« (K. Marx). On to izvodi tada kad slobodno rukuje stvarima kao **homo ludens**, kad ih umjetnički oblikuje kao **homo creator**, kad iskorištava i iscrpljuje njihove vrijednosti kao **homo oeconomicus**, kad s njima — s tom »materijom primom« — izgrađuje svoju tehničku moć kao **homo faber**. Uvijek se i u svakom pojedinom slučaju čovjek mora ponašati ispravno; njegovi čini treba da su pozitivno moralni. Takvo čovjekovo čudoredno ponašanje prema svijetu materije zahtijeva objektivnost u spoznaji, autentičnost u oblikovanju, poštenje u korištenju stvarima.² Svoju slobodu od vlastitih proizvoda i ruketvorina treba da osigura na taj način da dobije potpunu vlast nad njima, pa da ih tako i zadrži u stanovitoj distanciji.

Spomenuta trodimenzionalnost, tj. osobnost, društvenost i materijalnost, razvija se u horizontu povijesti dinamično u rastućem razvojnom procesu u kome čovjek putuje prema cjelini samoga sebe, društva i svijeta. A horizont povijesti po svojoj je bitnosti otvoren prema budućnosti, prema uvijek novom usavršavanju.³

2. Odnos prema osobnom Bogu

U svijetu moderne profanosti, sekularizacije i sekularizma čovjek i njegov svijet korjenito stoje u samima sebi: autonomni su, imaju svoj vlastiti temelj, sredstva i smisao u samima sebi. U modernom profanom svijetu ne postoje odnosi prema nikakvoj transcendenciji.⁴

Ali već jednostavna zdrava filozofija govori o granicama čisto svjetovnog tumačenja egzistencije, iako ta ista filozofija nije u stanju da

Morality, Gill-MacMillan, Dublin 1970, 112—147; isti, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, u Stimmen der Zeit (1970), 99—112; isti, The absoluteness of moral terms, u Gregorianum 52 (1971), 416—450.

⁴ Usp. u mojoj knjizi Kršćanska zrelost na ispitu današnjice, FTI, Zagreb 1973, poglavlje U sekulariziranom svijetu, osobito str. 106—108, pa istoimenu članak u Obnovljeni život 27 (1972), 469—479; R. I. Richard, Teologia della secolarizzazione, Queriniana Brescia 1970.

² A. Auer, Nav. dj., 20—21.

³ S obzirom na budućnost i na znanost o budućnosti futurologiju, usp. R. Schwager, Futurologie, u Orientierung 34 (1970), 167—170; O. K. Flech-

nešto poblizje izreče o dimenziji transcendencije. Danas se radije uzimaju u obzir egzistencijalni pradoživljaj i egzistencijalno praiskustvo čovjeka u kojima on doživljava svoju korjenitu upućenost na apsolutnu, transcendentnu osobnu Stvarnost, na svoj neizmjerni Horizont, na Bitak (T. Akvinski), na ono »Kamo« — Woraufhin — transcendencije, na »Svetu tajnu« (K. Rahner).⁵ Čovjek je po sebi dubinski i iskonski teologalno biće, osobno povezano s osobnim Bogom kao »Ja« prema »Ti«, u trajnom dijalogu ljubavi.

Dijalog je započeo Bog upravivši kreativnim činom riječ čovjeku kao svome stvorenju. Čovjekovu osobu je time učinio svojim sugovornikom, svojim »Ti«. Božja stvaralačka riječ kojom poziva čovjeka u egzistenciju u isto je vrijeme apel ili poziv kojim je čovjek osobno suočen s osobnim Bogom, te ponukan da dade svoj slobodni odgovor. Taj poziv nije neki **accidens** ili dodatak čovjekovu bitku. Naprotiv, on tvori sržnost čovjekove ontike — **esse humanum**. Taj je poziv čovjeku originalan, bitan, egzistencijalan, kako se izražava F. Ebner — začetnik suvremenog dijaloškog personalizma, a s njime A. Brunner, R. Guardini, H. E. Hengstenberg, T. Steinbüchel, a, na svoj način, i Teilhard.⁶

Tako je čovjek zbog svoje inkarnacije u svijetu povezan sa stvarima svoga ambijenta, tumači nam G. Marcel. To je, kaže, odnos: »Ja« prema »ono«. Zbog svoga zajedništva čovjek je u odnosu s drugim ljudima, s drugim osobama. To je odnos: »Ja« prema »Ti« drugoga. Zbog svoje transcendencije čovjek se doživljava kao biće određeno prema Biću iznad sebe. To je odnos: »Ja« prema »Bog«.⁷

3. Kriteriji rečenih odnosa

Do nedvojbene spoznaje spomenutih odnosa i samog svoga bitka — **esse humanum**, a time i do usvajanja moralnog poretka, čovjek dolazi putem svoga razuma; onim što je Akvinac nazvao **ratio recte iudicans**. (O značenju objave i vjere za ljudsko razumijevanje samoga sebe govorit ćemo malo kasnije.)

theim, History and Futurology, Meisenheim 1966; J. Breuer, Interview mit der Zukunft, Düsseldorf 1970; K. Krüger, Ingenieure bauen die Welt, Berlin 1970.

⁵ Usp. K. Rahner, Einführung in den Begriff des Christentums, Bd. I, (skripta), Münster WS 1968/69, osobito Die Gotteserkenntnis in der transzendenten Erfahrung: Das heilige Geheimnis, str. 62—88, s posebnim akcentom pod naslovom Das Woraufhin und Wovonher unserer Transzendenz als das heilige Geheimnis, str. 66—71.

⁶ A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1946, 21—43; isti, La personne incarnée, Paris 1947; F. Ebner, Wort und Liebe, Regensburg 1935, 272 sl.; isti, Das Wort und die geistigen Realitäten, 2. Aufl., Wien 1952, 31, 32 sl., 70, 230 sl.; R. Guardini, Welt und Person, 3. Aufl., Würzburg 1950, 112 sl.; H. E. Hengstenberg, Sein und Ursprünglichkeit, München 1958, 115; isti, Das Band zwischen Gott und Schöpfung, Paderborn 1940, 173; T. Steinbüchel, Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz, Frankfurt 1951; Teilhard de Chardin, L'Avenir de l'homme (sv. 5), L'Energie humaine (sv. 6), L'Activation de l'énergie (sv. 7), La vision du passé (sv. 3) — djela koja o tome rade iz kolekcije kompletnog izdanja.

⁷ Usp. moja skripta Čovjek. Personalizam i manipulacija, FTI, Zagreb 1973, str. 37.

Čovjek je, naime, prisiljen razmišljati što za nj znači »biti na svijetu«. On je prisiljen promatrati i vagati svoja dobra i loša iskustva u veoma temeljitoj refleksiji ukoliko želi doći do smislenog, cjelovitog nacrtu ili projekta svoje egzistencije i svoga djelovanja. Razumnost i opravdanost moralnog djelovanja čovjek ne otkriva toliko apstraktnom spekulacijom, nego mnogo više refleksijom o povijesnom iskustvu čovječanstva. Povijest nam jasno otkriva na koji se način ostvaruje smisljena i plodna ljudska egzistencija, a na kojim se putovima ona promašuje. Prema teološkoj nauci čovjek može, ne, doduše, bez djelotvorne Božje pomoći, shvatiti pun smisao svoje egzistencije na svijetu. Ujedno time shvaća i odlučujuću jezgru morala. Iz same čovjekove srži stupa preda nj bezuvjetan zahtjev stvarnosti koju okolo sebe susreće. Na taj način su racionalnost, autonomnost, stvarnost bitni kriteriji rečenih odnosa; rečeno drukčije: bitni su kriteriji morala ukoliko on izvire iz čovjekova bitka ili, bolje, iz cjeline čovjeka kao osobe.

Istim procesima postupka čovjek je sposoban da svoju osobu i svoj svijet u slobodnom izvršavanju približi njihovu smislu i poretku. I zbog te svoje sposobnosti on je odgovorno biće, ali biće, prema riječima N. Hartmanna, »koje priroda još nije do kraja oblikovala«. Čovjek je biće »otvoreno prema svijetu«, kako nam tumače M. Scheler, A. Ghelen i W. Pannenberg. Čovjek je biće koje nije tek uvjetovano samim sobom nego je čak i predano samome sebi kao svoj vlastiti zadatak, kako bi se izrazio A. Auer.⁸

4. Filozofska antropologija kao sistem integriranja

Svim tim vidicima koje smo o čovjeku i njegovu djelovanju nabrojili bavi se filozofska antropologija. Ona se zanima čovjekom kao osobom. No ona to može samo ukoliko se služi spoznajama humanih znanosti o čovjeku kao prirodnom biću. Antropologija je sistem koji obuhvaća i u sebe integrira sve znanosti o čovjeku. Uzmimo banalan primjer: »znanost saobraćaja« može se obradživati samo onda ako se slože medicinar, psiholog, graditelj cesta, eventualno konstruktor automobila i ostalih vozila, filozof, etičar. Isto vrijedi za socijalne znanosti koje obradjuju sve od ispitivanja geopsihe do istraživanja raznih ideologija. Jednako je s politikom, sportskom pedagogijom, publicistikom i drugima. Čak i tradicionalne discipline, kao što su geografija, poljoprivredna znanost, medicina, psihoterapija upravo po antropološki bitnim sveobuhvatnim vidicima izvanredno napreduju. One u antropologiji traže sistem koji će ih sve obuhvatiti, skupiti, integrirati.⁹

Ne upuštajući se dalje u promatranje raspona takvog sasma »prirodnog čovjeka«, koji de facto ne egzistira, nego je u konkretnosti obuhvaćen objavom i pritjelovljen Kristu, na temelju rečenoga zaključimo: čovjeka kao osobu svojim kreativnim činom Stvoritelj poziva u egzisten-

⁸ A. Auer, Nav. dj., str. 28—35.

⁹ Usp. J. Endres, De esse humano, (dispense) Academ. Alfonsiana, Roma 1969 (?), u uvodu govori o Antropologiji kao o sistemu integriranja, str. 1—6.

ciju, na djelovanje, na trajan osobni dijalog »Ja« prema »Ti«. Taj dijalog ili odgovor na poziv čovjek sa svoje strane izvršava slobodnim samostvarenjem u darivanju iz ljubavi.¹⁰

II. KRŠĆANSKA DIMENZIJA POZIVA

1. »Novi čovjek«

Ako po nauci objave čovjek u Kristu postaje »nova kreatura« — novo stvorenje (Gal 5, 6; 6, 15; 2 Kor 5, 17; Ef 2, 10), onda taj »novi čovjek« kršćanin, za razliku od »starog čovjeka«, grešnika, ulazi i u nov osobni odnos s Ocem i Sinom posredništvom Duha. Ulazeći u Božje kraljestvo, čovjek doživljava duboku preobrazbu. Ona zahtijeva od njega da i subjektivno postane drukčiji nego što je bio prije. U njemu treba da nešto staro prestane i da se rodi nešto novo. On treba da doživi obraćenje ili metanoiu.¹¹

Već Stari zavjet karakterizira mesijansku epohu kao »novost«. Bog će s ljudima sklopiti »novi savez«, dat će im »novi zakon«, izlit će u njih »novi duh«. O tome predskazuju Jeremija (31, 30—34; 38—40), Ezekijel (36, 25 sl.), Izaija (55, 3—5; 42, 6—7), Joel (3, 1—2).

Isus Krist, autor Novog zavjeta i ispunjenje Staroga, jest kompletan »novi čovjek«, čijim posredništvom čitavo čovječanstvo dobiva svoj novi historijski princip. U njemu postaje obnovljeno. A ako je utjelovljeni Logos autor novosti čovječanstva i os povijesti, nosilac spasenja, naš put, istina i život; ako je on spojnica čovjeka s Bogom, onda nema čovjeka koji bi drugim putem ili drugim načinom mogao doći do Boga, osim preko Isusa Krista; onda se Bog ne priklanja čovječanstvu, nego jedino preko svoga utjelovljenog Sina; onda Bog i ne gleda čovječanstvo nego kao jednog jedinog Čovjeka — Isusa Krista, kome su svi ljudi na otajstveni način udovi; onda i nema u Božjim očima ili u Božjem projektu o čovjeku drugog tipa čovjeka, osim čovjeka krštena, na bilo koji način ugrađena u Krista; onda je u Očevim planovima predodređen samo jedan tip: **homo christianus** — čovjek kršćanin, onaj koji u sebi nosi **esse christianum** — kršćansku bit: po Kristovoj milosti vjeru, ufanje i ljubav. A to je upravo ono što duboko pogadja i frapira: svaki čovjek treba da je kršćanin — **homo novus**, drukčiji čovjek uopće i nije u Božjem planu. A milijarde su ipak vidno izvan kršćanstva; mase faktično nemaju veze s Kristom. Nije li, onda, taj Božji program utopija, nestvarnost, iluzija?¹²

Ne upuštajući se u razradu misli kako su u Krista ugrađeni »anonimni«, a kako »izričiti« kršćani,¹³ kažimo da svaki čovjek treba da ostvari ili »uključno« ili »izričito«, prema tome da li je anonimn ili izričit

¹⁰ Usp. K. Rahnner, Nav. dj., str. 156 sl.

¹¹ Usp. R. Schnackenburg, Metanoia, u Herders Theologisches Taschenlexikon, in acht Bänden, Hrsg. K. Rahnner, Bd. 5, str. 60—63.

¹² I. Fuček, Kršćanska zrelost na ispitu današnjice, FTI, Zagreb 1973, pod naslovom Kristocentrična nova duhovnost, str. 187.

¹³ O anonimnim kršćanima danas se prilično piše. Raspravu je otvorio K. Rahnner, Die anonymen Christen, u Schriften zur Theologie, Bd. 6, Benzinger Vrl., Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, 545—554.

kršćanin, egzistencijalni osobni nov odnos s osobnim Isusom Kristom, nosiocem Spasenja. Taj se bitni moralni zahtjev postavlja svakom čovjeku bez iznimke. Svatko treba da u Isusu Kristu bude »nov čovjek«. ¹⁴

2. Poziv na novost

»Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u Radosnu vijest« (Mk 1, 15). Poruka o »Kraljevstvu« — Basileia, temelj je i osnov Kristove kerigme (Mt 4, 23—9, 35). Indikativ Kristove poruke kaže da je Kraljevstvo medju nama (Mk 1, 15), jer se Isusovim dolaskom i djelovanjem ispunilo »eshatološko« vrijeme (Mt 11, 20). No ono još nije u čovjeku, je treba da se obrati i primi Kraljevstvo u vjeri i ufanju po milosti (Mt 11, 25; Mk 4, 11). Prema tome, **terminus a quo** je čovjek grešnik — **homo peccator, terminus ad quem** je primitak Kraljevstva u obraćenom čovjeku, što se ne zbiva nego na jedan način, to jest da prione uz radosnu vijest Evandjelja. Tim putem se stari čovjek mijenja u »novog čovjeka u Kristu«. ¹⁵

U Govoru na gori (Mt 5. 6. 7) opisuje se taj novi čovjek u nekim primjerima ili modelima. Opozicije nema izmedju čovjeka i kršćanina, nego izmedju čovjeka grešnika i obraćenika. Krist ne donosi novi moral, nego pokazuje što obraćeni — »novi čovjek« — mora činiti. Moral je, kažu J. Blank i J. Fuchs, isti i za čovjeka i za kršćanina. Krist ne zamjenjuje stari čovjekov moral s nekim novim moralom. On samo predočuje kako se vlada stari čovjek-grešnik i kako se vlada novi čovjek oblikovan prema Kristovu Evandjelju. ¹⁶ I blaženstva: blažen je onaj čovjek koji može takvo što činiti što opisuju blaženstva, jer je to čovjek koji je svladao težnje grešnog čovjeka u sebi i pozitivno nastoji živjeti prema onome što govore blaženstva. ¹⁷

Ima tu i opomena, na primjer u vezi sa svijetom. Znamo da u Novom zavjetu »svijet« nema uvijek isti smisao. ¹⁸ Krist opominje da se ne suobličimo **mundo inhumano** — neljudskom svijetu. Tu je i opomena da treba nositi svoj križ svaki dan. Je li to s Kristove strane nešto novo? J. Fuchs kaže: sama riječ možda da, ali stvar ne, jer svi ljudi dobro znaju: ako tko stvarno u ovom svijetu želi biti čovječan — **humanus**, a ne nečovječan — **inhumanus**, mora mnogo toga žrtvovati što se kršćanski naziva »križ«. Dakako da kršćani mogu bolje razumjeti križ ili žrtvu gledajući Krista patnika. ¹⁹

¹⁴ Usp. bilj. 12, str. 188—196.

¹⁵ Usp. moja skripta Nasljedovanje Krista, Temeljne zásade katoličke moralne teologije, FTI, Zagreb 1970, br. 13—15.

¹⁶ J. B l a n k, Réflexions concernant le problème: »Normes éthiques« et Nouveau Testament, u Concilium, N. 25 (1967), Morale, 15—28; J. F u c h s, Vocazione e speranza, Indicazioni conciliari per una morale cristiana, u Seminarium (br. 3, 1971), 491—512.

¹⁷ Usp. R. S c h n a c k e n b u r g, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Max Hueber Verl., 2 Aufl., München 1962, 36 sl.

¹⁸ Mnogostruko značenje riječi *κόσμος* = svijet vidi u G. K i t t e l, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 3, 867—896.

¹⁹ J. F u c h s, Quonam sensu moralis christiana vocetur? (Magnetofonski snimak predavanja, koje je autor održao u seriji predavanja na Filozofsko-teološkom Institutu D. I. u Zagrebu 1972), daktilogram, str. 3.

Ni kod Pavla nema opozicije između dva morala, nego samo između tjelesnog čovjeka i duhovnog čovjeka (Rim 5. 6. 7. 8). Pavao prihvaća moralne propise od drugih, na primjer od stoika, Židova... Kod njega razlikujemo »transcendentalne norme«, koje nisu specifično kršćanske (= »čini dobro a izbjegavaj zlo«!); »transcendentalne specifično kršćanske«, koje zahtijevaju angažman čitava čovjeka, traže njegovo srce, a ne samo nešto ili neki čovjekov dio (= slijediti Krista, živjeti vjeru, ljubav, krštenje...) (1 Kor 8, 1—3) traže svu čovjekovu ljubav. Zatim nalazimo »kategorijalne norme« ili **normae simpliciter humanae**, koje se ne razlikuju od normi ostalih ljudi nekršćana (= biti pravedan, čist...). To su još uvijek općenite norme. Konačno razlikujemo »konkretnu kategorijalnu normu« ili **normae operativae**, koje opisuju određeno djelovanje, na primjer, držanje žene u obitelji, konkretna pitanja o ženidbi i slično (1 Kor 7, 8—40). Najčešće opominje protiv bludnosti (1 Kor 5—6; Gal 5, 19; Rim 6, 19; 1 Sol 4, 5—7) pa poziva svoje općine na čist život pred poganima. Zahtijeva unutrašnju slobodu prema imanju i bogatstvu i slično (1 Kor 1, 26—29; 2 Kor 9, 6—11; 1 Sol 3, 6—10).²⁰ C. Spicq, koji je najopširnije obradio vidove pavlovske etike, među ostalim ističe da prirodni red skroz kod Pavla tvori temelj kršćanske etike i da bi se novo-zavjetni moral rasplinio kad ne bi bio utemeljen na naravi za koju se pretpostavlja da je u sebi »dobra«.²¹

Što je rečeno o Kristu i o Pavlu, vrijedi i za kasniju teologiju. Kad Toma Akvinski govori **de lege evangelica, quae dicitur lex nova** — o novom Kristovu zakonu, kaže izričito da je **elementum principale novae legis gratia Spiritus Sancti**. Za zapovijedi Toma kaže: Krist je došao da čovjeka otkupi, a nije došao da dade nove zapovijedi. Moralne zapovijedi su one koje posjedujemo po ljudskoj moći — **secundum virtutem humanam**. Stoga kategorijalne zapovijedi vrijede za sve ljude na isti način kao i za nas kršćane. To je teološka tradicija.²²

U smislu pastoralne konstitucije **Gaudium et spes** treba reći da Bog nije za nas kršćane stvorio poseban svijet s posebnim zakonima i vrijednostima. On hoće da mi kršćani s ostalim dijelimo jednake uvjete ljudske egzistencije.²³ Time se nameće zadatak da se autentičnost kršćanskog etosa jasno razluči. Hoće li teologija morala imati hrabrost da preskoči taj Rubikon?

²⁰ Na ist. mj., str. 4—5. Ovu je misao autor razradio osobito u drugom predavanju na rečenom Institutu, pod naslovom *Normae morales in Sacra Scriptura*, u daktilogramu, str. 8—9.

²¹ C. Spicq, *La morale paulinienne*, u *Morale chrétienne et requêtes contemporaines (Cahiers de l'autoalité religieuse)* Tournai—Paris 1954, 67 sl.; isti, *Theologie morale du Nouveau Testament*, Tome 1, str. 394: »Mais à y réfléchir quelque peu, il apparaît que cet ordre naturel est partout sous-jacent, et que la morale néo-testamentaire s'évanouirait, si elle ne reposait sur une nature, supposée bonne en elle-même.« E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, DDB, 1964, osobito gdje govori o vrijednosti naravnog zakona u Novom Zavjetu i djelatnosti naravnog zakona u vrhunarnom redu, str. 18—23.

²² Usp. S. Th. I—IIae q 106; 107; 108.

²³ GS o tom govori na mnogim mjestima, osobito: 43; 29; 27; 23 sl.

3. Krist osobna norma morala

Imamo nalog da slijedimo Krista osobno. On je ta osoba koja na izvanredan način, na najviši mogući način živi tu kršćansku novost. Krist je tip, **exemplar** našeg kršćanskog života, jer je »provorodjeni od mrtvih« (Kol 1, 18), Glava tijela Crkve (na ist. mj.), »jer Bog odluči u njemu nastaniti svu puninu« (Kol 1, 19 sl; Ef 1, 22 sl). Kršćanski život treba da je **participative** manifestacija Kristova života, jer je taj isti njegov život u nama. Život koji živimo u njemu je plod njegova pashalnog misterija, pa stoga živimo iz njegove muke i uskrsnuća. Kršćani, prema tome, treba da sami žive raspet i svet život kao sudionici u njegovoj punini: raspeću i slavi. Krist je nama i povijesni primjer za nasljedovanje i cilj našega života.²⁴ On je, kako se izražava Urs von Balthasar, naša najkonkretnija norma jer je individualna osoba, a istodobno je najuniverzalnija norma jer je mjera svih i svakoga pojedinca kao i svake situacije.²⁵

4. Nasljedovanje Krista

Iz rečenoga je jasno, da se radi o djelatnom jedinstvu vlastite osobe i vlastitog života s osobom i životom Kristovim. To nije tek neko obdržavanje moralnih maksima koje bi u Isusu eventualno bile primjerno ostvarene, ali bi načelno i neovisno od njega vrijedile i mogle bi se kao takve spoznati. Medjutim, nasljedovanje Krista sastoji se u aktivnom uživljavanju u ritam samoga njegova života u nama, a po tome i u darovani nam božanski život. Radi se, dakle, o življenju onoga života koji smo krštenjem primili, o trajnom uživljavanju u »ritam« tog života i o nastojanju kako bismo ga u punini realizirali.

»Poziv na nasljedovanje,« kaže K. Rahner, »nije izražen najprije niti konačno riječima koje bi dolazile izvana pa bi nas silile na put, koji našem biću zapravo ne bi odgovarao. Naprotiv, to je u konačnici potreban razvoj onoga što u sebi oduvijek već jesmo: oni koji su na osnovi svog unutarnjeg bića određeni da žive s Kristom.«²⁶

Svi su pozvani na nasljedovanje (Iv 12, 24—26). Ono se odvija u Crkvi. Krist je, naime, »provorodjenac medju mnogom braćom« (Rim 8, 29), i to

²⁴ Usp. moja skripta Nasljedovanje Krista itd., str. 37—39; K. H ö r m a n n , Lexikon der christlichen Moral, Tyrolia Verl., Innsbruck—Wien—München 1969, Nachfolge Christi, 849—853 s obilnim navodima literature; J. F u c h s , Theologia moralis generalis, I, Roma 1963, pod naslovom Christus norma moralitatis, str. 100—110; B. H ä r i n g , La Legge di Cristo, I, 5 ed., Morcelliana—Brescia 1967, str. 283 sl.; O znanstvenom karakteru teologije morala, ukoliko je Krist kao središte i norma, usp. J. F u c h s , Moral und Moraltheologie nach dem Konzil itd., str. 32—57; usp. J. K u n i č i ć , Krist kao arhitektonska ideja moralke, u Bogoslovska smotra 34 (1964), 55—73; Š. Š t a j n e r , Pokoncilski kairo moralne teologije, u Bogoslovni vestnik 29 (1969), 321—332; D. C a p o n e , La persona morale in Cristo (dispense), Academia Alfonsiana, Roma 1972; J. K u n i č i ć , Systema moralis christocentricae u Divinitas 4 (1968), 211—228.

²⁵ H. U. v o n B a l t h a s a r , Theologie der Geschichte, 2 Aufl., Einsiedeln 1950, cit. J. F u c h s , Moral und Moraltheologie nach dem Konzil itd., str. 87.

²⁶ K. R a h n e r , Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, Kösel-Verl., München 1965, 121.

kao glava svoga Tijela — Crkve (Kol 1, 18). Prema tome, po sebi nema nasljedovanja Krista osim u Crkvi, niti postoji drugo nasljedovanje, osim onoga koje to njegovo Tijelo — Crkvu izgrađuje. (Usp., Ef 4, 16.) No isto tako nema ni nijekanja tog nasljedovanja koje ne bi škodilo njegovu Tijelu. I konačno, to se nasljedovanje odvija u borbi sa silama tame (Ef 3, 10; 6, 12).²⁷

III. MATERIJALNI VID KRŠĆANSKE DIMENZIJE POZIVA

1. U »kršćanskom moralu« nijedan novi materijalni zahtjev?

Zar nikakav novi sadržaj? To je pitanje prije nekoliko mjeseci (rujan 1972) inspiriralo anonimnog autora uvodnika u »La Civiltà cattolica« pod naslovom »Esiste una morale ,cristiana'?« Vrhunsku poteškoću stavio je u pitanje: »S obzirom na ,humani' moral, da li se ,kršćanski' moral specificira i razlikuje samo zato što ga karakteriziraju vjera i milost ili se razlikuje također po sadržaju? Drugim riječima, da li je ,kršćanski' moral označen samo novim duhom ili donosi također nove zapovijedi i upute, to jest takve koje nisu bile poznate pa stoga i nisu bile naredjene sa strane naravnog morala?« Pisac nastavlja: »O tom problemu danas katolički teolozi moralisti mnogo raspravljaju: jedni od njih, inače uvaženi, smatraju da ,moralnom kodeksu' prave i istinske humanosti Krist nije dodao nikakvu novu moralnu zapovijed; pa se zato i kršćani i nekršćani nalaze pred istim moralnim problemima. I jedni i drugi treba da potraže rješenje autentično humanom refleksijom i na bazi istih kriterija. Prema tim moralistima,« navodi autor članka dalje, »i ljubav prema bližnjemu sve do ljubavi prema neprijateljima, govor na Gori, ljubav prema križu, nisu tipično kršćanske zapovijedi, nego su tipični zahtjevi čovjeka kao takva: i nekršćani treba da ljube svoje neprijatelje, treba da se odreknu vlastitog egoizma, treba da prihvate odreknuće, žrtvu, križ. Iz toga slijedi da postoji tek jedna jedina moralnost, ona ,prirodna' i ona ,ljudska'. Tom moralu kršćani ne pridodaju ništa drugo nego samo novu dimenziju, koju će pojedini spomenuti teolozi nazvati ,ljubavlju', ,vjerom', ,kršćanskom intencionalnošću', tako da se ono što je **proprium** kršćanskog morala ne sastoji u novim normama i drukčijem vladanju nego u novom duhu kojim kršćanin djeluje u specifično kršćanskoj intencionalnosti.«²⁸

Očito se radi o napadu na J. Fuchsa, B. Häringa, A. Auera i na druge moraliste, koji se trude da »naravnog čovjeka« ugrade u Kristov misterij i Kristov poziv u tom misteriju, uzimajući u obzir modernu profanost našeg svijeta i čovjeka, zamah modernog personalizma i sekularizacije, kako bi moralna teologija svoje refleksije potražila na tom prostoru humanoga i što jednostavnije došla do dijaloga sa svim bojama izvan kršćanskog tabora. Teolozi traže zajedničku bazu s predstavnicima moderne profanosti. I nije malen broj onih koji smatraju da će to, prije svega, naći upravo na području etičke refleksije. U tom je smislu, nema tome

²⁷ Usp. moja skripta Nasljedovanje Krista itd., br. 48.

²⁸ Nep. A. Esiste una morale »cristiana«?, u La Civiltà cattolica, n. 2934, a. 123, vol. 3, 1972, str. 449—455.

dvije godine, poznati moralist A. Auer napisao knjigu pod naslovom »Autonome Moral und christlicher Glaube«, u koju je strpao golemi dokazni materijal. Pokušajmo fragmentarno slijediti njegovu misao, koju potvrđuje mnoštvo autoriteta. Jedan je od prvih G. Kittel. On je već 1926. šokirao vjernike istom tezom.²⁹

2. Krist i »ratio recte iudicans«

Za svakidašnji život Isus je postavio brojna razumski razborita pravila ponašanja u smislu jednostavnih izreka Mudrosti. U njima se očituje sličnost s razboritim govorima iz raznih staroorijentalnih sistema. Naravno, nema tu nikakve ovisnosti. Ipak su Židovi nakon izgnanstva došli u dodir s istočnim narodima, pa je moguće da su od njih štošta i preuzeli. Još je jasnije zajedništvo s istočnim moralistima. Neposredni utjecaji Stoe mogu se dokazati već u Starom zavjetu, prije svega u jasnoj židovskoj dokumentaciji. Rabinsku literaturu vremenski nije moguće točno ustanoviti. Ali u Isusovo doba postojala je već rezerva moralnih životnih pravila te je već općenito bila i prodrila.³⁰

Prema iskazu evanđelista, a imamo pred očima prije svega sinoptike, Isus iskreno računa sa zdravim ljudskim razumom (**cum ratione recte iudicante**). On kod svojih slušatelja pretpostavlja stanovitu uvidjavnost u temeljne zakone ljudskoga života, da, na primjer, čovjeku ništa ne koristi ako zadobije čitav svijet, a izgubi svoj pravi život (Mk 8, 36); da će se Bog sigurno brinuti za čovjeka ako se brine za travu u polju, za ptice u zraku (Mt 6, 30); da po zdravom razumu treba izvući ovcu iz jame ako se to po nesreći dogodi na Sabbat (Lk 12, 12); da svaki izvršeni posao zahtijeva plaću (Lk 10, 7; Mt 20, 4); da se čovjek opravdano može pozivati na ugovore (Mt 20, 13); da se s povjerenim imanjem mora ekonomično postupati (Lk 12, 42—48) itd.

Kao usput Isus u tim i sličnim izrekama ponavlja one moralne zahtjeve koje su već stoljećima prokušali pogani i Židovi te su ih učitelji mudrosti u svojim uobičajenim etičkim naukama predavali od generacije na generaciju.³¹

3. Novost zapovijedi ljubavi

a) **Prema bližnjemu.** Nije potrebno da nam R. Schnackenburg naglasi, jer je poznato iz čitave tradicije da kršćanstvo svih stoljeća smatra zapovijed ljubavi centralnom Isusovom zapovijedi, najvećim etičkim djelom na području morala.³² Zapovijed ljubavi prema Bogu nalazi se

²⁹ G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von R. Kittel, 3. Folge, H. 1, Stuttgart 1926, str. 96 sl.

³⁰ A. Auer, Nav. dj., 83.

³¹ L. Berg, Naturrecht im Neuen Testament, u Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 9 (1968), 23—42, cit. A. Auer, Nav. dj., 84.

³² R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments itd., str. 65—81; usp. K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, u Schriften zur Theologie, Bd. VI, 277—298; H. Rotter, Strukturen sittlichen Handelns, Liebe als Prinzip der Moral, Innsbruck 1970, osobito 59 sl.

doslovce u knjizi Ponovljenog zakona 6, 4 sl. Zapovijed pak ljubavi prema bližnjemu u sličnoj formulaciji nalazi se u Levitskom zakoniku 19, 18. Isusova bi velika zasluga, misli Auer, bila u tome što je te dvije zapovijedi spojio, »a što je od najveće važnosti« za to pitanje. To je kao neki sažetak Mojsijevih dviju ploča. Slično Philo Aleksandrijski, slično i grčka etika, koja poznaje analognu dvostruku zapovijed.³³ Na temelju toga E. Stauffer, koji je stvari pomno ispitivao, tvrdi da se u te dvije zapovijedi radi o »dalekosežnom slaganju« (**consensu communi**), zapravo o »vječnom postulatu čovječanstva«, a koji se povlači kroz Stari zavjet kao i kroz povijest drugih nauka i filozofija kao jedan veliki **caeterum censeo**. Taj, dakle, zahtjev svih velikih učitelja morala Isus ponavlja i spaja, te ga stavlja u novo svjetlo.³⁴

Nadalje, novost je Isusove zapovijedi u tome što se ovdje ne radi tek o humanoj ljubavi, nego o ljubavi utemeljenoj na Bogu i koja je s ljubavlju prema Bogu u najintimnijoj vezi. Nova oznaka: ljubav prema bližnjemu prikazuje se važnijom od kultnog štovanja Boga (Mt 9, 13; Mk 3, 1—6; Lk 13, 10—17). Dok je zajedništvo s bližnjim poremećeno, uopće se i ne može doći do veze s Bogom (Mt 5, 23 sl). A kod općeg Suda vrijedit će više djela ljubavi negoli djela pobožnosti (Mt 25, 31—6). Po utemeljenju u ljubavi prema Bogu, ljubav prema bližnjemu ima svoj strogo transcendentelni, »religiozno-misionarsko-eschatološki« karakter. Novost je, nadalje, poopćenje ljubavi prema bližnjemu. Dok je u židovstvu po pravilu bližnji bio samo sunarodnjak i prozelit, tu i tamo se taj zahtjev odnosio na sve ljude, dok je u Qumranu bližnji još bio samo pripadnik iste sekte, dok je kod stoika njihova etika ostala zatočena u antropocentričkoj dimenziji, mada su poput Epikteta naučavali i univerzalnu ljubav prema bližnjemu, u Krisovoj zapovijedi ljubavi univerzalnost je bitna karakteristika.³⁵

To je, nadalje, u Isusovoj moralnoj nauci i u naučavanju uopće prva zapovijed, temeljna svim ostalima. »Druge zapovijedi veće od ovih nema« (Mk 12, 31). Doduše, već je staro židovstvo stalno pokušavalo da 248 zapovijedi i 365 zabrana svede na neko temeljno načelo. Rabi Hillel je to pokušao s negativno formuliranim »zlatnim pravilom«: »Što ne želiš da tebi drugi čine, nemoj ni ti činiti drugima« (usp., Mt 7, 12; Lk 6, 31). Rabbi Akiba je pokušao sa zapovijedju ljubavi prema bližnjemu. Rabbi Simlai je započeo s vjerom.³⁶

Isus vrednuje dvostruku zapovijed ljubavi prema Bogu i bližnjemu i stavlja je nasuprot svih ostalih normi tako temeljito da »o tim dvjema zapovijedima ovisi sav Zakon i Proroci« (Mt 22, 40). Znači, ostale zapovijedi mogu se tek shvatiti u vidu zapovijedi ljubavi. I upravo tom gestom što Isus iz Staroga zavjeta izdvaja te dvije zapovijedi s namjerom da ih poveže i proglasi glavnom zapovijedju izvršio je moralni prevrat, preokrenuo je staro razumijevanje Zakona. Više ne vrijedi načelo: onaj koji prekrši samo jednu od 613 zapovijedi taj nije izvršio čitavu Toru,

³³ A. Auer, Nav. dj., 85.

³⁴ Na ist. mj., 86.

³⁵ E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, DALP-Taschenbücher 333, Bern 1959, 47 sl.

³⁶ A. Auer, Nav. dj., 86—87.

nego vrijedi suprotno načelo: Onaj koji samo jednu od Božjih zapovijedi ne izvrši u tom temeljnom stavu ljubavi prema Bogu i bližnjemu, taj ne ispunjava čitav Zakon.³⁷

b) **Prema neprijateljima.** »Čuli ste da je rečeno: ‚Ljubi svoga bližnjega i mrzi svoga neprijatelja!‘ A ja vam kažem: ljubite svoje neprijatelje i molite za one koji vas progone, kako biste postali sinovi svoga Oca nebeskoga...« (Mt 5, 43—45; Lk 6, 27 sl.). Prema tumačenjima G. Kittela, Strack-Billerbecka i E. Stauffera, starozavjetno židovsko mišljenje poznavalo je popustljivost prema neprijatelju, ali to je bilo jedino protiv osobnih protivnika unutar nacionalne zajednice i još prema prozelitima.³⁸ Mržnja prema narodnim neprijateljima bila je upravo vjerska dužnost i po tome su Židovi mogli biti sigurni da su Božji prijatelji. Stari zavjet poznaje i pozive na pravednost prema neprijatelju: »Kad nabasaš na zalutalo govče ili magare svoga neprijatelja, moraš mu ga dovesti natrag. Ako zapaziš magarca onoga koji te mrzi kako je pao pod svojim tovarom, nemoj ga ostaviti: zajedno s njegovim gospodarom moraš mu pomoći da se digne« (Izl 23, 4—5). »Ako je gladan neprijatelj tvoj, nahrani ga kruhom, i ako je žedan napoj ga vodom« (Izr 25, 21). No takvi i slični pozivi u Izraelu nisu nikad mogli postati efikasnim, osim u pojedinim iznimnim slučajevima, recimo kad kralj Jozija citirano mjesto (Izl 23, 4—5) primjenjuje na poganina »koji služi idolima«, ili kad Izzai ideju slike Božje u Postanku 5, 1 primjenjuje na sve ljude bez razlike. E. Stauffer se trudio da u tom smislu sastavi čitav niz svjedočanstava iz starožidovske etike. Mudri Ahikar u svojim izrekama zahtijeva da se zlo plati dobrim. Isti zahtjev nalazimo kod Xisuthrosa, »babilonskog Noe« na jednoj ploči iz gline u biblioteci cara Asurbanipala oko godine 650. prije Krista. Sto godina kasnije Laotse zahtijeva da se »neprijateljstvo naplati ljubavlju«.³⁹

Tako se, eto, i zapovijed ljubavi prema neprijateljima, doduše blijedo artikulirana, ali ipak nalazi već u poganskoj etici. »U potpunoj čistoći,« kaže Auer, »ljubav je prema neprijatelju ipak samo tamo moguća gdje ima svoj izvor u ljubavi prema Bogu, koja treba da bude temeljem ljudskog djelovanja uopće.«⁴⁰ Krist daje i teocentrično obrazloženje: »Dakle: budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!« (Mt 5, 48).

4. Novost ostalih Kristovih uputa

Na isti način analizira »zlatno pravilo«: »Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima!« (Mt 7, 12; Lk 6, 31). Negativnu formulaciju, koju smo spomenuli, židovstvo je u helenističko doba preuzelo iz sofi-

³⁷ E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962, str. 117.

³⁸ G. Kittel, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums* itd., 110—120; E. Stauffer, *Nav. dj.*, 119—137; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, 4 Aufl., München 1965, gdje komentira riječi *Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde*, str. 368—370.

³⁹ A. Auer, *Nav. dj.*, 88.

⁴⁰ Na ist. mj., 88.

stičke etike. Kod Seneke se nalazi u istoj uobičajenoj formulaciji, kao što je slučaj i sa svjetskom literaturom Orijenta sve tamo do Kine.

Isus donosi pozitivnu formulaciju. Kršćanstvo, kasnije, poznaje jednu i drugu formulaciju: Tertulijan, Ciprijan, u **Didache**. A pozitivnu formulaciju susrećemo u pismu Aristeia, u nekom židovskom velikaškom ispitu savjesti iz kasnog doba Ptolomejaca. Pozitivnu formulaciju uz negativnu susrećemo u izvankršćanskom prostoru još kod Isokrata, u indijskom narodnom epu »Mahabharata«. ⁴¹

E. Stauffer zaključuje: »Zlatno pravilo je vrhunska formula humanističkog morala, koja se već pojavljuje oko 800 godina prije Krista više ili manje spontano u raznim kulturnim središtima staroga svijeta: u Grčkoj, Šantungu, Hindustanu, Ninivama, Egiptu, i od toga doba u raznovrsnim izmjenama prolazi poviješću čovječanstva.« ⁴²

Od daljnjih uputa spomenimo to da je pojam »srce« kao središte moralne osobnosti (Mt 7, 18—23) bio već etički zahtjev proroka i velikog broja rabinskih teologa. ⁴³ Isto je i djelima milosrđa: opskrbiti siromahe hranom i odjećom, uzeti gosta na konak, odgajati siročad, osloboditi zarobljene, davati miraz siromašnim zaručnicama, posjećivati bolesnike, tješiti žalosne, sudjelovati kod pokopa: sve je to bilo poznato u židovstvu. ⁴⁴ Slično vrijedi i za poganstvo: egipatska »Knjiga mrtvih« poznaje prehranu gladnih, odijevanje golih i potporu progonjenih. Buddha poziva svoje monahe na njegu bolesnika, a konfucijevski socijalni filozof Moh-Ti i Kimon iz Atene (oboje iz petog stoljeća prije Krista) tražili su djelotvornu solidarnost sa svima koji trpe oskudicu, koji su u teškoćama. Epiktet želi da ga smrt zatekne upravo kod djela humanosti. Marko Aurelije smatra već i samu nedjelotvornost u nekim situacijama kriminalom. ⁴⁵

Jednako stručnjaci govore i o spolnoj uzdržljivosti. Isus zabranjuje i sam požudni pogled bačen prema tuđoj ženi (Mt 5, 28). Dok G. Kittel nalazi da je i židovstvo poznavalo preljub učinjen očima: »Tko pogleda ženu s požudom, smatra se kao onaj koji je s njome bio.« I židovstvo je poznavalo nerazrješivost braka, na primjer kod proroka Malahije 2, 14 sl., na što primjećuje R. Eleazer: »Kad se netko razvede od svoje prve žene, tada čak i oltar lije suze.« ⁴⁶

Na temelju takvih podataka Auer zaključuje da Isusovi zahtjevi, ako ih uzmemo pojedinačno, **materialiter** ili po sadržaju nisu nešto novo, nepoznato u povijesti čovječanstva. No Isus je snažno naglasio mnogo toga što se je već prije pojavljivalo u židovskoj i u poganskoj etici, a djelomice se čak i provodilo u djelo. Dakako, treba naglasiti da Isusovi zahtjevi ostavljaju daleko za sobom slične zahtjeve kod Židova u vidu njihove korjenitosti, univerzalnosti, intenzivnosti, unutrašnjosti, teocen-

⁴¹ Na ist. mj., 88—89.

⁴² Na ist. mj., 89.

⁴³ Usp. o pojmu *καρδια* = srce, u G. Kittel, Theologisches Wörterbuch itd., Bd. 3, 609—616.

⁴⁴ Usp. Strack-Billerbeck, Nav. dj., IV/1, 13—15.

⁴⁵ Na ist. mj., IV/1, 6.

⁴⁶ G. Kittel, Die Probleme des palästinesischen Spätjudentums itd., 101.

tričnosti i slično.⁶⁷ Medjutim, proprium Kristova etosa mora se potražiti ne kvantitativno materijalnim novim sadržajima, nego u kvalitativnoj ili transcendentnoj dimenziji; u novoj dimenziji za »novoga čovjeka«.

IV. FORMALNI VID KRŠĆANSKE DIMENZIJE POZIVA

1. U čemu je »specificum« kršćanskog morala?

Što rade oni koji pripadaju Kristu? Primaju evandjelje, vjeru, otvoreni su prema Bogu i ljudima, nisu zatvoreni u sebe, u egoizam. Ti obraćeni ljudi na konkretan način ispunjavaju ljudski moral, zapovijedi zajedničke svim ljudima, ali u isto vrijeme u sebi ostvaruju vjeru, ljubav, nasljedovanje Krista. Dok refleksivno izvodi ovaj ili onaj kategorijalni čin, kao što obično i drugi ljudi rade, nereflektirano, ali ipak svjesno i slobodno realizira vjeru, ljubav, nadu. Ako, dakle, vidim čovjeka kršćanina da dobro radi ovo ili ono, nije ipak ovo ili ono to što prvotno radi, nego prvotno ostvaruje ljubav, vjeru, nasljedovanje Krista i to u dubini svoje savjesti **non reflexe**, no u pravoj svijesti i slobodi. Prvotni, dakle, element njegove moralnosti nije u tome što **materialiter** izvodi ovo ili ono, nego što time ostvaruje ljubav, nasljedovanje Krista itd. No ti se elementi — materijalan i formalan vid djela — prožimlju. Ne možemo ih posve razlučiti i kazati: ovo je specifično ljudski, a ono specifično kršćanski element. Tu upravo nema ničega što ne bi bilo ljudsko, ali nema takodjer ničega što ne bi bilo specifično kršćansko. Ono ljudsko prožeto je onim što je specifično kršćansko: vjerom, ufanjem, ljubavlju. To je **specificum** kršćanske stvarnosti. No o daljnoj specifikaciji »propriuma« postoje razna mišljenja.⁴⁸

2. Mišljenja protestantskih teologa

Na godišnjoj konferenciji Etičkog društva u Lundu 1966., o temi »Utemeljenje kršćanske etike« doneseni su veoma važni rezultati raspravljanja. S katoličke strane nastupio je F. Böckle, s protestantske K. E. Lögstrup. Ovaj drugi insistirao je na kršćanskoj »motivaciji«. Postoji u kršćanstvu prostor u koji se ne može prodrijeti nikakvom fenomenološkom analizom, a na taj prostor spada sve ono što nije moguće predvidjeti. Da li, dakle, vjera utječe na etiku? Sigurno, odgovara K. E. Lögstrup, vjera daje novu motivaciju da se dobro izvrše djela što ih činimo u odnosu prema drugima, ali materijal je isti kao i onoga koji ne vjeruje.⁴⁹

Između 40 profesora na konferenciji u Lundu došlo je do jake koncentracije diskusije na temu »stvaranje i otkupljenje«. Skandinavski

⁴⁷ A. Auer, Nav. dj., 91; Usp. F. Böckle, *Ausgewählte Fragen der Speziellen Moral*, Bd. 2, (Als Manuskript gedruckt) Bonn 1969, pod naslovom *Was ist das proprium einer christlichen Ethik?*, str. 78—84.

⁴⁸ J. Fuchs, *Quonam sensu moralis christiana vocetur?* (Magnetofonski snimak predavanja itd.), str. 5—6.

⁴⁹ F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana*, Ed. Dehoniane Bologna 1972, 97 sl.; usp. K. E. Lögstrup, *Das Proprium der christlichen Ethik*, u *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (1967), 135—147.

predstavnici su jednoglasno zahtijevali da se u teologiji opet uvede pojam zakona stvaranja, dok su srednjoevropski, pod utjecajem K. Bartha, tražili kristološku koncepciju stvaranja. Katolički su teolozi u toj stvari bili različitog mišljenja.⁵⁰

O kršćanskoj intencionalnosti na svoj način govori drugi protestantski teolog — J. M. Gustafson (Yale), pa teolozi: J. Fletcher, W. Trillhaas, H. Thielicke, D. Bonhoeffer, P. L. Lehmann. Svaki ima svoju donekle specifičnu misao, ali se svi slažu o tome da kršćanska etika ne niječe, nego uzdiže i integrira općeljudsku etiku.⁵¹

3. Mišljenja katoličkih teologa

Pitanje, kako je očito, zadire u **mare magnum** problematike **de iustificatione** — o opravdanju, pa o odnosu »narav« — »milost«. Za našu je svrhu dovoljno ukratko napomenuti različite smjerove rješenja, mada se sva više-manje svode u isto središte. Literatura o tom pitanju još je uvijek prilično oskudna. Neke preglede sentencija dao je uz Auera D. Tettamanzi, pa F. Compagnoni.⁵²

Holandski teolozi, u prvom redu H. van der Marck, žele **proprium** kršćanskog morala protumačiti »interpretacijom«. Kršćansko naviještanje ima funkciju tumačenja. Ono otkriva »što je od početka stvarnost«, naime, povijesnu Božju prisutnost u svakom pojedinom čovjeku. Intersubjektivnost medju ljudima je specifičan oblik Božje prisutnosti u svijetu, zato je svako intersubjektivno djelovanje zajedništvo s Bogom. Kroz bitni sadržaj kršćanske objave otkrivamo ono što je bilo »sakriveno od utemeljenja svijeta«. ⁵³ Ne bi li se moglo W. van der Marcku prigovoriti: ako smjerom takve interpretacije i smisao inkarnacije leži samo u tome da »otvorimo oči« prema toj zbilji spasenja, onda ona mora svima, koji otvore oči, postati izrazito jasna. Nije li time cezura izmedju misterija stvaranja i misterija spasenja suviše nivelirana?

J. Fuchs tumači stvar pomoću »kršćanske intencionalnosti«. ⁵⁴ I ljudska i kršćanska moralnost izražava se zapovijedima. Ali ono što se živi u kršćanstvu mnogo je »više«. To je »intencionalnost« u slobodnoj, ali nerefleksnoj savjesti. Još više! Kršćanin nema samo tu nerefleksnu intencionalnost. Ona, naime, zna što znači slijediti Krista, i to ne samo

⁵⁰ F. Compagnoni, Nav. dj., 99—100.

⁵¹ J. M. Gustafson, *Christ and the moral Life*, Harper-Row, New York—London 1968, 238—271; J. Fletcher, *Situation Ethics, The New Morality*, Philadelphia 1966; isti, *Moral Responsibility*, London 1967; W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1965; H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1951, osobito 18—22; D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 13 Aufl., München 1966, osobito Brief od 8. 6. 1944, str. 215; isti, *Ethik*, hrsg. E. Bethge, 17 Aufl., München 1966, 68 sl., 167 sl.; P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort, Methodik einer Koionia-Ethik*, München 1966.

⁵² A. Auer, Nav. dj., 173—184; D. Tettamanzi, *Esiste un'etica cristiana?*, u *Scuola cattolica* (1971), 163—193; F. Compagnoni, Nav. dj., 97 sl.

⁵³ W. H. U. van der Marck, *Grundzüge einer christlichen Ethik*, Patmos Paperback, Düsseldorf 1967, 17—26.

⁵⁴ J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana?* itd., osobito »Intenzionalità cristiana« della moralità cristiana, 14 sl.

u dubini duše nego **modo reflexo** što biva kad čini ovo ili ono konkretno dobro djelo; time ostvaruje duboku svoju vjeru, ljubav, nasljedovanje Krista... To su već kod kategorijalnih djela specifične motivacije koje kršćanina **movent ad agendum**. No sama »intencionalnost« ne smjera na ovo ili na ono kategorijalno izvršavanje, nego je u čovjeku ono dubinsko što izražava čitavu osobu, što je zahvaća i prožima (= vjera, ljubav, nasljedovanje Krista). To se uvijek proživljava svjesno, mada ne uvijek refleksivno. Osoba je, naime, uvijek sebe svjesna, ukoliko ne spava, ona ima svijest o sebi. Na primjer: kad netko čini konkretan čin, on zna da to čini, kad vjeruje i ljubi, on to ne zna nego je toga svjestan; to nije u njegovoj refleksiji. S time u vezi K. Rahner je rekao: »Sada umirem i znam i ne čudim se da li idem u nebo ili u pakao, jer sam si svjestan što je sa mnom. Drugo je **persona est peccator**, a drugo **persona fecit peccata**. Ničemu se, dakle, ne čudim što će mi slijediti iza smrti. Dakle, svjestan sam, iako ne znam.«⁵⁵ Isto tako se na polju religioznosti, kaže Fuchs, naš način molitve, milostinje, naš kult razlikuje od drugih. Takav način religioznosti ima samo onaj koji može vjerovati. Ta je religioznost specifično kršćanska.⁵⁶

Kršćanski **proprium** A. Auer radije vidi u »integraciji« svega ljudskog u »novom bistvu« u Kristu. Povezanost s Kristom oslobadja kršćanina. Po toj slobodi on se može neslomljivim angažmanom zalagati za poboljšanje stanja u svijetu, on to i mora činiti, jer se iz njegova znanja po vjeri radjaju nove motivacije, koje ga stavljaju u neizbježnost osobne odgovornosti. Onaj koji ne vjeruje, to i ne poznaje. Kršćanin treba da sve stvorenje usmjerava prema spasenju u Kristu. On to čini u »partnerstvu« s Bogom i u »partnerstvu« s Kristom, usavršiteljem povijesti. To je služba po kojoj sva zemaljska područja privode obliku ispunjavanja i usavršavanja, čije se definitivno savršenstvo rezervira za zadnje djelo spasenja kod ponovnog dolaska Gospodina.⁵⁷

Ne ulazeći dalje u pojedine veoma slične misli teologa o kršćanskoj specifičnosti morala, kažimo ukratko da su u tom smjeru svoje priloge dali: F. Böckle, J. Gründel, O. Semmelroth, J. Girardi, W. Kerber, E. Schillebeeckx, J. Lacroix, J. J. Latour, F. Lambruschini, J. M. Aubert, R. Simon, na svoj način u socijalnom vidu A. Manaranche i C. E. Curran.⁵⁸

⁵⁵ Prema usmenoj interpretaciji J. Fuchsa.

⁵⁶ J. Fuchs, Nav. predavanje, str. 6—7.

⁵⁷ A. Auer, Nav. dj., 176—178.

⁵⁸ F. Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?, u Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967), 148—159; J. Gründel-H. van Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums (Ökumenische Forschungen, hrsg. H. Küng, Kleine ökumenische Schriften 4) Freiburg—Basel—Wien 1970, 69—87; O. Semmelroth, Ortodoxie und Ortopraxis, u Geist und Leben 42 (1969), 359—373; J. Girardi, Überlegungen zur Begründung einer weltlichen Moral, u Moderner Atheismus und Moral (Weltgespräch, hrsg. Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch, Bd. 5) Freiburg—Barcelona etc. 1968, 47—49; W. Kerber, Hermeneutik in der Moraltheologie, u Theologie und Philosophie 44 (1969), 42—66, osobito 58 sl.; E. Schillebeeckx, De God van liefde en de zedelijke normering van het menselijk handelen, u God en mens, Theologische Peilingen II, Bilthoven 1965, 183—216; Morale humanine, morale chrétienne, Semaine des Intellectuels Catholiques 1966, DDB, Paris 1966, F Lambruschini, I. La teologia sacramentale come specificazione della moralità cri-

V. PASTORALNO-KATEHETSKA PRIMJENA

1. Demarkacione linije i zadaci kršćanskog morala

U vidu kristološkog usmjerenja morala, unutar kojeg se realizira kršćanski poziv, svećenik će najprije shvatiti da je moral osobno događanje spasenja između Boga i čovjeka, između »Ja« i »Ti«. U tom će mu smislu malo pomoći autori koje je studirao, recimo, prije petnaest godina (Noldin, Merkelbach, Prümmer, Fanfani). U starim manualima naći će elemente rješenja, ali samo rješenje često neće naći. Svećenik će to događanje između Boga i čovjeka svojim vjernicima nastojati predočiti kao događanje koje se zbiva u povijesti, u kategoriji vremena i prostora koji nužno utječu na strukturu tog odnosa. U punini Kristovoj, nadalje, postoji beskrajno mnoštvo mogućnosti djelovanja, čak i takvih gdje kršćanin mora birati između zla i zla. A takve situacije, gledajući razumski, nisu sasvim prozirne, niti ih pojedinac može lako »riješiti«. ⁵⁹

Ako je svakoj moralnosti mjerilo Krist, tada nijedna kršćanska kateheza ne može deset zapovijedi postaviti temeljem svoga vrednovanja. Ako ih ipak postavi, onda mora deset zapovijedi, da bi ih »pokršćanila«, stalno razvijati u njihovu izvornom značenju. U propovijedima i katehezi svećenik će se truditi da vjernicima otkrije sakramentalni karakter kršćanskog čudoredja. Pokazat će kako nasljedovanje Krista nije nikakva izvanjska stvar, nego unutrašnje proživljavanje života danog nam po milosti; pokazat će koji je zadatak člana Božjega naroda na temelju svetog krsta, krizme, ženidbe. Progovorit će o »izvornom sakramentu«, jer se kršćanski moral temelji upravo na tom »prasakramentu« koji je Crkva u svome razvoju kroz pojedine sakramente, osobito kroz tzv. »staleške sakramente«. ⁶⁰

Kršćanska će propovijed, nadalje, otvoriti pogled u karakter kršćanskog čudoredja prema svijetu. ⁶¹ To je čudoredje prema svijetu otvoreno, kako smo vidjeli iz svega izlaganja; prema svijetu koji ima svoje vlastite vrijednosti i autonomiju (AA 7; GS 43). Nadalje, važna je otvorenost prema našem specifičnom duhu vremena, prilikama. Naglasit će eshatološki karakter kršćanskog poziva sa zahtjevom da kršćanin nastoji živjeti kao »nebeski čovjek« već sada, kao da je »ondje« — **in termino** (GS 40). ⁶²

stiana, II. I sacramenti centro della vita cristiana, u *L'Osservatore Romano* 17 i 23 gennaio 1971; J. M. Aubert, *La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas*, u *Le Supplement* (1970), 55—73; R. Simon, *Spécificité de l'éthique chrétienne*, u *Le Supplément* (1970), 74—104; A. Manaranche, *Y-a-t il une éthique social chretienne?*, Seuil, Paris 1969 (tal. prijevod *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Edizioni Deh., Bologna 1971); C. E. Curran, *Y-a-t il une éthique sociale spécifiquement chretienne?*, u *Le Supplement* (1971), 39—58; F. Compagnoni, *La specificità della morale christianna nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, u *Rivista di Teologia morale*, a. 3, n. 12 (1971), 515—536.

⁵⁹ G. Visconti, *Rinnovare la predicazione morale*, u *Ministero pastorale* (*Perfice munus*) gennaio 1972, 7—13.

⁶⁰ I. Fuček, *Dijalektika kršćanskog poziva*, *Osnovni pojmovi čudorednog života* (skripta) FTI, Zagreb 1972, 2—3.

⁶¹ Na ist. mj., 3—4.

⁶² Na ist. mj., 4—5.

2. Potreba mnogostruke orijentacije

Živimo u trenutku krize u moralnoj teologiji pa, prema tome, i u moralnoj propovijedi i katehezi. Prijeti opasnost da pred novim problemima i dimenzijama problema, ne našavši odgovora, zauvijek odbacimo stare udžbenike pa da se površno i nekritično dademo na nova »rješenja«, koja smo negdje čuli, slučajno pročitali. Opasnost je da nam postane meritoran onaj odgovor ili sugestija koja se više protivi tradiciji i starim stavovima. U takvim se situacijama kod dotičnog svećenika može poremetiti njegov cjelokupan unutrašnji mehanizam, pa se i nesvjesno dade voditi težom: što je najnoviji odgovor riskantniji, bit će to bliži istini.

Kod drugog tipa ljudi desit će se revolt na pomisao da bi morao odstupiti od svojih prijašnjih kategorija, da bi morao neke stavove korigirati i odbaciti ih, a prihvatiti nešto novo u čemu se po prilici snalazi kao u Saulovu oklopu. Stoga je spreman radije odbaciti novost kao nešto prijeteće i opasno.⁶³

A ipak i jedan i drugi tip svećenika treba da se pomno i smireno uživiljava u pitanja: na koji će način prići današnjem čovjeku koji se guši u sekularističkim tendencijama; mladom intelektualcu koji na svijetu više ne nalazi Boga, koji neće da misli na Boga, kome je »Bog mrtav«. Ili, na koji će način prići čovjeku koji se još uvijek zavarava lažnom slikom o Bogu, odviše prožetom antropomorfističkim elementima. Kako će progovoriti s ateističkim agnosticima, s propagatorima čistog sekularizma — svijeta bez Boga, a oko nas ih je toliko! Hoće li u »pozivu čovjeka«, u »pozivu kršćanina«, kako smo iznijeli, uspjeti ono vječno moralno i apsolutno iznijeti u prikladnoj dijaloškoj formi? Kako će govoriti s humanistima najrazličitijih razreda? Ali na koji će način odgajati djecu na vjeronauku da im »kršćanski poziv« bude ponos, prihvatljiv i razumljiv, da ga uzmognu integrirati u stvarnost života i sebe integrirati u svijet u kome žive, da ne ostanu zatvoreni u ghetto kršćanstva i izolirani u svojim zrelim godinama?

Sve su to pitanja koja danas taru Crkvu, koja je ona pred nas stavila u svojim bitnim dokumentima Drugog vatikanskog sabora, koja nemaju i ne mogu imati prefabricirane odgovore. Mi svećenici, propovjednici, katehete imamo golem zadatak rada, istraživanja i neprestanog studija. Nužno je ispravno informirati i formirati savjesti naših vjernika,⁶⁴ osposobiti ih za dijalog sa svim vrstama ljudi, nužno je u smislu evangelizacije prilaziti onima izvan tabora,⁶⁵ koji put i uz herojska odricanja, vjerni svojem Uzoru i osobnoj normi djelovanja — Isusu Kristu.

⁶³ G. Visconti, Nav. dj., 7—8.

⁶⁴ Usp. I. Kozelj, *Odgov. za zrele, slobodne i samoodgovornu savjest, u Obnovljeni Život* 27 (1972), 7—39; J. Clemence, *Le mystère de la conscience à la lumière de Vatican II*, u *Nouvelle Revue Theologique* 104 (1972), 65—94.

⁶⁵ Usp. moja skripta *Nasljedovanje Krista itd.*, Baza za dijalog s nekršćanima (humanistima, ateistima), br. 34.

Povzetek

POKLIC V KRISTUSU

Ivan Fuček

Razprava govori najprej o človeški razsežnosti božjega poklica. Ta klic je po Kristusu usmerjen k vsakemu človeku v njegovi osebni, družbeni in materialni razsežnosti. Človek pa ima tudi transcendentno razsežnost v odnosu do absolutnega. Tu stoji kot oseba nasproti osebному Bogu. Stvarnik kliče človeka kot osebo v bivanje in delovanje, kliče ga k osebному dialogu.

Krščanska razsežnost poklica je v osebнем eksistencialnem odnosu človeka do Jezusa Kristusa — Odrešenika. To je poklic k uresničevanju novega človeka. Ta klic je usmerjen k vsem ljudem. Kristus je moralna norma in bitna naloga človeka v moralnem prizadevanju je: posnemati Kristusa.

Krščanstvo ne prinaša materialno novih moralnih zahtev in z materialnega vidika je občečloveška morala tudi krščanska morala. Celó »nova« zapoved ljubezni do sovražnikov ni nekaj povsem novega in samo krščanskega.

Svojstvo krščanskega etosa je v kvalitativno novi odrešenijski dimenziji — v dimenziji novega človeka v Kristusu.

Ob koncu daje razprava nekaj pastoralno katehetskih navodil. V ospredje moralnega oblikovanja vernih je treba postaviti posnemanje Kristusa. Imeti pa moramo posluh za različno reševanje težkih vprašanj, ki na moralnem področju tarejo Cerkev in današnjega človeka.

Zusammenfassung

DER BERUF IN CHRISTUS

Ivan Fuček

Die Abhandlung spricht vorerst über die menschliche Ausdehnung der göttlichen Berufung. Dieser Ruf ist nach Christus in jeden Menschen in seiner persönlichen, gesellschaftlichen und materiellen Ausdehnung gerichtet. Der Mensch hat aber auch eine transzendente Ausdehnung in Beziehung auf das Absolute. Hier steht er als Person dem persönlichen Gott gegenüber. Der Schöpfer ruft den Menschen als Person ins Sein und Wirken, er ruft ihn zum persönlichen Dialog.

Die christliche Ausdehnung der Berufung ist in der persönlichen existenziellen Beziehung des Menschen zu Jesus Christus — dem Erlöser. Das ist die Berufung zur Verwirklichung des neuen Menschen. Dieser Ruf ist an alle Menschen gerichtet. Christus ist die Moralnorm und die Seinsaufgabe des Menschen in seinem moralischen Bestreben ist: Christus nachzuahmen.

Das Christentum bringt uns keine materiell neuen moralischen Forderungen und vom materiellen Blickpunkt aus ist die allgemein menschliche Moral auch die christliche Moral. Sogar das »neue« Gebot der Feindesliebe ist nicht etwas gänzlich Neues und allein Christliches.

Die Eigenheit des christlichen Ethos liegt in der qualitativ neuen Erlösungsdimension — in der Dimension des neuen Menschen in Christus.

Abschliessend gibt die Abhandlung einige pastoral-katechetische Anweisungen. Die Nachahmung Christi muss in den Vordergrund der Moralbildung der Gläubigen gesetzt werden. Wir müssen aber ein offenes Ohr für verschiedene Lösungen der schweren Fragen haben, welche auf dem Gebiete der Moral die Kirche und den heutigen Menschen bedrängen.

Odnos med moralnim zakonom in vestjo

Alojzij Šuštar

Odnos med moralnim zakonom in vestjo je eno **osrednjih vprašanj** moralne teologije in nramnega življenja. Moralni zakon in vest sta oba pola nramne odločitve. Obravnavanje moralnega zakona in vesti spada v klasičnih učbenikih moralne teologije k bistvenemu delu splošne moralke. Navadno ti učbeniki poudarjajo bolj moralni zakon kot pa vest. V medsebojnem razmerju ne vidijo posebnih vprašanj, ker zanje obstaja rešitev enostavno v tem, da vest sprejme moralni zakon in se po njem ravna. Danes pa imamo vtis, da moralni zakon, vest in posebno njuno medsebojno razmerje niso tako jasna stvar, da bi ne bilo treba reševati nobenih novih problemov.

Prva težava se pojavlja s strani **moralnega zakona**. Teološko razpravljanje kaže, da vsebina, splošna obveznost in utemeljitev moralnega zakona nikakor niso samo ob sebi jasni. Pri spoznavanju moralnega zakona se pojavljajo vedno novi vidiki, ki jih je treba upoštevati. Pri tem se je treba ozirati na vplive raznih teoloških in svetnih znanosti, ki so za razvoj spoznanja moralnega zakona velikega pomena.

Še večja je težava, ko gre za **osebni človekov** odnos do moralnega zakona. Znano je, da pri veliko ljudeh vlada nekako splošno nezaupanje do moralnega zakona. To se izraža v zelo kritičnem presojanju moralnih predpisov, če ne celo v nasprotovanju posameznim moralnim zakonom. njihovim potrebam in njihovi obveznosti, njihovi vrednosti in njihovi splošni veljavnosti. Zahteva, da je treba dosedanje gledanje na moralni zakon temeljito spremeniti, postaja vedno glasnejša.

Nejasnosti prihaja prav tako z druge strani, s strani **vesti**. Danes se sicer veliko govori o vesti in njeni svobodi, o potrebi osebne odločitve v lastni vesti. Kolikokrat se posamezniki sklicujejo na lastno vest, da bi se tako ognili moralnega zakona, češ, da se hočejo ravnati po osebni lastni vesti in ne po splošnih moralnih zakonih. Pri tem pa je pojem vesti dostikrat zelo nejasen in v govorjenju o svobodi vesti je veliko nesporazumov.

Če se je včasih zdelo, da more **avtoriteta** nesporno rešiti vprašanje razmerja med moralnim zakonom in vestjo, je danes težava ravno v tem, da je nerazumevanje za avtoriteto vedno večje in splošno nezaupanje do avtoritete vedno bolj razširjeno. Ne samo v svetni družbi, tudi v Cerkvi moremo ugotoviti neko protiavtoriteto razpoloženje. Ker avtoriteta stoji na strani moralnega zakona, imajo mnogi vtis, da med moralnim zakonom in vestjo, oziroma med avtoriteto in vestjo obstaja stalna napetost, ki večkrat preide v odprt konflikt.

Že samo iz teh kratko nakazanih razlogov je torej važno in potrebno, da danes **več in globlje** razmišljamo o razmerju med moralnim zakonom in vestjo in skušamo najti pravilno rešitev, posebno za pravo službo v dušnem pastirstvu.

I. Dejanski položaj

Napetost med moralnim zakonom in vestjo je izraz dejanskega **človekovega položaja**, kot nam ga kaže razodetje, pa tudi že izkušnja in filozofsko razmišljanje o človeku. Človek je **postavljen** v naravo, v naravni, družbeni in moralni red, od katerega je odvisen in na katerega je vezan. Vsakdanje izkustvo kaže, da je življenje nemogoče, če človek ne upošteva danosti, od katerih je odvisen. V fizičnem življenju to vsakdo iz lastne izkušnje takoj vidi. A sčasoma se to pokaže tudi na drugih področjih. Če filozofija govori o človeku kot o odvisnem, kontingentnem bitju, govori teologija o človeku kot kreaturi, ki je od Stvarnika postavljen v naravni red, ki se mu ne more izogniti. Človek ni stvarnik, ki bi mogel neodvisno odločati, ampak je odvisno in vezano bitje, ali to prizna ali ne. Nobene izbire nima.

Človek pa je tudi **oseba z duhovnim spoznanjem in svobodnim odločanjem**. V samoodločanju ima človek možnost, da sam izbere, kar se mu zdi prav in dobro. Danes ima človek vedno več možnosti, da posega v dani red, da ga spreminja, si sam odloča obliko življenjskih razmer in tako tudi življenjski red. Zavest samoodločevanja je zelo živa in razvita. Zato doživljamo eksperimentiranje na vseh mogočih področjih. Tudi na moralnem področju išče človek novih poti, novega reda, preizkuša nove zakone, ne da bi se dosti menil za moralne zakone, ki so doslej veljali kot splošno obvezni. Naj navedem za zgled iskanje novih oblik v socialnem življenju, v medsebojnem razmerju ljudi, v zakonu in družini, v razmerju do avtoritete v družini, v šoli, v Cerkvi in v državi, ali končno iskanje novih oblik verskega in cerkvenega življenja.

Zaradi dinamične napetosti med zakonom in vestjo prihaja človek vedno znova v skušnjava, da **enostransko** poudarja le en vidik: ali splošno veljavni moralni zakon, ali pa vest in njeno svobodo. Starejša generacija rada poudarja red in njegovo potrebo in korist in se upira novim svobodnim poizkusom in poudarjanju svobode in vesti. Mlajša generacija pa toliko bolj poudarja svobodo in nove možnosti, stalni razvoj in nova pota na podlagi znanstvenih odkritij, in zahteva za posameznika kakor tudi za skupine možnost za nove poizkuse v pluralistični in permisivni družbi.

Tudi v **Cerkvi** je poudarjanje vesti in svobode značilno za današnji čas. Posebno pri mladi generaciji vlada navdušenje za svobodo in za osebno odločitev po lastni vesti. Teološka literatura zadnjih 20-ih let obširno govori o svobodi in o odločanju po lastni vesti. Ta pojav je razumljiv kot reakcija na prejšnje večkrat enostransko poudarjanje zakona in njegove splošne veljavnosti in obveznosti. Razvoj gre tako daleč, da doživljamo v družbi potrebo, da se moralni zakoni revidirajo, spremene ali celo odpravijo. Človek ima vtis, da reakcija na prejšnje preveliko poudarjanje splošno veljavnih zakonov prehaja v drugo skrajnost: splošno veljavni zakoni sploh niso več priznani, objektivni morali red vedno bolj izgublja svojo veljavo. Sociologi in antropologi zadnji čas vedno bolj resno opozarjajo na nevarnost, ki ogroža človeka, ki tako omalovažuje objektivni red in se z lahkomišljenostjo spušča v razne eksperimente in se predaja protiavtoritativnim geslom.

II. Moralni zakon in vest

Za določitev odnosa med moralnim zakonom in vestjo je dobro, da najprej nekoliko opredelimo oba pola, ki sta v medsebojnem dinamičnem razmerju. O tem le nekaj kratkih misli.

Odločilno vprašanje npravnega življenja je: Kako naj živimo? Kaj naj delamo? Gre za normativni odgovor, ki naj da človeku smernic za njegovo življenje in delovanje. A normativni odgovor mora človek svobodno sprejeti. Le za kar se človek svobodno odloči, ima tudi etično vrednost. Moralna teologija ne opisuje le dejanskega položaja, ne ugotavlja samo dejstva in ne postavlja samo diagnoze, ampak skuša dati odgovor na vprašanje, **kako naj bo**, kako se človek mora odločati v svoji vesti, da bo prav živel in ravnal. Ravno v tem je razlika med moralno teologijo in eksperimentalnimi ali deskriptivnimi znanostmi. Osrednje vprašanje moralne teologije je: kateri zakoni veljajo za pravo npravno življenje in kako je mogoče priti do njih, da jih človek svobodno prizna.

Najkrajši odgovor krščanske moralke se glasi: treba je izpolnjevati božjo voljo. Osnovni **moralni zakon** je **božja volja**. A božjo voljo človek konkretno dozna v svoji lastni vesti. S tem pa smo že pri razmerju med moralnim zakonom in vestjo. A predno bo govora o tem razmerju samem, kratko nekaj o moralnem zakonu in o vesti.

Če je res, da je **osnovni moralni zakon** za kristjana božja volja, se takoj postavlja vprašanje: **kje** in kako pa človek najde in spozna božjo voljo? Tu ne bomo toliko govorili o načinu spoznanja božje volje, temveč o **virih**, v katerih se razodeva moralni zakon, ki je božja volja.

1. Prvi za krščansko moralno najvažnejši vir je **Jezus Kristus**. Božja volja se razodeva najpopolneje in najčistejše v Jezusu Kristusu. Moralni zakon v prvi vrsti ni pisana postava, ampak oseba, življenje in delovanje Jezusa Kristusa. Krščansko življenje ni najprej izpolnjevanje zapovedi, ampak **hoja za Kristusom**, delež na njegovem življenju, Kristus je pot, resnica in življenje. Vsi moralni zakoni imajo le toliko svojo veljavo in obveznost, kolikor so v zvezi s Kristusom, kolikor razlagajo njegovo besedo in navajajo k hoji za Kristusom. Smisel vseh moralnih zakonov obstaja v tem, da vodijo in navajajo človeka v življenjsko skupnost s Kristusom. Oznanjevalni moralni zakon pomeni, oznanjevati Kristusa, razlagati njegovo življenje in delo. Da ima pri tem sv. pismo, posebno nova zaveza, svoj poseben namen, je jasno. Zato tudi vaticanski koncil tako zelo poudarja pomen sv. pisma ravno za moralno teologijo.

2. Drugi vir je **moralni naravni zakon**. V zgodovini so ta vir zelo poudarjali, posebno v zvezi s filozofsko etiko. Danes doživljamo obširne debate o vsebini, veljavnosti in obveznosti moralnega naravnega zakona. V veliki meri je to treba razložiti kot reakcijo na prejšnje preveč enostransko poudarjanje naravnega zakona.

V današnji diskusiji o naravnem zakonu gre predvsem za naslednja vprašanja: a) Moralni naravni zakon je treba videti v **zvezi s Kristusom**, z evangelijem in božjim zveličavnim načrtom, v enotnosti z božjo besedo v Kristusu, ne pa kot neko samostojno in neodvisno stvarnost; b) Naravnega moralnega zakona ne smemo razumevati v biološkem ali fiziološkem

smislu, ampak **personalno**, v notranji bistveni zvezi s človekom kot osebo. Človek kot svobodna oseba je osrednja danost moralnega naravnega zakona; c) Naravni moralni zakon ni sistem abstraktnih pojmov, ampak ga je treba gledati v njegovi **konkretni zgodovinski danosti**. Zato pri naravnem zakonu ni mogoče poudarjati samo njegove splošne veljavnosti in obveznosti, ampak tudi njegov razvoj, bodisi na podlagi razvoja človeka samega, bodisi v spoznanje naravnega zakona ob napredku raznih znanosti; č) Pri moralnem naravnem zakonu je treba razlikovati med njegovim **prvotnim jedrom** in njegovimi **drugotnimi oblikami**, ki prihajajo do izraza v zgodovinskem razvoju v raznih kulturnih dobah.

3. Tretji vir, iz katerega človek črpa spoznanje božje volje, so **pozitivni človeški zakoni** na podlagi avtoritete. Taki pozitivni zakoni so nujno potrebni. Avtoriteta je v družbi, tudi v Cerkvi, **neobhodno potrebna**, bodisi zaradi razlage naravnega moralnega zakona, bodisi zaradi njegove aplikacije na konkretne razmere, kakor tudi zaradi družbenega reda, zaradi vzgoje in zaradi zavesti obveznosti, ki brez avtoritete pri mnogih kaj hitro izginja. Vloga in naloga avtoritete obstaja ravno v tem, da razlaga, utemeljuje, oznanja in urgira naravni moralni zakon s pomočjo pozitivnih zakonov in predpisov. **Kriterij** za potrebo, korist, veljavnost in obveznost pozitivnih zakonov pa je njihova enotnost z moralnim zakonom v Kristusu in z naravnim moralnim zakonom. Avtoriteta je potrebna in koristna toliko, kolikor stoji v službi moralnega zakona, kot se kaže v Kristusu in v naravnem zakonu. Zato ima avtoriteta stalno dolžnost, da kritično presoja potrebo in korist pozitivnih zakonov. Velja načelo: **toliko pozitivnih zakonov, kot je nujno, potrebno in koristno, in toliko svobode, kot je možno**. Le tako prihaja človek kot oseba do polne veljave.

To načelo velja za vsako avtoriteto in za vsako družbo, za družino, za državo in za Cerkev. **Cerkvena avtoriteta** pa ima še svoj poseben značaj in pomen. Cerkveno avtoriteto je postavil Kristus sam — končno je vsaka oblast in avtoriteta od Boga, kakor pravi sv. Pavel (Rimlj 13, 1). A cerkveno avtoriteto je Kristus postavil ravno v ta namen, da razlaga in oznanja njegovo voljo, da jo v danih razmerah konkretizira in aplicira. Kristus je cerkveni avtoriteti obljubil posebno božjo pomoč in ji v določenih mejah dal garancijo nezmotljivosti. Kjer avtoriteta v Cerkvi res nastopa v božjem imenu, tam ima tudi posebno veljavo. Tam je pravi odgovor poslušnost in pokorščina. Kjer pa notranja zveza avtoritete v Cerkvi s Kristusom ni tako jasna in neposredna, tam ima tudi cerkvena avtoriteta manjšo veljavo. Iz božjega reda bo kristjan v Cerkvi načelno priznal veljavnost avtoritete. A za tako priznanje je posebno v današnjem času važno, da se avtoriteta ne sklicuje le formalno sama nase, ampak da prikaže svojo notranjo enotnost s Kristusom in njegovo voljo in da pozitivne zakone tudi uvidevno utemelji. Ljudje so postali veliko bolj kritični, veliko bolj samostojni in veliko bolj zahtevni. Ker je v zgodovini tudi v Cerkvi večkrat prišlo do zlorabe avtoritete in ker je skušnjava za tako zlorabo vedno zapeljiva, kritično stališče do avtoritete še nikakor ni znak upornosti, ampak zavest dostojanstva človekove osebnosti. Rešitev vseh napetosti in sporov med avtoriteto in posamezniki je v tem, da se avtoriteta in podložniki najdejo v skupni pokorščini božji volji, kot se

razodeva v Kristusu in v moralnem naravnem zakonu. Kot v družbi pravni pozitivizem postane lahko nevaren, tako je tudi v Cerkvi treba paziti na to, da se človeški zakoni ne odtujijo Kristusovi volji, ampak da ostanejo vedno izraz božje volje.

Človek kot oseba je neposredno podložen Bogu. Za vsakogar je **Bog neposredna osebna avtoriteta**. Ker je Bog človeka ustvaril kot svobodno bitje in ker hoče, da človek pride vedno bolj do zavesti in uporabe svoje svobode in ker je svoboda eden največjih božjih darov, zato velja zgoraj omenjeno načelo: **toliko svobode, kolikor je le mogoče, in toliko pozitivnih zakonov**, kot je nujno potrebno. To načelo poudarja tudi 2. vati-kanski koncil, posebno v izjavi o verski svobodi. Načelo pa je tudi samo po sebi teološko jasno. Različna so le mnenja, kateri pozitivni zakoni so nujno potrebni, bodisi pod socialnim, psihološkim ali pedagoškim vidikom. Ker so gledanja na človeka različna, ker je presojanje človeške družbe različno, ker se človek in družba stalno razvijata, je razumljivo, da je tudi rešitev tega vprašanja različna. Včasih se bolj poudarja potreba pozitivnih zakonov in predpisov, drugič spet bolj svoboda in osebna odgovornost. Razpravljanje o tem vprašanju ne bo nikoli prenehalo, čeprav so si ljudje v teoretičnem načelu o potrebi in vrednosti svobode in o podrejeni vlogi pozitivnih zakonov med seboj edini.

4. Četrty vir, iz katerega človek spozna božjo voljo, je **konkretna situacija**, ki pomeni konkretizacijo moralnega zakona. Zaradi nevarnosti situacijske etike in zaradi njene obsodbe, ki jo je izrekel Pij XII., pri mnogih vlada nezaupanje nasproti situaciji kot viru moralne obveznosti. A to nezaupanje prihaja le iz nespোরazuma. Nekateri zato danes rajši govorijo o **etičnem eksistencialu**. Konkretna situacija ali etični eksistencial pomeni konkretnega človeka v svojem konkretnem notranjem in osebni, socialnem in zunanjem položaju. Elementi, ki jih je treba pri konkretni situaciji in njegovi določitvi upoštevati, so npr. individualna posebnost človeka, njegova preteklost in izkustvo, njegovi posebni darovi in milosti, njegove težave in razočaranja, njegovi načrti za bodočnost. Konkretna situacija torej ni nič drugega kakor izraz človekove individualnosti, ki je zanj bistvena. Za spoznanje božje volje je treba upoštevati to individualnost. S tem človek ne pride v nasprotje s splošnimi moralnimi zakoni, ampak jih konkretizira za svoj osebni položaj. S tem smo že blizu tega, kar pri človeku imenujemo vest. Razlika med konkretno situacijo in vestjo je v tem, da gre pri prvi za vse objektivne danosti, od katerih je človek odvisen in ki ga določajo, medtem ko je vest osebna stvariteljska zmožnost, kot bomo o tem razpravljali pozneje.

Če skušamo določiti **razmerje** med štirimi navedenimi načini razodevanja božje volje, je treba upoštevati tole: a) Kristus, moralni naravni zakon, pozitivni človeški zakoni in konkretna situacija niso štirje med seboj vzporedni kanali, ki nimajo nobene notranje zveze, ampak štirje načini, kako se človeku razodeva božja volja, ki se med seboj **prepletajo, razlagajo in dopolnjujejo**. b) Ti štirje načini niso vsi enako važni, so pa med seboj **notranje odvisni**. Najvišje je razodetje božje volje v Kristusu. Naravni zakon je vedno v skladu s tem razodetjem, ker med nadnaravnim in naravnim razodetjem božje volje ne more obstojati nasprotje. Na eni

strani človek razume Kristusovo razodetje v luči naravnega moralnega zakona, na drugi strani pa Kristusova volja osvetljuje in dopolnjuje naravni moralni zakon. Druga dva vira sta prvima dvema popolnom podrejena in sta v njuni službi. c) Ker človek najde moralni zakon v različnih virih in oblikah, je treba to obliko upoštevati. Niso vsi zakoni enako važni. Načelo: zakon je zakon, je napačno. Treba je vedno ugotoviti, za kateri zakon gre in na kakšen način je razodetje božje volje v službi človeka. č) Vse moralne zakone je treba umevati **dinamično** in ne statično. Zakoni nimajo sami v sebi smisla, ampak so le pripomočki za človeka, da se čim bolj razvije in pride do čim popolnejšega življenja. d) Pravilno razumevanje moralnih zakonov je možno le v **družbi**, v stalnem izkustvu in ob stalnem iskanju novih možnosti. Črka ubija, duh pa oživlja.

Drugi pol, ki ga je treba kratko opisati, je **vest**. **Vest** je danes v središču moralnega zanimanja in narnega življenja. Danes se ljudje, posebno tudi v Cerkvi, vse drugače zavedajo pomembnosti in vloge vesti v narnem življenju. Literatura, ki raziskuje in opisuje vest, bodisi pod psihološkim, antropološkim, sociološkim, teološkim, bibličnim ali moralnim vidikom, je zelo obširna. Tu ni mogoče podati celotnega nauka o vesti, ampak le nekaj vidikov, ki so važni za naše vprašanje.

1. Vest je **središče in globina** človekove osebnosti, kakor pravi pastoralna konstitucija o Cerkvi v današnjem svetu. Vest je »kraj«, kjer človek spozna narnne vrednote in se zave njihove obveznosti, kjer spozna moralne zakone, pa tudi možnost svoje svobodne odločitve in odgovornosti. Vest ni le neka intelektualna, voluntaristična ali čustvena zmožnost v človeku, ampak središče celotne osebnosti. Ravno tako **celotnostno gledanje** na vest je za današnje teološko razpravljanje značilno. Zato tudi razvoj vesti pomeni razvoj celotne človekove osebnosti.

2. Vest pomeni **odprtost** za narnne vrednote in za moralni zakon. Lahko bi vest primerjali anteni ali radarju, čeprav so te ponazoritve iz tehnike enostranske in nepopolne. Res je, da vest ne zadošča sama sebi, ampak je narnnana na objektivni red in odvisna od njega. Toda tega ne smemo pojmovati preveč mehanično, kakor da bi vest le pasivno sprejemala povelja in jih spreminjala v osebne odločitve. Vest **aktivno, dinamično** in **stvariteljsko** sodeluje pri narnni odločitvi. Človek se zaveda na eni strani svoje narnne odvisnosti, a na drugi strani tudi svoje stvariteljske zmožnosti in naloge. V srečanju z narnnim redom se človek zave, da mora na božji klic, kakor ga dozna, dati svoj posebni in osebni odgovor. Vest je zato »kraj«, kjer se človek zave svoje vezanosti, kar je zanj nagib za ponižnost in priznanje lastnega položaja kot dela stvarstva. Na drugi strani pa se zave svoje možnosti, ki mu je dana v tveganju in pogumu, ko hoče uresničiti svojo lastno nalogo na podlagi čisto osebne in konkretne situacije.

3. Vest je izraz človekove **individualnosti**, posebnosti in nenadomestljivosti. Kot je vsak človek svoj lastni jaz, tako ima tudi vsak svojo lastno vest. Zato mora tudi vsakdo dati na božji klic svoj lastni in nenadomestljivi odgovor. V vesti se kaže enkratnost narnne osebe in narnne odločitve. V tem obstaja tudi skrivnost posameznika v njegovi narnni odločitvi, ki je drugim bolj ali manj skrita in niti posamezniku

samemu večkrat ne popolnoma jasna. Edina priča in zato tudi edini sodnik vesti je Bog. Zato pomeni vest neposredno srečanje človeka z živim Bogom in neposredno odgovornost pred Bogom samim, tudi če se človek tega tematično ne zaveda. Vsak bo sojen po svoji lastni vesti. Ravno v tem obstaja posebno dostojanstvo vesti in človekove osebnosti.

III. Odnos med moralnim zakonom in vestjo

Najprej je treba poudariti nekatera splošna načela o tem odnosu.

1. Moralni zakon in vest sta **bistveno naravnana drug na drugega**. Med njima je bistvena korelacija in komplementarnost. Moralni zakon brez vesti je nesmiseln, vest brez moralnega zakona je prazna. Ves smisel moralnega zakona obstaja v tem, da apelira na vest in jo normira. Če moralni zakon vesti ne doseže in je ne »zadene« in ne veže, ni izpolnil svojega smisla, ostal je tako rekoč brez sadu. Moralni zakon hoče zbuditi vest, jo uravnati in ji omogočiti pravo določitev. Druge možnosti, da bi moralni zakon človeka vezal, sploh ni. Notranji stik z vestjo je edina možnost. Zunanja sila, ki človeka le pod pritiskom prisili, da to ali ono stori, ne more npravno prav obvezati. Le kjer človek v vesti moralni zakon svobodno in iz prepričanja sprejme, bodisi zaradi notranje uvidevnosti v obveznost zakona, bodisi zaradi avtoritete, ki mu moralni zakon nalaga, ga moralni zakon tudi npravno veže.

Na drugi strani pa je vest brez moralnega zakona prazna, brez vsebine, brez smeri. Korelacija in komplementarnost moralnega zakona in vesti sta tako bistveni, da je osnovni moralni zakon že po naravi v vesti »zapisan«. Pozitivni zakoni, ki jih nalaga avtoriteta, so le razlaga, določevanje in dopolnjevanje naravnega moralnega zakona, nadaljnje oblikovanje vesti v konkretnih razmerah. To se ne zgodi le od zunaj, kakor da bi nekdo hotel vesti vsiljevati moralni zakon, ampak najprej in najbolj bistveno od znotraj, v odprtosti, sprejemljivosti in poslušnosti vesti do moralnega zakona. Docilitas, moralna učljivost, je ena osnovnih potez človeka kot npravnega bitja, a prav tako osnova za določitev npravnega odnosa med moralnim zakonom in vestjo.

2. Vest je hkrati **norma normans in norma normata**. Norma za vest je moralni zakon, ki se mu mora vest podrediti. Odtod je vest norma normata. Podlaga za to dejstvo je človekov položaj kot ustvarjenega bitja, ki je postavljeno v dani naravni in npravni red. Cilj in pot k cilju sta človeku predpisana od Stvarnika. Če se danes čuti odpor proti resnici, da je vest najprej norma normata, prihaja v tem do izraza odpor proti dejanskemu položaju, v katerem se človek nahaja, odpor proti resnici, ki pa se ji ni mogoče izogniti. Zato tak odpor končno nima nobenega upanja na uspeh.

Na drugi strani pa je vest norma normans za konkretno določitev in dejanje. Vest je zadnja instanca za presojanje obveznosti in za razlikovanje med dobrim in slabim v konkretnem položaju. Poslušnost lastni vesti, odločitev po lastni vesti je edina prava pot za človeka.

Vest pa je norma normans tudi v tem smislu, da edino vest more odločiti, koliko je moralni zakon hic et nunc za konkretnega človeka

obvezen. Obvezen je namreč toliko, kolikor ga vest kot takega spozna, prizna in sprejme. Druge možnosti, da bi človeku naložili moralno obveznost, sploh ni. Poziv na vest je edina pot. Mimo vesti in brez ozira na vest je človeka nemogoče npravno vezati in mu naložiti pravo dolžnost. Zato je vplivanje na vest in oblikovanje vesti pravzaprav samo bujenje vesti. Vse vplivanje in oblikovanje ima le ta smisel, da se človek v vesti nasproti moralnemu zakonu iskreno in resnično odpre in se odzove na klic moralnega zakona. Koliko se to zgodi, koliko so pri tem ovira slepota in gluhost vesti, zakrknjenost in otopelost, nezmožnost in nezrelost vesti, vse to je znano samo Bogu. Nekoliko se tega morda zaveda tudi posameznik sam. Drugim je mogoče položaj presojati le v primerjavi z lastno vestjo in z odgovorom, s katerim bi morda sami reagirali na moralni zakon v podobnih razmerah. Ravno v tem se kaže individualnost in svoboda vesti, pa tudi skrivnost vesti, njeno dostojanstvo in neposredno razmerje človeka do Boga. Vse človeške sodbe o vesti in njenem razmerju do moralnega zakona so nujno nepopolne, omejene, in to kljub vsej globinski psihologiji in psihoanalizi. To je treba jasno uvideti tudi glede spovedi, pa naj se spovednik in spovedanec še tako prizadevata za popolno iskrenost. Če to resnico jasno poudarjamo, je nevarnost, da bi se kdo lahko-miselno skliceval na svobodo lastne vesti in na odločanje v lastni vesti, veliko manjša. Ob upoštevanju te resnice pa je tudi lažje razumljivo, zakaj imajo ljudje večkrat težave, v vesti sprejeti posamezne pozitivne zakone in predpise. Ne smemo jih takoj dolžiti upornosti in slabe volje, težave so lahko čisto drugje.

3. S tem, da vest sprejme moralni zakon, ga v njegovi vlogi tudi **spremeni**, ne vsebinsko, ampak v tem smislu, da moralni zakon postane **notranji konstitutivni element svobodne odločitve**. Dokler človek na moralni zakon gleda samo kot na nekaj zunanjega, nekaj tujega, ki mu je naloženo od zunaj, ga občuti kot breme. Ko pa ga v vesti prizna in sprejme, postane njegova notranja last, tako da pride odločitev iz lastnega svobodnega prepričanja. S tem torej, da človek moralni zakon v vesti sprejme, se ga notranje osvobodi. Človek ni več po zakonu od zunaj vezan, ampak notranje svobodno odločen. S sprejetjem zakona po vesti pride torej do tiste popolne enotnosti med moralnim zakonom in vestjo, v kateri korelacija in komplementarnost popolnoma dosežeta svoj smisel. Navadni primeri iz življenja to jasno kažejo. Dokler npr. kdo zapoved nedeljske maše občuti le kot zunanjo cerkveno zapoved, mu je to v breme. Ko pa zapoved v vesti sprejme in jo iz notranjega prepričanja izpolni, se je osvobodil zunanjega bremena. Če človek v vesti sprejme zakon, mu je zakon le še v pomoč in oporo in mu pokaže pravo pot v svobodno življenje. Kjer torej človek občuti nasprotje med zakonom in vestjo, kjer se nekdo sklicuje na zakon proti vesti ali na vest proti zakonu, tam še ni pravega razumevanja za moralni zakon in za vest, tam človek še ni prišel do notranje enotnosti med zakonom in vestjo. Če v posameznih primerih ni mogoče vedno najti prave rešitve, mora biti vsaj načelno jasno, da se da potem ugotoviti, kje je konkretna težava.

4. Vest je končno **konkretizacija moralnega zakona**. Moralni zakon sam zase je abstrakten in splošen, odločitev pa je vedno konkretna in osebna. Vest torej aplicira splošni moralni zakon v konkretnem položaju

hic et nunc, s tem pa tudi »napolni« okvir splošnega zakona s konkretno vsebino. Zapoved ljubezni do bližnjega, da vzamemo ta zgled, je sama na sebi splošna. Kaj to pomeni za mater, za bolniško sestro, za uradnika, za zdravnika, za človeka, ki je priča prometne nesreče ali druge nezgode, iz zapovedi same še ni jasno. V konkretizaciji splošnega moralnega zakona v takih življenjskih razmerah pride do izraza etični eksistencial, ki je nekaj drugega, kakor pa situacijska etika. Zato ne smemo poudarjati samo splošnih moralnih zakonov, ampak prav tako konkretizacijo v vesti.

IV. Posebna vprašanja

1. Obveznost različnih moralnih zakonov je v vesti **različna**. Božja volja, kakor se kaže v **Kristusu**, v njegovem razodetju in življenju, in kakor prihaja do izraza v **naravnem moralnem zakonu**, ima, kjer jo človek kot tako spozna in prizna, **absolutno obveznost** za vest. Svoboda vesti tu pomeni, da je človek popolnoma pripravljen, poslušati Boga in ga ubogati. Vsako sklicevanje na lastno vest nasproti Bogu in njegovi volji, kot se razodeva v Kristusu in v naravnem moralnem zakonu, je nesmiselno. Tako sklicevanje bi pomenilo, da se človek ne prizna kot ustvarjeno in od Boga odvisno bitje, ali pa, da je Bogu neposlušen. Pogoj je seveda, da človek božjo voljo kot tako v vesti spozna in prizna. Načelno v tem ni težave. Težava pa je v tem, da je večkrat težko spoznati božjo voljo. Ta težava obstaja na eni strani že v virih samih, ki niso vedno in v vsaki stvari enoumno jasni, na drugi strani v subjektivnem spoznavanju. Zaradi omejenosti svojih spoznavnih sposobnosti, zaradi sebičnosti in ošabnosti, nagnjenja k slabemu, zaradi notranjega nereda in zaradi zunanjih vplivov ima človek večkrat tudi težave, da jasno spozna božjo voljo. Avtoriteta ima nalogo, da čim bolj jasno in utemeljeno razloži in prikaže božjo voljo. Vzgoja vesti na tem področju ima za cilj, da vest postane čim bolj notranje odprta, tenkoslušna in jasnovidna za božjo voljo. Sv. pismo nas pogosto opominja, da moramo skrbeti za čisto srce, za čisto oko in za čiste namene.

Positivni človeški zakon — tudi pozitivni cerkveni zakoni spadajo sem — **ne vežejo vesti na isti način**. Kolikor so človeški pozitivni zakoni le razlaga, konkretizacija, pojasnitev in aplikacija božje volje za konkretni primer, imajo sicer isto obveznost za vest kakor božja volja v Kristusu in naravnem moralnem zakonu. Toda vprašanje je, ali so človeški pozitivni zakoni res **edina pot**, po kateri se človeku božja volja jasneje razodeva, ali pa so dane še druge možnosti. Bog pušča človeku sorazmerno veliko svobodo, pozna različna pota in dopušča različne odgovore na isto zahtevo. Cerkevna zgodovina, tipi krščanskega življenja, zgled svetnikov, različnost redovnih oblik, spreminjanje cerkvenih predpisov, prilagojevanje na nove razmere, kaže, kako velika je mnogoličnost v odgovoru na osnovno zahtevo, ki je božja volja. Zato je pri vseh pozitivnih človeških zakonih, tudi cerkvenih, upravičeno vprašanje, ali so vsi potrebni in koristni, ali so v vsakem primeru čista razlaga božje volje, ali pa se jim primešajo človeški elementi, ki prihajajo od drugod ne pa iz božje volje. Cerkevna zgodovina kakor tudi današnje izkušnje kažejo, kako velika

je na eni strani nevarnost, da se v pozitivne zakone vmešajo drugi elementi, na drugi strani pa, da so pozitivni zakoni vendar le potrebni za razlago božje volje. Naloga **avtoritete** obstaja najprej v popolni pokorščini Bogu. Zato je prva naloga avtoritete, da tudi sama posluša in uboga Boga in v čim popolnejši in čistejši pokorščini Bogu razlaga božjo voljo in tako pomaga človeku čim bolj jasno spoznati, kaj Bog hoče od njega. Avtoriteta torej ne sme dušiti ali omejevati svobode, človeka uklepati v zunanje predpise, ki niso bistveni in potrebni, ampak mu omogočiti pot k pravi svobodni pokorščini do Boga, Kristus večkrat očita farizejem, da nalagajo ljudem, čeprav z dobrim namenom, nepotrebna in neznosna bremena. Kristus in sv. Pavel se borita proti preveliki obilici človeških zakonov, posebno ko gre za zunanosti in malenkosti, in branita človekovo svobodo v pokorščini Bogu. Farizejstvo je vedno velika nevarnost v človeški družbi, tudi v Cerkvi. Farizej tiči v vsakemu od nas, ne samo v drugih. Kdor išče farizeja le v drugih, posebno v uradnih predstavnikih družbe in Cerkve, večkrat vidi iver v očesu svojega bližnjega, bruna v svojem očesu pa ne vidi.

Pri rešitvi teh vprašanj je treba upoštevati **tri težave**. Najprej na človeka **vplivajo** od vseh strani **različni faktorji**, tako da se je težko znajti in vse jasno videti in opredeliti. Drugič je treba upoštevati, da je človek **družbeno bitje**, ki je v stalnem odnosu z drugimi, od katerih vsak na svoj način tolmači božjo voljo. Kdo ima prav, ni vedno lahko odločiti. Tretjič se je treba ozirati na to, da so **posamezni ljudje** v svojem značaju, v svojih zmožnostih, v svoji zrelosti, v svojih nagnjenjih, v dobrih in slabih izkušnjah zelo **različni**. V družbi ni mogoče vsega poenotiti, čeprav se taka rešitev zdi najbolj preprosta in jasna. Toda življenje je drugačno. Ravno v pestrosti in bogastvu različnih oblik se kaže lepota in velikost življenja. S tem pa je dana tudi nevarnost zlorabe in vedno nova možnost nesporazuma. Zato bo med splošnimi zakoni in vestjo v konkretnem življenju obstajala vedno neka napetost, ki pa je znak življenja, ne pa upornosti proti moralnim zakonom. Kdor bi hotel s popolnim redom in s čim več pozitivnimi zakoni vse tako jasno urediti, da bi ne bilo nobenih problemov več, bi se pregrešil proti božjemu zakonu, po katerem je Bog ustvaril človeka in zasnoval red v svetu. Konkretna situacija je za vest vedno obvezna. Osnovna npravna naloga je, da človek v vsaki konkretni situaciji čim bolj iskreno išče božjo voljo, da mu gre res le za čisto božjo voljo, ne pa, da se iz udobnosti, iz poželjivosti in iz človeških ozirov izogne pokorščini Bogu.

2. Konflikt med moralnim zakonom in vestjo. Iz pravilnega razumevanja moralnega zakona in vesti je možen konflikt le v upornosti vesti nasproti moralnemu zakonu, kar označujemo kot greh, ki je nepokorščina Bogu. Zaradi korelativnosti in komplementarnosti med moralnim zakonom in vestjo torej ne more priti do konflikta, ki bi za človeka ne pomenil krivde pred Bogom. A s tem je vprašanje le načelno rešeno, v konkretnih razmerah je rešitev veliko težja. Za njegovo rešitev je treba najprej upoštevati, da pride do konflikta med moralnim zakonom in vestjo šele tam, kjer človek ne sprejme direktno v lastni vesti božjo voljo, kakor se mu razodeva v Kristusu in v naravnem zakonu, ampak pride vmes **človeška avtoriteta**, ki mu božjo voljo razlaga na drugi način, kakor pa je

sam v lastni vesti o tem prepričan. Zato pravzaprav konflikt ne obstoji med moralnim zakonom kot takim in vestjo, ampak med **vestjo in človeško (cerkveno) avtoriteto**, ki človeku na določen način razlaga in posreduje božjo voljo. Vzemimo za primer zakonsko moralo. Konflikt nastane, kjer cerkvena avtoriteta ali nosilci cerkvenega učiteljstva posamezne dolžnosti razlagajo drugače, kakor pa so zakonci sami o njih prepričani. Seveda imajo zakonci lahko zmotno vest. A drugačno obveznost v vesti mora nekomu naložiti le tista avtoriteta, ki posameznika prepriča, da ima zmotno vest, in mu jasno pokaže, da ima dolžnost, sprejeti razlago božje volje po avtoriteti, tako da se bo posameznik čutil v vesti vezanega. Mimo vesti, brez ozira na prepričanje vesti, je, kakor rečeno, nemogoče naložiti moralno obveznost. Isto velja za druga področja, kot npr. za liturgične predpise, za disciplinske predpise v Cerkvi, za cerkveni socialni nauk, za razmerje do cerkvenega učiteljstva in podobno.

Kako je mogoče rešiti konflikte med vestjo in avtoriteto, ki razlaga moralni zakon kot božjo voljo? Prva podlaga je **iskrena pripravljenost**, povsod iskati samo božjo voljo in v vsem ubogati Boga. Nagib za odločitev v vesti mora biti torej iskrena pokorščina, ne pa morda udobnost, samovoljnost, upornost proti avtoriteti ali načelno omalovaževanje avtoritete.

Kdor se drugače odloči, kakor pa božjo voljo razlaga zakonita avtoriteta, mora imeti za to **dovolj jasne in trdne razloge**. Ceteris paribus je mogoče reči, da je presumpcija v primeru konflikta, posebno v Cerkvi, na strani avtoritete. V prejšnjih časih, ko človekovega osebnega dostojanstva in njegove svobode v vesti še niso tako jasno spoznali in poudarjali, je bilo to načelo splošno priznano in veljavno. Danes so pomisleki proti njemu veliko večji, a ne vedno dovolj utemeljeni, ampak prihajajo večkrat iz načelnega nezaupanja do avtoritete. Pri tem je treba upoštevati, da tudi nosilci avtoritete odločajo le po prepričanju lastne vesti. Le tista njihova odločitev je nravno dobra, ki prihaja iz lastnega prepričanja v vesti. Če je nosilec avtoritete prepričan, da mora kot avtoriteta tudi druge v vesti obvezati, da tako kot on razumejo in sprejmejo božjo voljo, se konflikt med avtoriteto in posameznikom zaostri, zaostri se pravzaprav **konflikt med vestjo nosilca avtoritete in vestjo posameznika**. Ker sta oba dolžna poslušati lastno vest in se po njej ravnati, se zdi konflikt nerešljiv. Take situacije so bile v cerkveni zgodovini in so tudi danes zelo tragične. V takih tragičnih situacijah se kaže tudi človekova omejenost, omejenost svobode in omejenost spoznanja božje volje. Odločilno vprašanje pri tem je, po kom Bog jasneje ali edino avtentično razodeva svojo voljo, ali samo po nosilcih avtoritete, ali pa tudi na druge načine. Kdo bi si upal trditi, da samo po nosilcih avtoritete? Ali Bog ni svoboden, ali ne deli milosti in karizem, kakor jih sam hoče, bodisi posameznikom, bodisi skupinam, bodisi celotni Cerkvi, ki morda šele po dolgem iskanju jasno spozna božjo voljo? Na vsak način nas uče cerkvena zgodovina, zgledi svetnikov, pa tudi sv. pismo samo, da moramo biti s kategoričnimi sodbami zelo previdni.

Ravno zaradi tega položaja, v katerem se nahajamo kot ljudje — in tudi v Cerkvi ostanemo vsi ljudje — je potrebno, da božjo voljo **stalno iščemo** in spoznanje božje volje v medsebojnem **odkritem razgovoru stalno razčiščujemo**. Človek je tudi v svoji vesti bistveno **dialogično bitje**. Monologi, izoliranost, samovoljnost, so vedno nevarni, pri nosilcih avtoriti-

tete prav tako kot pri drugih. Le kjer vlada iskrena pripravljenost, da drug drugega razumevamo, resno jemljemo nagibe in razloge, ugovore in dokaze in tako pridemo čim bolj do resnice, postaja nevarnost manjša. Seveda je bolj enostavno, če avtoriteta vse enoumno odloči in imajo vsi drugi samo eno nalogo in dolžnost: sprejeti odločbe avtoritete in ubogati. Kjer v Cerkvi nastopa nezmožljiva avtoriteta v božjem imenu na podlagi razodetja in posebne božje garancije nezmožljivosti, je taka rešitev možna in tudi edino pravilna. A taki primeri so v življenju redki. Marsikdo obžaluje, da so tako redki, in najraje bi imel, da bi bile take odločitve čim bolj pogoste in to v vseh mogočih življenjskih položajih. A Bog nas je postavil — tudi v Cerkvi — v drugačen položaj. Ravno danes je zavest potrebe **skupnega iskanja resnice in božje volje** zelo živa. V tem se kaže tudi nova soodgovornost in pripravljenost, da kot živi udje sodelujemo v Cerkvi. Če se nekateri zato boje nekega »demokratizma« v Cerkvi, je treba poudariti, da še ni vsaka zavest soodgovornosti in skupno prizadevanje in sodelovanje že napačen demokratizem. Če pravilno razumemo Cerkev kot božje ljudstvo, ki pod vodstvom hierarhije stalno išče vedno boljšega spoznanja božje volje in pod vplivom Sv. Duha vedno bolj skuša spoznati vso resnico, tudi na moralnem področju, ne bomo prizadevanja in soodgovornosti odklanjali kot napačen demokratizem.

Kjer posameznik iz jasnega spoznanja v lastni vesti zase uvidi božjo voljo in se na tej podlagi **drugače** odloči, kakor pa ukazuje ali oznanja avtoriteta, tam ima ne le pravico, ampak tudi **dolžnost**, da se odloči po lastni vesti. Zvestoba lastni vesti je vedno odločilna. Kar ne prihaja iz pravega notranjega prepričanja, je greh (prim. Rim 14, 23). Človek se mora vedno ravnati po lastni vesti, kakor v njej spozna moralno obveznost posameznih zapovedi. Seveda pa ima človek tudi stalno dolžnost, da skrbi za pravo, jasno in **pravilno oblikovano vest**. To nujnost je treba vedno znova poudarjati. Rešitev konfliktov med lastno vestjo in med avtoriteto je na vseh mogočih področjih aktualna. Posameznik mora rešiti take konflikte v svojem razmerju do cerkvenega učiteljstva, bodisi do vrhovnega, bodisi v razmerju do škofov ali duhovnikov. Isto nalogo imajo duhovniki v razmerju do svojih predstojnikov kakor tudi med seboj. A podobne naloge so tudi v družini, v razmerju med otroci in starši kakor tudi v svetni družbi v razmerju do vzgojiteljev ali do svetne avtoritete. Navadno se konflikt in njegova rešitev kažeta v drugačni luči za nosilca avtoritete in za podložnika. Rešitev je možna le, če najprej oba najdeta skupno podlago in skupne kriterije za rešitev. Drugače gre vsak v svojo smer, morda v najboljšem osebnem prepričanju, a skupne rešitve ni mogoče najti.

3. S tem smo pri vprašanju **zmotne vesti**. Pojav zmotne vesti je zelo pogosten in spada med najtežje probleme moralne teologije. Zmotna vest obstaja v tem, da je kdo osebno trdno prepričan, da je v svoji lastni vesti spoznal in sprejel božjo voljo, dejansko pa jo je zgrešil, ne da bi to opazil in se tega zavedel. Zmotno vest ima človek le toliko časa, dokler svoje zmote ne odkrije in o svoji pravilni odločitvi nima dvoma. Kjer človek dvomi, tam ni več zmotna, ampak negotova vest, ki ni nikdar dovolj trdna podlaga za odločitev. Vedno je bil moralni nauk, da sme človek odločati le po trdni vesti.

Vzroki za zmotno vest so na eni strani človekova omejenost v nrvnem spoznanju, na drugi strani pa njegova notranja neurejenost, poželjivost in sebičnost. Prav tako je pogosti vzrok zmotne vesti propaganda, ki vpliva na človeka in ga zavede v zmoto. Pa tudi kompliciranost položaja samega in nejasnost sta velikokrat krivi, da ima človek zmotno vest.

Zaradi velike nevarnosti zmotne vesti mora biti posameznik načelno vedno znova pripravljen, da **preizkusi, razjasni in popravi** lastno sodbo v vesti. Sv. pismo večkrat opominja, da moramo iskati božjo voljo, razmišljati o tem, kaj je prav, preizkusiti svojo vest in se poučiti od drugih (prim. Rimlj 12, 2; Ef 5, 10; Fil 1, 10; 1 Kor 11, 28; 2 Kor 13, 5; Gal 6, 4).

Kdor je prepričan, da ima njegov **bližnji** zmotno vest, ga mora na to opozoriti in mu pokazati pravo pot. Pri tem mora paziti na to, da dobro utemelji, zakaj ima bližnji zmotno vest. Kjer ima avtoriteta posebno odgovornost za druge, je ta naloga posebno važna. To velja za starše, vzgojitelje, duhovnike kakor tudi za druge predstavnike avtoritete. Pri tem je treba upoštevati sociološke in psihološke kakor tudi pedagoške vidike.

Težko je rešiti vprašanje, kdaj ima **avtoriteta posebno dolžnost**, da opozori na zmotno vest, in kdaj naj enostavno molči. Za odločitev je treba upoštevati posebno vlogo, ki jo ima avtoriteta, kakor tudi možnost za uspeh, škodo za posameznika in za družbo, in končno okoliščino, da bi molk razlagali kot odobrenje zmotne vesti. Načelno velja, da ima tudi zmotna vest svoje dostojanstvo, ker mora človek končno iz osebne pokorščine do Boga, iz iskrene volje, da izpolni božjo voljo, odločati v svoji vesti. Nihče ne sme biti prisiljen, da ravna proti svoji vesti. Svoboda vesti je osnova za pravilno odločitev v vesti.

Vendar ima svoboda vesti tudi svoje **meje**. Kjer je škoda za družbo in za posameznika jasna, ali kjer je nevarnost za splošno zmoto velika, tam je treba omejiti svobodo v izvajanju osebne odločitve. A za to je treba jasnih dokazov na podlagi prepričljive avtoritete. Pedagoški vidiki pri mladoletnikih, pri nezrelih, pri neodgovornih ljudeh nalagajo še posebne naloge.

V. Nekatere dušnopastirske naloge

1. Prva naloga je: **oznanjevati moralni zakon**. Človek se mora učiti, mora svojo vest izobraževati in jo oblikovati, mora se varovati zmot in se osvoboditi napačnih vplivov. Moralni zakon pa je treba oznanjevati v njegovi **celoti** in pokazati notranjo povezanost posameznih zapovedi. Treba je pokazati **celotni božji načrt** z ljudmi in božjo voljo kot zveličavno pot k življenju in zapovedi kot pripomočke na poti k življenju.

2. Dalje je treba božjo voljo določati v **konkretnih razmerah**. Večina ljudi je nezmožna, da konkretizira božjo voljo za svoje razmere, ker za to nima ne časa, ne smisla. Zato ima avtoriteta svojo posebno odgovornost. Posebno skrbno je treba utemeljiti avtoriteto. Treba je pokazati, zakaj je avtoriteta nujno potrebna, kaj je njena naloga in kako pravilno izvršuje svoje poslanstvo. Nositelji avtoritete morajo imeti pogum izvrševati svojo nalogo, tudi če nimajo vedno zaželenega uspeha.

3. Odločilne važnosti je **vzgoja in izobrazba vesti**. Treba je razložiti vlogo in pomen vesti in prikazati odnos med moralnim zakonom in vestjo,

opominjati k odgovornosti v vesti pred Bogom in pred ljudmi, k odgovornosti za lastno življenje in za večnost. Na drugi strani pa je treba imeti **zaupanje** v vest in **spoštovanje** pred vestjo in njeno svobodo. Hkrati je treba imeti zaupanje v delovanje božje milosti in v vodstvo Sv. Duha. Vsakdo mora sam zase prositi za razsvetljenje Sv. Duha in druge učiti moliti za božjo milost. Spoznanje in izpolnitev božje volje ni nikdar le človeško delo, božja pomoč je vedno odločilnega pomena. **Zaupanje**, ne pa strah in boječnost, je zadnja beseda v razumevanju in reševanju odnosa med moralnim zakonom in vestjo.

Povzetek

ODNOS MED MORALNIM ZAKONOM IN VESTJO

Alojzij Šuštar

Vprašanje odnosa med moralnim zakonom in vestjo je eno izmed osrednjih vprašanj moralne teologije in nravnega življenja. Med moralnim zakonom in vestjo vlada napetost, ki je izraz človekovega dejanskega položaja, je izraz človeka, ki je razumno in svobodno bitje, a hkrati tudi odvisno in vezano bitje.

Razprava najprej kratko oriše značilnosti moralnega zakona in vesti. Moralni zakon je božja volja. Ta pa se najpopolneje razodeva v Jezusu Kristusu. Zato je krščansko življenje hoja za Kristusom. Drugi viri, v katerih se razodeva moralni zakon so še: naravni moralni zakon, pozitivni človeški zakoni, konkretna situacija ali etični eksistencial. Ti viri so med seboj povezani in notranje odvisni. Vest ni samo intelektualna ali volitivna zmožnost, ampak je središče in globina človekove osebnosti in njegove individualnosti. Vest pri nravni odločitvi stvariteljsko sodeluje.

Glede odnosa med moralnim zakonom in vestjo poudarja razprava, da sta bistveno naravnana drug na drugega. Vest je hkrati norma normans in norma normata. Vest, ki sprejme moralni zakon, ga tudi spremeni tako, da postane notranji konstitutivni element svobodne odločitve. Vest je konkretizacija moralnega zakona.

Nato se razprava dotakne nekaterih posebnih vprašanj:

Ugotavlja, da je obveznost različnih moralnih zakonov v vesti različna. Božja volja, kakor se kaže v Kristusu in naravnem moralnem zakonu, ima sicer absolutno obveznost za vest, težave pa so v spoznanju božje volje. Pozitivni zakoni ne vežejo vesti na isti način, ker je vprašanje, ali so ti zakoni res edina pot, po kateri se človeku jasneje razodeva božja volja. Zato je treba glede obveznosti moralnih zakonov upoštevati različna dejstva, ki vplivajo na človeka in tudi različnost posameznih ljudi.

Pravi konflikt med moralnimi zakoni in vestjo je le v upornosti vesti nasproti moralnemu zakonu, kar označujemo kot greh. Večkrat pa pride do konflikta med vestjo in človeško avtoriteto oziroma med vestjo nosilca avtoritete in vestjo posameznika. Za rešitev tega konflikta je na obeh straneh potrebna iskrena pripravljenost iskati samo božjo voljo. Potreben je dialog.

Zmotna vest je težak problem moralne teologije. Svoboda zmotne vesti more biti omejena le tam, kjer je jasna škoda za družbo ali posameznika.

Ob koncu razprava opozarja na dolžnost oznanjevati moralni zakon in skrbeti za vzgojo in izobrazbo vesti.

Zusammenfassung

DAS VERHÄLTNISS ZWISCHEN DEM MORALGESETZ UND DEM GEWISSEN

Alojzij Šuštar

Die Frage des Verhältnisses zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen ist eine Zetralfrage der Moraltheologie und des sittlichen Lebens. Zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen herrscht eine Spannung, welche der Ausdruck der tatsächlichen Lage des Menschen ist, der Ausdruck des Menschen, der ein Wesen mit Verstand und freiem Willen, doch zugleich auch ein abhängiges und gebundenes Wesen ist.

Die Abhandlung schildert vorerst kurz die charakteristischen Kennzeichen des Moralgesetzes und des Gewissens. Das Moralgesetz ist Gottes Wille. Dieser aber offenbart sich am vollkommensten in Jesus Christus. Deshalb ist das christliche Leben die Nachfolge Christi. Andere Quellen aus welchen sich das Moralgesetz offenbart, sind noch: das natürliche Sittlichkeitsgesetz, positive menschliche Gesetze, die konkrete Situation oder das ethische Existenzial. Diese Quellen sind untereinander verbunden und in innerer Abhängigkeit. Das Gewissen ist nicht nur eine intellektuale oder volitive Fähigkeit, sondern es ist der Mittelpunkt und die Tiefe der menschlichen Person und ihrer Individualität. Bei jeder sittlichen Entscheidung wirkt das Gewissen schaffend mit.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen betont die Abhandlung, dass beide wesentlich zueinander gerichtet sind. Das Gewissen ist zugleich *norma normans* und *norma normata*. Das Gewissen, das das Moralgesetz annimmt, verändert es auch derart, dass es ein inneres konstitutives Element der freien Entscheidung wird. Das Gewissen ist die Konkretisierung des Moralgesetzes.

Darauf berührt die Abhandlung einige besondere Fragen: Es wird festgestellt, dass die Verpflichtung verschiedener Moralgesetze im Gewissen verschieden ist. Der Wille Gottes, wie er sich in Christus und dem natürlichen Moralgesetz zeigt, ist zwar für das Gewissen absolut verpflichtend, die Schwierigkeit jedoch liegt in der Erkenntnis des Willens Gottes. Die positiven Gesetze verbinden das Gewissen nicht auf dieselbe Weise, denn es ist die Frage, ob diese Gesetze wirklich der einzige Weg sind, auf welchem sich der Wille Gottes dem Menschen klarer offenbart. Deshalb muss man in Bezug auf die Verpflichtung der Moralgesetze verschiedene Tatsachen, die auf den Menschen Einfluss haben sowie auch die Verschiedenheit der einzelnen Menschen berücksichtigen.

Der wahre Konflikt zwischen den Moralgesetzen und dem Gewissen liegt allein in der Widersetzlichkeit des Gewissens gegenüber dem Moralgesetz, was wir als Sünde bezeichnen. Öfter kommt es jedoch zum Konflikt zwischen dem Gewissen und der menschlichen Autorität, beziehungsweise zwischen dem Gewissen des Trägers der Autorität und dem Gewissen des Einzelnen. Zur Lösung solchen Konfliktes ist auf beiden Seiten eine aufrichtige Bereitschaft vonnöten, nur den Willen Gottes zu suchen. Der Dialog ist notwendig.

Ein irriges Gewissen ist ein schweres Problem der Moraltheologie. Die Freiheit eines irrenden Gewissens darf nur dann eingeschränkt werden, wo ein klarer Schaden für die Gesellschaft oder für den Einzelnen entsteht.

Zum Schluss macht uns die Abhandlung auf die Pflicht aufmerksam, das Moralgesetz zu verkünden und für die Erziehung und Bildung des Gewissens zu sorgen.

Grijev u biblijskoj i personalističkoj perspektivi

Marijan Valković

Danas se u vjerničkim krugovima općenito ističe kako »grijev« sve više nestaje iz svijesti suvremenog čovjeka, čak i kršćanina. Ispovijedi su rjeđe, ispovijedaonice se prazne. Već je 1954. god. francuski psihijatar Hesnard objavio djelo pod nazivom »Moral bez grijeha«.¹ Nijekanjem grijeha još nije uklonjen i osjećaj krivnje (culpa), pa se vrše veliki napori onih »bez grijeha« da se i taj fenomen ukloni, otkrivajući mu društveno ili povijesno korijenje, ili čak proglašavajući ga sic et simpliciter bolesnom pojavom, kako je to već ranije učinio isti Hesnard.²

A ipak grijeh je u kršćanskoj antropologiji vrlo ozbiljna i tragična stvarnost. On (l'univers catholique du mal) bio je Mauriacu neiscrpivim vrelom nadahnuća za njegove romane. Ako nema grijeha, u pitanju su milost i otkupljenje. Ako nema grijeha, mogla bi se doista obistinuti riječ Pija XII da je upravo taj gubitak svijesti o grijehu najveći grijeh današnjice.³

No ima teologa koji misle da situacija ipak nije tako crna kako izgleda na prvi pogled. Suvremena kriza ispovijedi može biti, kako se to nerijetko ističe, poticaj za autentičnije poimanje grijeha, koje bi bolje istaklo njegovu religioznu bit, a s druge bi strane više vodilo računa o antropološkim uvjetovanostima i implikacijama grijeha (rast, dinamičnost, osobnost, povijesnost itd.). Svrha je ovom članku da ukaže na potrebu dubljeg i diferenciranijeg prilaza problematici grijeha, ako hoćemo da suvremeni čovjek zrelo i ozbiljno računa s tom tragičnom realnosti. No ne smije se smetnuti s uma da grijeh ipak na kraju krajeva ostaje »mysterium iniquitatis (2 Sol 2, 7).

PROBLEMI I MOGUĆNOSTI

Grijev se običava različito opisivati u tradicionalnim priručnicima. Ističe se kako se on bitno sastoji u slobodnom kršenju Božjeg zakona.⁴ U takvim definicijama uglavnom dolaze do izražaja slijedeći elementi: 1. grijeh je čin (actus), 2. ljudski (humanus), 3. moralno zao (moraliter malus) i 4. protiv Božjeg zakona (contra legem Dei). Iako svaka od ovih točaka ima, dakako, svoju trajnu i nezamjenjivu vrijednost, ipak one mogu povesti krivim smjerom ako se jednostrano pre naglase, bez potrebnog distingviranja i diferenciranja.

¹ A. Hesnard, *Morale sans péché*, Paris 1954.

² Isti, *L'Univers morbide de la faute*, Paris 1949.

³ Radio-poruka 26. X. 1946. upućena Nacionalnom katehetskom kongresu Sjedinjenih Država Amerike.

⁴ Noldin I, 289: »libera transgressio legis Dei«; Zalba, *Theol. mor. compendium I*, 735: »violatio legis ultimatim divinae, a legis subiecto peracta vel in legis subiecto existens«; usp. također klasične formulacije kod sv. Augustina (*Contra Faustum I. 22 c. 27: PL 42, 418*) i sv. Tome (*Summa theol. I—II, q. 71 a. 6c.*)

Dok protestantska teologija voli opisivati grijeh prvenstveno kao grešno stanje, kao grešnu situiranost čovjeka, katolička teologija vidi grijeh i grešnost prvenstveno u činima, a grešno stanje je posljedica grešnih čina. No u prosječnom tradicionalnom shvaćanju ovi čini promatraju se previše izolirano od središta osobe, kao neke kvantitativne veličine koje se kao takve dadu zbrajati. Suptilne diskusije »de distinctione numerica et specifica peccatorum« (kao i brojenje raznih čina vjere ufanja i ljubavi) lako mogu biti prigodom da se izgubi iz vida kako je grijeh (teški, jer to je grijeh sic et simpliciter) izraz čitave osobe. Stoga nelagodnost današnjih ljudi kad se o grijehu govori nekako izolirano, ne vodeći računa o središtu i cjelovitosti osobe.

Nadalje, klasična je podjela u moralnoj teologiji između »actus hominis« i »actus humanus«. No u konkretnom životu ta podjela nije tako jednostavna. Suvremena antropologija suočena je s mnogo podataka koji tu podjelu prilično kompliciraju. Dubinska i socijalna psihologija, na primjer, iznose toliko materijala o širokoj determiniranosti ljudske volje da se nerijetko čuje pitanje: gdje je čovjek doista slobodan i odgovoran, gdje su ti »actus humani«? A ne radi se samo o volji nego i o znanju. Fenomenologija i etika vrednotâ doprinijele su da se bolje uoči razlika u raznim stupnjevima »znanja«. Jedno je pojmovno, nociónalno, apstraktno znanje, a drugo ono egzistencijalno znanje normalne i zrele osobe koje pruža ne samo pojmove nego i vrednote (Werterkenntnis). Tako ima mnogo ljudi koji u svojoj refleksnoj svijesti smatraju da su u nekim činima slobodni, a razni argumenti pozitivnih znanosti prilično uvjerljivo govore o protivnom. Isto tako nekima nedostaje ono znanje koje je potrebno za tako važan čin kao što je teški grijeh (djeca, moralno nezrele osobe).

Slične teškoće stavlja i teoretski ispravna točka da je grijeh »moralno zao« čin. No čime će se mjeriti ta zloća? Odmah se nameće problem moralnih normi. Povijest morala, sociologija, socijalna psihologija itd. upućuju nas na oprez. Konstatiramo naime uvjetovanost i promjenljivost mnogih moralnih normi za koje bismo, onako neposredno i na prvi pogled, rekli da su »Božji zakon« i »Božja volja«, dakle trajno i apsolutno obvezatne. Stoga velike rasprave u suvremenoj moralnoj teologiji kako utemeljiti moralne norme. Osobito se pitaju moralisti što znači njihova »apsolutnost«: da li »apsolutno« znači isto što i »nepromjenljivo« glede moralnih normi? Shvatljivo je da slabi osjećaj grijeha ako izgleda da neke moralne vrednote, do nedavna smatrane kao apsolutne, polako poprimaju drugi stupanj vrijednosti. Bilo je toga i prije, ali je razvoj bio spor pa to ljudi nisu osjećali kao problem svoje savjesti. Danas razvoj ide veoma brzo, pa su mnogi ljudi u zabuni.

A i sam razvoj u Crkvi posljednjih decenija, osobito nakon Koncila, kao da pogoduje stanovitoj nesigurnosti i relativizmu. Drukčije se gleda, diferenciranije, na mnoge probleme moralnog i crkvenog života. Odatle kod mnogih dozorijentacija na moralnom polju. Drukčije se, na primjer, gleda na autoritet i poslušnost. Kritika u Crkvi nije više nešto samo negativno nego može imati i vrlo dobra pozitivna svojstva. Što se nekad branilo pod teški grijeh, danas je dopustivo. Razni liturgijski propisi (liturgijski jezik, promjene u misnom tekstu, primanje Euharistije na ruku, euharistijski post), ukinuće popisa zabranjenih knjiga, nekih crkve-

nih kazni itd., i sve to u roku od nekoliko godina, ne može a da ne proizvede neku nelagodnost i dezorijentaciju glede poimanja grijeha. Može se, doduše, primijetiti da je jedno naravni i Božji zakon a drugo pozitivni ljudski, koji se lakše dade mijenjati. No mnogi ljudi teško uočavaju tu razliku, a valja priznati da je se nije ni dovoljno isticalo u odgajanju kršćanske savjesti i u naučavanju.

S obzirom na četvrtu točku nalazimo biblijskih tekstova koji govore kako je grijeh prekršaj Božjeg zakona. No i te izraze i formulacije potrebno je shvatiti u većoj cjelini, osobito imajući u vidu mentalitet suvremenog čovjeka. Postoji naime opasnost da se grijeh, u ovakvoj formulaciji, shvati i doživi prvenstveno kao povreda objektiviziranog sistema moralnih vrednota kojima nedostaje dah osobnosti, jer izgleda kao da je Bog nekako skriven i odijeljen od tih normi, negdje u pozadini, što pogoduje legalističkomu poimanju grijeha. Nominalizam XIV i XV stoljeća doprinijet će da se proširi takvo legalističko poimanje grijeha i moralnosti, što će imati svojih štetnih posljedica sve do naših dana.

BIBLIJSKA PERSPEKTIVA

Čitajući Sveto pismo vidimo da je grijeh u središtu moralne problematike ljudskog roda. Već na prvim stranicama Svetog pisma nalazimo opis prvog grijeha kao prauzora svih ostalih grijeha (Post 3). Tu je grijeh prikazan bitno pod religioznim i osobnim vidom: kršenje Božje naredbe u biti je kidanje prijateljskih i osobnih odnosa s Bogom.

Grijeh u Bibliji nije nešto anonimno i tragično kao u poganskih religija, gdje zlo prati ljude kao neumoljiva odluka sudbine (moira, fatum), kojoj se nerijetko moraju pokoravati i sami bogovi. Sjetimo se samo grčkih tragedija, osobito lika Kralja Edipa koji je izložen teškim moralnim zlima (ubojstvo oca, rodoskrvnuće), iako subjektivno nije kriv. Na njemu je teret sudbine. S druge strane, razne dualističke religije stvorile su od zla i grijeha tako samostalna počela da su im i bogovi nemoćni i u stalnoj borbi z njima. Tu je čovjek zapravo igračka sila koje su izvan njega.

U Bibliji grijeh je čovjekov čin, čovjekovo djelo. Adam i Eva griješe, i ne koristi im svaljivati krivicu na drugoga: Adam na Evu, a ona na zmiju kao simbol anonimnog, neljudskog izvora zla (Post 3). Već u Starom zavjetu ističe se kako je grijeh plod čovjekova »srca« (Post 6, 5; 8, 21).

Osobnost grijeha, odnosno grijeh kao kidanje osobnih odnosa s Bogom, vidi se i po tome što se ideja grijeha ne nalazi na nekom naravnom planu, kao kršenje naravnog ili prirodnog zakona, nego je bitno u kršenju saveza s Bogom. Dekalog, u biblijskoj perspektivi, nije niz moralnih propisa naravnog reda nego to su naredbe što ih Bog, tvorac saveza s izabranim narodom, nalaže da se vrše. Grijeh je u kršenju tih naredbi, time se nanosi uvreda samome Bogu.⁵

⁵ Ph. Delhaye, *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Bruxelles—Paris 1963; J. L'Hour, *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament*, Stuttgart 1967 (prijevod s francuskog); E. Hamel, *Les dix paroles*, Bruxelles—Paris—Montréal 1969.

Ali u Bibliji grijeh nije samo uvreda nanесena Bogu, on je ujedno uvreda i šteta za zajednicu. Čovjek kao osoba ima neke zajedničarske, komunitarne dimenzije. Već prije rata studirao je taj fenomen, škotski bibličar Robinson, i da označi tu povezanost pojedinaca i zajednice, skovao je izraz korporativna osobnost (corporate personality).⁶ I neki katolički egzegete prihvatili su to mišljenje koje, potpomognuto patrističkim doprinosima, veoma je utjecalo na formulacije Drugoga vatikanskog sabora s obzirom na grijeh. Time se bolje tumače kobne posljedice ne samo prvoga nego i svakoga drugog grijeha. Ono što čovjek kao pojedinac čini, ima društvene reperkusije, osobito kad je riječ o utjecajnijim ljudima poput kraljeva. Zbog Davidove oholosti u popisivanju naroda Bog kažnjava kugom čitav narod (2 Sam 24). Vrlo je plastičan, u tom pogledu, lik Sluge Jahvina (Ebed Jahvé), koji je »na se preuzeo naša zla . . . i Gospodin je na njega postavio zloće sviju nas« (Jer 53, 4—6). Zbog grijeha nekolicine kazna je zadesila čitavo Benjam'ново pleme (Suci 19—21), isto tako Akana i njegove (Joz 7, 22 sl). Zajednica dolazi čak do toga da izbací grešnika iz svoje sredine.

U tom kontekstu starozavjetnog svijeta nastat će struje, osobito u rabinskim krugovima, koje će dovesti do objektivizacije i eksteriorizacije moralnih normi. Po takvom shvaćanju grijeh je ne samo svijesni osobni neposluh Bogu nego i nehотиčno materijalno kršenje nekih normi. I u Svetom pismu Starog zavjeta nailazimo nerijetko na takva poimanja (Lev 4 i 5; Br 15, 22—29). Uza pridržava kovčeg zavjetni da bi pomogao kako se ne bi prevrnuo, ali jer ga se neovlašteno dotaknuo, mora umrijeti (2 Sam 6, 6). Taj jaki naglasak na izvanjsku i materijalnu stranu prijestupa i grijeha dat će povoda čitavom sistemu obrednih čišćenja.

Protiv te tendencije objektivizacije i eksteriorizacije grijeha ustat će već starozavjetni proroci, ali i drugdje u Starom zavjetu imamo mnogo mjesta gdje se govori o grijehu kao unutrašnjem činu čovjekovu. Ističe se »srce« čovjekovo kao izvorište grijeha. »Bog ne gleda kao što čovjek gleda: čovjek gleda na oči, a Jahve gleda što je u srcu« (1 Sam 16, 7). Usp. također Iz 29, 13; Jer 4, 4; 5, 23; Ez 11, 19.

U novozavjetno vrijeme židovstvo je bilo pod jakim osjećajem krivnje i grešnosti. Ta čežnja za moralnim oslobođenjem očitovala se, uz ostalo, u raznim oblicima obrednih pranja i krštenja. O tome nas izvješćuju, osim novozavjetnih spisa, otkriveni dokumenti o Kumranskoj zajednici i 4. Knjiga Ezdrina (nekanonska, sastavljena nakon židovske tragedije 70. godine. »Svi su ljudi puni grijeha, natovareni krivnjom« (4 Ezdr 7, 68).

Rabini su, s druge strane, smatrali da čovjek može vršiti čitavu Toru. Stoga su išli za što boljim preciziranjem zakonskih propisa: navodili su 248 naredbi i 365 zabrana. Pogreške iz neznanja nisu uvijek ispričavale. No to su bile devijacije koje nisu iskvarile srž biblijske poruke. Ako uzmemo u cjelini ne samo starozavjetne knjige nego i čitav starozavjetni

⁶ H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, u: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, Beiheft 66 (1936), 49—61; Isti, *The Group and the Individual in Israel*, u: *The Individual in East and West*, izd. E. R. Hugues, Oxford 1937. Ova dva članka otisnuta su ponovno pod naslovom: *H. Wheeler Robinson, Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964. Među katolicima osobito je poznat J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Desclée de Brouwer 1959.

svijet, uključujući i rabinske devijacije, onda nam povijest religija može ustanoviti da je taj religiozni svijet imao jake personalističke crte. Tu personalističku strukturu našega vjerskog i moralnog života s pravom će naglasiti, kao nešto tipično za židovsko — kršćansko poimanje čovjeka, ne samo židovski teolog-humanist Martin Buber («Ich-Du-Verhältnis») nego i sve veći broj kršćanskih filozofa i teologa naših dana (F. Ebner, E. Brunner, Fr. Gogarten, Th. Steinbüchel, Romano Guardini, B. Häring i drugi).⁷

U Novom zavjetu pitanje grijeha i moralnosti temeljito se radikalizira i pounutrašnjuje. Stavom prema grijehu i grešnicima Isus izaziva svoje suvremenike. On čisti i produbljuje pojam grijeha: zabacuje kulturna a produbljuje moralno-religiozni pojam grijeha. Grijeh je u »srcu« (Mt 7, 14—23). No on je u srcu svakoga čovjeka, jer samo je jedan svet: Otac nebeski. Stoga treba da se svi priznajemo grešnicima i da molimo Božje milosrđe. Tema o milosrđu kao »središtu Evandjelja« («Mitte des Evangeliums») treba da je sve prisutnija u našoj svijesti i u našim postupcima.

No Isus nije laksist ili minimalist. On radikalno razotkriva grijeh koji je u srcu svakoga, jer je ovaj naraštaj »preljubnički i zao« (Mk 8, 38). S osobitom žestinom Isus razotkriva grijeh koji se kriju pod plaštem svetosti. Time izaziva veliku oporbu farizeja. Radikalan i nepopustljiv prema grijehu, Isus je blag i obziran prema grešniku koji ponizno priznaje svoje slabosti te se kaje. On se druži s grešnicima te ga i nazivaju »prijeteljem grešnika« (Mt 11, 19 par.).

Grijeh je uvreda Boga ali je i uvreda i šteta nanesena bližnjemu: »Sagriješio sam pred Bogom i pred ljudima«, kaže rasipni sin (Lk 15, 18). Svi smo grešnici i dužnici pred Bogom, ali ujedno i griješimo protiv svoje braće te nam je, po Božjem uzoru, praštati jedan drugome (Mt 18, 21—35).

Sv. Pavao uzima grijeh veoma ozbiljno. Grijeh je realnost koja velikim dijelom gospodari svijetom. Pavao skoro personificira grijeh, koji je ukorijenjen u srcu svakoga čovjeka. Taj grijeh, izvorište ostalih grijeha, on naziva »hamartía«. Taj dubinski grijeh u čovjeku rađa drugim grešnim činima kao svojim plodovima (paráptoma, parábasis). Po Pavlu čitav je čovjek »tijelo« (sarx), tj. podložan zlu i grijehu ako se upire jedino u svoje sile vlastite sile. Tek milošću Kristovom oslobađamo se zla, samo nas Krist oslobađa tiranije grijeha.

Sv. Ivan ima se boriti protiv gnostičkih tendencija koje se uvlače u kršćansku zajednicu i kršćansku slobodu tumače u anomističkom ili antinomističkom smislu. Kršćanin je, po njima, bez grijeha i ne može griješiti. Stoga je Ivanu potrebno distingvirati. Ivan isitiče kako je grijeh »trajni unutarnji sastav« čovjekov,⁸ da je čitav svijet »u vlasti Zloga« (1 Iv 5, 19), ali grijeh nije neka bezimena sila nego čovjekovo djelo, iako po nagovoru i pod utjecajem đavla. Protiv gnostika Ivan tvrdi kako je i kršćanin, ukoliko griješi, pod utjecajem i vlašću đavla, iako je, s druge strane, otkupljen i oslobođen po Kristu. To je ona Pavlova i Ivanova dijalektika »simul iustus et peccator«, koju će Luter i protestantizam shvatiti na svoj način i koja će i u naše dane biti povod tzv. »mistici grijeha«, osobito kod nekih književnika (Graham Greene, ponegdje i Gertrud von Le Fort).

⁷ B. Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie, Paderborn 1963.

⁸ P. Schoonenberg, Theologie der Sünde, Einsiedeln 1966, str. 15.

Egzegeta Schelkle ovako tumači taj problem: »Dijalektiku treba ovako razriješiti: kršćanin se uvijek osjeća grešnikom kojemu je uvijek iznova potrebno oprostjenje (1 Iv 1, 9). Srce optužuje i vjernika (1 Iv 3, 20). No on također goji pouzdanje da će trajno primati oprostjenje, jer ga drži Božja moć koju vjernik prihvaća (1 Iv 5, 18)«. ⁹ Kod sv. Ivana nalazimo veliku slojevitost grijeha. Grijeh nije jednak grijehu. Ima grijeha koje činimo svi, i lažac bi bio koji bi rekao da nema grijeha (1 Iv 1, 8). S druge strane, ima grijeha koji su smrt za kršćanski život i kojih se kršćanin mora čuvati. Ivan posebice spominje »smrtonosni grijeh« (hamartía pros thánaton, 1 Iv 5, 16), kod kojega je i molitva suvišna. Teško je protumačiti u čemu se sastoji taj grijeh. Schackenburg misli ga je to grijeh kad se niječe »puno životno zajedništvo s Bogom, s Kristom i s bratom«. ¹⁰

Kod Ivana grijeh je prvenstveno u nevjeri, tj. u neprihvaćanju Isusa Krista. Grijeh je svijeta što se ne prihvaća Krist kao Sin Božji. »Da nisam došao i da im nisam govorio, ne bi imali grijeha« (Iv 15, 22). Stoga će Duh Sveti optužiti svijet zbog ove nevjere. ¹¹

Biblijska misao o grijehu, osobito ona novozavjetna, dala bi se ovako sažeti:

»Grijeh je djelo što ga je čovjek skrivio i za koje je odgovoran i koje razara prijateljske odnose s Gospodinom; on je početak nesreće i patnje u svijetu. Zlo mora radati zlim. Tako je čovjek podložan moći grijeha koji — došavši na svijet po čovjeku — jezivom zlobom zarobljuje čovjeka i nameće mu zakon djelovanja. Čovjek koji živi u 'tijelu' (Pavao) i u 'tami ovoga svijeta' (Ivan), ostaje doduše potpuno slobodan, ali tek spasiteljskim djelom Kristovim njegova sloboda u razbijanju grešnih okova postala je u punom smislu nova stvarnost. No on ne smije zaboraviti da se svagdašnji prekršaji ne dadu pravilno shvatiti ni protumačiti bez ove načelne pozadine. Kad netko griješi, tada on ujedno jača 'grijeh' koji vlada svijetom i postaje njegovim oruđem. Bude li postojan i nadvlada li napast, tada on slabi utjecajno područje grijeha i čini — kao oruđe Kristovo — da spasavanje Gospodnje bude djelotvorno.« ¹²

SUVREMENI POKUŠAJI I DOPRINOSI

Opće teološko situiranje grijeha u suvremenoj nauci i životu Crkve lijepo je opisano u br. 13 Pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu. U tom tekstu nalazimo potvrdu nekih vidova koji su značajni za suvremenu teologiju. Za teologiju grijeha, a i općenito s antropološkog gledišta, važne su ove crte:

1. Grijeh je svojevoljan i svjestan čin čovjekov protiv Boga, makar i pod utjecajem Zloga. Odnosi između Boga i čovjeka nisu potanje opisani,

⁹ K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments III*, Düsseldorf 1970, str. 61; usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*², München 1962, str. 278—279.

¹⁰ R. Schnackenburg, n. dj. str. 279.

¹¹ I. de la Potterie: »Le péché, c'est l'iniquité«: *NRTh* 70 (1956) 785 do 797; Isti članak malo izmijenjen u: I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, Paris 1965, str. 65—83.

¹² A. K. Ruf, *Sünde — was ist das?*, München 1972, str. 77.

npr. kao bitno prijateljski i osobni, ali to je uključno sadržano. Suvremena teologija veoma ističe upravo osobnost tih odnosa. No ovaj tekst ima nešto što često izmakne ili se preleti u raspravljajima o grijehu: da naši odnosi s Bogom, pa bili oni prijateljski i osobni, nisu veze i odnosi više manje jednakih partnera, jer smo mi stvorovi Božji. I baš ovo nepriznavanje stvarnog stanja i osnovnih činjenica naše ljudske egzistencije jest jedna od najdubljih komponenti grijeha: ono tajanstveno »non serviam« i težnja da budemo ravni Bogu. Nietzsche, Sartre i drugi mogu nam prilično dobro ilustrirati tu buntovnu situaciju. Ovaj neprijateljski stav prema Bogu možemo povezati, slijedeći misli i nauku sv. Ivana, s odbijanjem Krista: grijeh je ujedno bezakonje (anomia), tj. neprihvatanje i odbijanje Krista a prihvatanje Zloga i njegovih mračnih postupaka i djela.

2. U koncilskom tekstu ističe se društvena i eklezijalna dimenzija grijeha. To je naglašeno i na nekim drugim mjestima kad je riječ o grijehu i pokori, a predstavlja pravi pravcati obrat u suvremenoj teologiji. Time je, barem teoretski i načelno, prevladan individualizam i subjektivizam. Pastoralne posljedice ovakvog gledanja tek se počinju uočavati i primjenjivati. Obnova obreda sakramenta pokore vodi i vodit će računa o tom važnom vidu svakoga grijeha.

3. U istom odlomku veoma je snažno izrečena uništavajuća sila grijeha na ljudskom planu: on, grijeh, »minuit hominem«. Po grijehu čovjek je manje čovjek. Iako se čini da današnji čovjek gubi osjećaj za transcendentne dimenzije grijeha, ipak on mora ostati otvoren ovoj antropološkoj dimenziji dok ima i malo smisla za neposrednu životnu stvarnost. Podudaranje je moguće, dakako, samo u jednom ograničenom dometu, tako da se što racionalnije prikažu negativne posljedice zla i izbjegavaju tzv. tabui. Već je sv. Toma uočio potrebu ovakvog antropološkog prilaza kad se radi o nevjernicima i slabima u vjeri.¹³

Grieh i suvremena antropologija

Osvremenjenje teoloških shvaćanja o grijehu odvija se u dva smjera: pročišćavajući čisto religioznu viziju grijeha i koristeći podatke iskustvenih znanosti o čovjeku. Dubinska psihologija otkriva nam danas razne mehanizme koji znaju deformirati savjest, te razne psihičke anomalije i ljudske uvjetovanosti nerijetko dolaze pod pojmom grijeha. Koliko psihoanaliza i neki drugi oblici psihoterapije mogli biti štetni ako pređu svoje granice, toliko nam mogu biti od pomoći da razlučimo zdravo od bolesnog, religiozno od profanog. Više puta mislimo da postupamo slijedeći objektivni Božji zakon, a malo dublja analiza mogla bi dokazati da se zapravo radi o maskiranom »Über-Ich« (prema Freudu), o ljudskom kalupu koji nam je možda nametnut ili smo ga čak sami stekli. Nije rijetko da penitenti koji su k nama dolazili sada navraćaju psihologu ili psihijatru, i nije to uvijek neopravdano. Naime pravo poimanje grijeha mora nužno voditi

¹³ A i inače je vidio uvredu Boga bitno u tome što postupamo protiv svojega vlastitog dobra ili dobra bližnjega: »Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus« (Summa contra Gent. III, 122).

računa o krivim i neautentičnim oblicima krivnje i grijeha, i tu nam razne iskustvene znanosti o čovjeku mogu pomoći. Stoga je pogrešno odbijati ili omalovažavati doprinos ovih znanosti.

Teški i laki grijeh

Stari je teološki problem kako protumačiti razliku između teškog i lakog grijeha, a baš tu će suvremena antropologija dati svoj doprinos. Svakako kvaliteta grijeha (npr. krađa, preljub itd.) nije samo stvar nakanе nego nekako »specificatur ab objecto«. Ali od čega zavisi da li će grijeh protiv iste moralne vrednote jednom biti težak a drugi put lagan? Koliko to zavisi od same količine, kao npr. kod krađe?

Današnja moralna teologija voli vidjeti razliku u stupnju **personalnosti**. Naime osobu treba shvatiti u njezinoj slojevitosti i dinamičnosti. Već naša klasična moralna govori o različitim stupnjevima znanja (svijesti) i volje. Čovjek se za neke ciljeve odlučuje u središtu svoga bića, a za neke samo površinski. Vrijednost tih čina bitno je različita. Ako se radi o teškom grijehu, a on je grijeh u punom smislu riječi, tada takav čin mora proizaći iz središta čovjeka kao osobe. Stoga grijeh ne može čovjeka zaskočiti, prevariti, nego čovjek ga mora — u moralnom smislu — doista počinuti. Mogu biti razni i višestruki utjecaji, ali ako se čovjek sam ne opredijeli, ne odluči za zlo u dubini svoga bića, nema teškog grijeha. Posljedice grijeha doista su katastrofalne. Ne možemo pojmiti da bi Bog nekako vrebao na stanovite ljude, da ih skoro zateče u grijehu, kako se to znade ponekad iznositi u propovijedima. Za ovo dubinsko opredjeljenje za Boga ili protiv njega suvremena teologija upotrebljava izraz »optio fundamentalis«. To se u biti poklapa s onom Augustinovom definicijom »aversio a Deo et conversio ad creaturam«. ¹⁴

Važno je imati na pameti da se to dubinsko opredjeljenje čovjekovo za Boga ili protiv njega u svakom teškom grijehu ne mora intenzivno doživljavati u refleksnoj svijesti. Najvažnije i najsudbonosnije odluke našega života moraju se donositi svjesno, ali one se odvijaju u onim područjima svijesti koja ne moraju biti refleksna. Osobito je važno da se to osnovno opredjeljenje ne mjeri prema snazi čuvstava.

Za shvaćanje ovog »osnovnog opredjeljenja« mnogo pomaže Rahnerova koncepcija »naravi« (Natur) i »osobe« (Person). ¹⁵ Razlikovanje tih dvaju pojmova ne dolazi kod Rahnera iz naše tradicionalne filozofije nego više iz personalističkih i egzistencijalističkih smjerova moderne filozofije.

¹⁴ Augustin ponavlja ideju u raznim varijantama: »Peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari« (De lib. arb. 11; PL 32, 1233). Poznatiya je druga Augustinova definicija: »Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam« (Contra Faust. I. 22 c. 27; PL 42, 418). Iz konteksta slijedi da »lex aeterna« nije neka veličina za sebe nego izraz osobne volje Božje. Sv. Toma na mnogo mjesta prihvaća i precizira Augustinove misli.

¹⁵ K. R a h n e r, Zum Begriff der Konkupiszenz, u: Schriften zur Theologie I⁶, Einsiedeln—Zürich—Köln 1962, str. 393; usp. također Schriften zur Theologie II, 86.

Čovjekova narav, ovdje, nije samo njegovo tijelo ili njegov duh nego ona uključuje sve one utjecaje kako sa strane čovjekove tjelesnosti (biologija, fiziologija itd.) tako i sa strane nežive prirode (Umwelt) kao i izrazito ljudske čimbenike (Mitwelt, društveni i povijesni utjecaji, običaji itd.). U ovom shvaćanju čovjek djeluje u punom smislu kao čovjek tek kad se izdigne iznad ovih uvjetovanosti »naravi«, i tek tada možemo govoriti o punovrijednom ljudskom činu, u kojem čovjek adekvatno izražava sebe kao odgovorno i moralno biće. Smisao ljudskog rasta i odgoja je u tome da čovjek od pasivne i »dane« naravi (das Gegebene) sve više postane aktivna i odgovorna osoba, da se odluke sve više donose na planu osobe a ne na planu »naravnih« utjecaja. No dok smo na zemlji (homo viator), neizbježno smo uvjetovani raznim okolnostima našega života te stoga pred zadatkom i mogućnošću daljnjeg ljudskog rasta. Postavlja se pitanje: kada je čovjek toliko zrio da bi mogao donijeti odluku koja nekako izražava njegovu bit? Kao da se sugerira primisao kako takva odluka prelazi granice obične ljudske egzistencije.

Nastavljajući i razrađujući ovu Rahnerovu koncepciju, neki teolozi prihvaćaju mišljenje da je takvo stanje potpune personalnosti kod čovjeka moguće tek na kraju njegova zemeljskog života. Tada čovjek nadraste sve zemaljske uvjetovanosti i stoji pred Bogom kao »persona simpliciter«. To se događa u času smrti. Stoga smrt dobiva eminentno osobni značaj, ona je vrhunac osobnosti. U tom pogledu najpoznatija je knjiga mađarskog isusovca L. Borosa »Mysterium Mortis« (Olten-Freiburg 1962).

Ova koncepcija unosi duboku promjenu u tradicionalno poimanje teškoga grijeha. Ona praktično izjednačuje »optio fundamentalis« s »optio finalis«. Stoga čovjekovi čini tijekom života nose pečat relativnosti, oni još uvijek treba da prođu kroz onu zadnju odluku koju će čovjek donijeti na času smrti. Smrt je vrhunac ljudske egzistencije, pod personalnim vidom. Doduše ta posljednja i konačna odluka uključivat će sve ono što je čovjek s osobnom odgovornošću odlučivao tijekom života, ali ipak ovom momentu naše egzistencije pripada posebna važnost.

Postoji dakle, u ovoj koncepciji, velika razlika između grešnih čina tijekom života i one konačne odluke na času smrti. Umjesto tradicionalne dvodjelne podjele grijeha holandski dogmatičar P. Schoonenberg predložio je, oslanjajući se osobito na sv. Ivana, trodjelnu: peccatum ad mortem, peccatum mortale i peccatum leve (Sünde zum Tode, Todsünde, lässliche Sünde).¹⁶ Grijesi tijekom života bili bi teški jer vode u smrt, ali još uvijek po ovoj teoriji nemaju karakter definitivnosti. »Odluka je u ovom životu a intuicija u drugom, ali ipak ima **jedna** odluka koja već ima dijela u intuitivnom značaju budućeg života i zbog toga je posvemašnja, tako posvemašnja da se čovjek za svu vječnost po njoj odlučuje za dobro ili za zlo. Ova se odluka događa u prijelazu, u umiranju. Tu se dešava najviša riječ ljubavi što je čovjek izriče ili njegova konačna okorjelost, grijeh koji je u potpunosti smrtonosni grijeh (grijeh za smrt)«. ¹⁷

¹⁶ P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, u: Mysterium Salutis II, 854—857; usp. od istog autora, Theologie der Sünde, Einsiedeln 1966.

¹⁷ Isti, Der Mensch in der Sünde, str. 858—859.

Ova teorija ulijeva stanovit optimizam, ali drugi primjećuju da je simptomatično kako je sa zastupanjem ove teorije spojen i neki laksizam.¹⁸ Teorija je veoma radikalna i sadrži dosta teškoća, tako da nije uputno smatrati je pouzdanom, barem ne za katehizaciju i propovijedanje.

Izgleda da ona umanjuje vrijednost čovjekovih čina tijekom života ne samo s obzirom na zlo nego i s obzirom na dobro. U tome se razlikuje od čitave tradicije koja je uvijek pripisivala definitivnu vrijednost barem nekim ljudskim činima, ma kako ih teško bilo precizirati. Sv. Toma i to misti, na primjer, daju odlučujuću važnost prvom činu slobodne volje kod čovjeka. Izgleda da ova teorija umanjuje i vrijednost čovjekove tjelesne strukture kao i utjelovljenja općenito. Uz to kao da nije bez kontradikcije tvrdnja da je konačna odluka na času smrti doista slobodna odluka, čak u njoj je vrhunac naše slobode, a opet podržana i uvjetovana prijašnjim slobodnim odlukama našega života.

Štoga je, čini se, ispravnije zadržati tradicionalnu podjelu na teški i laki grijeh, iako je to veoma gruba podjela. Svakako ne smije se smetnuti s uma da se i teški grijesi razlikuju po dubini i intenzitetu, iako naša teologija, barem dosada, ne raspolaže mogućnostima neke točnije precizacije. Čini se da je baš onaj »smrtonosni« grijeh kod sv. Ivana slučaj takve precizacije unutar opće kategorije teškoga ili smrtnoga grijeha. Tradicionalna dvodjelna podjela ima prednost da ne otupljuje onu bitnu razliku između teškoga i lakoga grijeha i da teškom grijehu pripisuje učinke i posljedice koje su doista teške, bez nekih relativističkih prizvuka.

Zbog toga ispravnije je, čini se, priznati da svaki teški grijeh, ako je uistinu težak, povlači za sobom posljedice koje određuju našu vječnu sudbinu. Ima časova i razdoblja u životu kad čovjek zahvati sebe dovoljno duboko da se može u dubini svog bića okrenuti od Boga. Sigurno je da ima plitkosti, gluposti i raznih uvjetovanosti u našem životu i da ne smijemo olako davati dubinske i konačne dimenzije našim ljudskim činima. No ipak takvih situacija mora biti ako želimo biti vjerni Isusovim pozivima na budnost i ozbiljnost. Bez te dramatičnosti života Isusove riječi gube na snazi i ne vrše onaj izazov koji je nama tako težak i tajanstven, ali je ipak realan. To daje veoma veliku ozbiljnost našem životu i ne došaptava nam subkutano primisao da ćemo zlo ipak popraviti na času smrti.

Na prvi pogled, ovo tradicionalno naučavanje izgleda pretvrdo i neprihvatljivo za modernog čovjeka. Ne možemo pojmiti da bi čovjek teškim grijehom zauvijek odredio svoju sudbinu. Tu treba da imamo u vidu dvije stvari. Prvo, nije sve teški grijeh što bismo možda na temelju naših školskih načela proglasili teškim grijehom. Ima dosta moralista koji nas ozbiljno uvjeravaju da ima manje teških grijeha nego što bi se dalo izvana zaključiti, na primjer na temelju Noldinovih principa. Već su starozavjetni proroci govorili da čovjek gleda izvana a samo Bog vidi »srce«, tj. čovjekovu nutrinu i bit. Utoliko imamo razloga za optimizam. No, s druge strana, ipak nam valja zadržati tradicionalnu nauku da ima u životu čovjeka doista teških grijeha i da je čovjek kadar, već za života, u dubini svog bića opredijeliti se za Boga ili protiv njega. To je odraz naše kršćanske

¹⁸ B. Schüller, Todsünde — lässliche Sünde, u: L. Bertsch (izd.), Busse und Beichte, Frankfurt 1967, str. 9.

antropologije koja je uvijek smatrala da naš život nije šala, da se radi o ozbiljnim stvarima, to be or not to be. Situacija bi dakle mogla biti tragična. Bila bi doista tragična kad ne bismo imali u vidu jedan važan čimbenik, a to je Božje milosrđe, die Mitte des Evangeliums. Čovjek se teškim grijehom doista definitivno odijeli od Boga i po sebi ne može a da ne ustraje i ne nastavi u tom padu. Ali — dok smo putnici — djeluje i Božje milosrđe koje uskršava duhovne mrtvace. Ovakvo gledanje na grijeh vjernije je Evandelju i kršćanskoj tradiciji i više traži onu kršćansku budnost koju nam Isus tako živo preporučuje. Ujedno nas potiče na ozbiljnost, poniznost i zahvalnost.

No s antropološkog gledišta može doći prigovor: je li moguće da se čovjek u životu tako mijenja da je u svom osnovnom usmjerenju jednom za Boga i u njegovoj ljubavi a kasnije protiv njega? Ne izgleda li tu čovjek kao neka marioneta, kao zastavica koja se okreće prema vjetru? Nije li to neozbiljno, pogotovu kad imamo pred očima stanovitu ispovjednu praksu? Počinio je težak grijeh, otišao na ispovijed i obratio se Bogu, da nakon nekoliko dana ili tjedana ponovno učini isti teški grijeh — i tako možda mjesecima i godinama. Je li moguće — ne apsolutno nego pod vidom uvjerljivosti — da se tako nešto događa? Tako česti padovi i obraćenja, tako nagle promjene? Ovaj prigovor veoma je umjestan i sili nas na razmišljanja i na neke ispravke u našem gledanju na grijeh.

Ako se doista radi o takvim promjenama koje bi po našim objektivnim kriterijima trebalo označiti kao težak grijeh, a opet su česti i nagli prijelazi u stanje milosti i obratno, tada nam je malo stati i ozbiljno se zamisliti. Čini se da su dva smjera u kojima treba tražiti rješenje: ili se u tim ispovijedima i »obraćenjima« radilo o nečem plitkom i površinskom, bez dubinskog obraćenja i pravog kajanja, dakle o legalizmu i formalizmu, ili je možda posrijedi pojava koja ukazuje na smanjenu odgovornost, opterećenost ili bolest. U prvom slučaju pokornik je neobraćeni grešnik i vjerojatno farizej, a u drugom je slabić kojega treba pridizati i sokoliti.¹⁹

Upravo zbog te ozbiljnosti i sudbonosnih posljedica, moramo diferencirati postupati u pastoralnoj praksi. To je zahtjev časa, ako želimo da naš rad bude i dogmatski utemeljen i ljudski uverljiv. Stoga i ove promjene u toku, stanovita rijetkost ispovijedi itd., treba da su nam izazov i poticaj za dublji studij i diferenciraniju praksu.

Laki grijeh

U savremenoj teologiji odlučujući čimbenik glede težine grijeha jest — in directo — subjektivni stav pojedinca, a ne izvanjska materija kao takva.²⁰ To proizlazi iz činjenice da je na konkretnom egzistencijalnom

¹⁹ »Ne može se razborito pomišljati da bi čovjek lako i često prelazio iz obraćenja u smrtni grijeh i obratno. Stara pokornička praksa Crkve, dopuštajući nakon krštenja samo jednom u životu sakrament pokore, potjecala je iz intuicije ove vrste. Ako bi se prividno ovo dogodilo, trebalo bi reći da takvo iskustvo sadrži varku: ili grijeh ili obraćenje nisu realni nego samo prividni« (S. Dianich, Opzione fondamentale, u: Dizionario enciclopedico di teologia morale, izd. L. Rossi-A. Valsecchi, Roma 1973, str. 655).

²⁰ H. Häring, Das Gesetz Christi I⁸, Freiburg 1967, str. 397; J. Fuchs, Theologia moralis generalis II, ad usum privatum auditorum, Roma 1968/69, str. 141.

planu subjektivnost pojedinaca odlučujući čimbenik moralnosti. Već su tradicionalni priručnici moralne teologije znali da peccatum ex genere suo leve može in individuo postati peccatum grave, i za to su navodili više razloga (Noldin I, 321). Stoga u strogom smislu riječi ne vrijedi ona katekizamska da je za teški grijeh potrebna materia gravis. Bolje rečeno, ona vrijedi na pastoralnom planu i kao opća orijentacija, jer obično materia gravis dublje zahvaća čovjeka a materia levis samo površinski. No ipak mora postojati neko stupnjevanje i vrednovanje moralnih postupaka in ordine obiectivo, prema čemu treba da se ravna savjest pojedinca. Da zna što je po sebi teški a što laki grijeh, kršćaninu dolaze u pomoć crkvena zajednica, crkveno učiteljstvo i sensus fidelium. Često može biti rasprave i diskusijâ o težini nekih grijeha na objektivnom planu, ali za vjernika je sud Crkve mjerodavan na tom području, primijenivši, dakako, opća teološka načela o sigurnosti i obvezatnosti dotične crkvene nauke. Sud crkvenog učiteljstva bit će od osobite koristi u pastoralnom pogledu, iako s druge strane ne možemo zatvoriti oči pred teškoćama i problemima koje nameće povijest moralne teologije.

Konkretno, glede naravi i biti lakoga grijeha bilo je toliko diskusijâ u srednjem vijeku i u kasnijim stoljećima.²¹ Po sv. Tomi laki grijeh je nered s obzirom na izbor sredstava, dok ostaje vjernost zadnjem cilju.²² U personalističkom ključu to bi se moglo izraziti kao životna nedosljednost, inconsequentia existentialis. Srce je okrenuto Bogu, a neki površinski slojevi još nisu zahvaćeni ili, psihološki rečeno, nisu integrirani. To je moguće jer je čovjek dinamičko i povijesno biće, podložno uvjetovanostima vremena i prostora. Stoga su, čini se, s pravom zaključili skolastici da je laki grijeh moguć samo kod čovjeka (za razliku od anđela), jer samo kod njega nalazimo slojevitost života i egzistencijalnu napetost, barem ukoliko to mi možemo sada dokučiti. Kod te životne nedosljednosti čovjek je sposoban i život dati za Boga, a nalazi teškoće u svladavanju nekih po sebi perifernih problema. Obratan proces možemo naći kod grešnika. On se je u dubini svog bića okrenuo od Boga, živi u grijehu, ali tim grijehom nisu zahvaćeni svi slojevi njegova bića. Opet životna nedosljednost. Dok smo in via, ni zlo nas ne može potpuno pokvariti. Uvijek će ostati neki sloj, makar i vrlo uzak, koji nije zahvaćen osnovnim usmjerenjem života. Stoga je Crkva osudila mišljenje da nevjernik nužno u svemu griješi,²³ tj. da bi bila zla sva djela što ih učini čovjek bez vjere odnosno u grijehu.

O brojenju grijeha

Brojenje grijeha je uvijek predstavljalo problem pod teoretskim vidom, iako odluke Tridentinskog sabora obvezuju vjernika da grijeha ispovijeda »prema broju i vrsti«.²⁴ Grijesi se dadu lakše brojiti ako ih

²¹ Pod povijesnim vidom problem su studirali Landgraf, Huftier, Blomme, Heyer i drugi.

²² Toma Akvinski, Summa theol. I—II, q. 88.

²³ Denz.-Schönm. 2308.

²⁴ Denz.-Schönm. 1680, 1681, 1707.

se promatra kao odvojene čine, u sklopu aktualističke moralke koja prvu i najglavniju pažnju posvećuje pojedinim činima i isječcima našega života a manje vodi računa o onom osobnom izvorištu iz kojega nastaju naši grijesi. Protestantska teologija ne vodi toliko računa o pojedinim činima i o njihovu broju koliko o osnovnim moralnim stavovima i uvjerenjima (»Gesinnungsmoral«). Katolička moralka treba da spaja i jedno i drugo. Izvor grijeha svakako je u »srcu«, u središtu osobe, ali to »srce« normalno se očituje u činima, u djelima. Stoga i potreba razlikovanja i stanovitog brojenja. Poznato je načelo moralke: toliko ima unutarnjih grijeha koliko ima unutarnjih čina, a toliko ima izvanjskih grijeha koliko ima zaokruženih i povezanih izvanjskih djela. Kod čisto unutarnjih grijeha važnije je trajanje unutarnjeg grešnog stava negoli broj pojedinih čina.

Personalistička perspektiva pomaže također da se bolje uoči razlika u težini pojedinih grijeha. Teži su oni grijesi kod kojih se čovjek više zalaže kao osoba, a s objektivne strane što je viša i vrednija povrijeđena vrednota. Također bolje se daje shvatiti zašto neki grijesi, koji po sebi možda nisu najteži među grijesima, ipak predstavljaju posebnu opasnost za kršćanski život. To je zbog toga što na subjektivnom i osobnom planu imaju veoma razornih posljedica (npr. nečistoća).

— — —

Grieh svakako ostaje misterij, tajanstvena zbilja kojoj, uza sve naše napore, ne možemo uhvatiti zadnje korijenje, makar mi kao osobe tu imali presudnu ulogu. To je osobito uočljivo kad naše osobne grijehe gledamo u vezi s »istočnim« ili izvornim grijehom, a sve u sklopu onoga »mysterium iniquitatis« i u sjeni Zloga. Romano Guardini je govorio pred smrt da će, kad pređe u vječnost, ne samo morati odgovarati na pitanja, nego da će i sam postaviti jedno pitanje: zašto bol, patnja, zašto grijeh? Ta dubinska neprotumačivost ne oslobađa nas napora da, koliko je do nas, pokušamo odrediti religioznu narav grijeha, zatim one ljudske i egzistencijalne okolnosti u kojima se grijeh »utjelovljuje« dok smo ovdje na zemlji. Sadašnja »kriza grijeha« svakako je simptom koji uznemiruje, ali možda je to prigoda i poticaj da mu bolje spoznamo bit, da razlučimo i odmjerimo razne čimbenike koji su mu možda samo omot i maska. U svakom slučaju ova je kriza simptom mnogo većih gubitaka: gubitka vjere u milosrdnog Oca na nebesima, u Krista i njegovu Crkvu. To je onaj grijeh par excellence (anómia) o kojem govori sv. Ivan, i koji naravno i spontano rađa ostale grijehe.

Izvori Objave govore nam o grijehu kao o tragičnoj zbilji koja se ne da zataškati. Stoga nam je dužnost da o njoj raspravljamo i u naše dane. No ipak nije nam cilj da u prvom redu širimo osjećaj grešnosti, nego vjeru i ljubav u Onoga koji je nadvladao grijeh. Mnogo ima grijeha, i to je zlo, ali još je veće zlo što nema dovoljno vjere i ljubavi. Konačno, u povijesti spasa i u konkretnoj egzistenciji našega života, grijesi nisu apsolutno zlo. Sv. Pavao nam poručuje: »Bog čini da sve pridonosi dobru onih koji ga ljube« (Rim 8, 28). Da li i grijesi? Etiam peccata, dodaje sv. Augustin, a Crkva u liturgiji ukrsne noći klikće od radosti zbog

»felix culpa«. Sve, upravo sve je milost, nastavlja sv. Terezija od Djeteta Isusa, odnosno može postati milost onima koji se obrate Bogu. Stoga, unatoč bolnim iskustvima, kršćanin ima uvijek razloga da optimistički gleda na svoj vlastiti život i na budućnost Crkve i svijeta.

Povzetek

GREH V BIBLIČNI IN PERSONALISTIČNI PERSPEKTIVI

Marijan Valković

Razprava nakaže najprej problematiko v zvezi z opredelitvijo greha glede na tradicionalno pojmovanje greha. Posebej se ustavi pri težavah, ki nastopajo pri opredelitvi štirih temeljnih elementov greha: 1. greh je dejanje, 2. je človeško dejanje, 3. je moralno zlo dejanje, 4. je dejanje proti božji postavi.

Nato govori o bibličnem pojmovanju greha. V sv. pismu je greh osebno človekovo dejanje, ne pa neko breme usode. Greh je kršenje zaveze z Bogom in tako žalitev Boga in škoda za skupnost. Že v stari zavezi je prišlo do povnanjenosti moralnih pravil tako, da so zgolj materialno kršenje določenih pravil imeli za greh. Proti takemu pojmovanju greha so nastopili preroki in poudarjali, da je vir greha človekovo srce.

Kristus je očistil pojmovanje greha. Zavrgel je rabinski kultni pojem greha in poglobil njegov moralno religiozni značaj. Ostro je nastopal proti grehu zlasti proti tistemu, ki se je skrival pod plaščem svetosti. Bil pa je blag nasproti grešniku, ki priznava svojo grešnost in se je kesa.

Po Pavlu je človek podvržen grehu in zlu. Te tiranije ga osvobaja le Kristus. Sv. Janez pa je nastopal proti gnostičnim tendencam glede pojmovanja greha in s Pavlom poudarjal, da je človek »simul iustus et peccator«. Za Janeza je greh predvsem nevera in nepriznavanje Kristusa.

Pretežni del razprave govori o sodobnih poskusih opredelitve greha. Za sodobno teologijo so značilne te postavke glede greha: 1. Greh je zavestno človekovo dejanje, je nezakonitost, je zavračanje Kristusa in sprejem zla. 2. Greh ima društveno in eklezialno razsežnost. 3. Greh ima uničujočo moč za človeka.

K prečiščevanju pojma greha prispevajo tudi sodobne antropološke znanosti, ki opozarjajo na različne psihične anomalije in na pogojenost človekovega odločanja. Razliko v teži greha vidi sodobna moralna teologija predvsem v stopnji personalnosti. Zelo važna je globinska opredelitev za Boga ali proti njemu, ki jo označujemo z »optio fundamentalis«.

Razprava se nato obširneje ustavi pri problemu razlikovanja teže greha. Nekateri sodobni teologi predlagajo trojno delitev: greh za smrt, smrtni greh in mali greh. Ker prinaša ta delitev veliko težav, ni primerna za oznanjevanje. Bolje je, da ostanemo pri klasični delitvi na smrtni in lahki greh, upoštevati pa je treba, da so pravi smrtni grehi redki.

Ob koncu spregovori še o problemu štetja grehov in v zaključku ugotavlja, da greh, čeprav je osebno dejanje človeka, ostaja velika skrivnost.

Zusammenfassung

DIE SÜNDE IN DER BIBLISCHEN UND PERSONALEN PERSPEKTIVE

Marijan Valković

In der Abhandlung wird vorerst die Problematik in Verbindung mit der Definition der Sünde bezüglich des traditionellen Begriffes derselben angezeigt. Die Abhandlung hält sich besonders bei den Schwierigkeiten auf, die bei der Bestimmung der vier Grundelemente der Sünde auftreten: 1. die Sünde ist eine Tat, 2. sie ist eine menschliche Tat, 3. sie ist eine moralisch böse Tat, 4. sie ist eine Tat gegen das Gesetz Gottes.

Darauf spricht die Abhandlung über den biblischen Begriff der Sünde. In der hl. Schrift ist die Sünde eine persönliche, menschliche Tat, nicht aber eine vom Schicksal auferlegte Bürde. Die Sünde ist die Verletzung des Bundes mit Gott und so eine Beleidigung Gottes und ein Schaden für die Allgemeinheit. Schon im alten Testament kam es zu Veräusserlichungen der Moralgesetze derart, dass allein materielle Verletzungen bestimmter Vorschriften als Sünde galten. Gegen eine derartige Auffassung der Sünde sind die Propheten aufgetreten und betonten, dass die Quelle der Sünde das menschliche Herz sei.

Christus hat den Begriff der Sünde gereinigt. Er verwarf die rabinische Kultauffassung von der Sünde und vertiefte ihren moralreligiösen Charakter. Mit vollster Schärfe trat er gegen die Sünde auf, vornehmlich gegen diejenige, die sich in den Mantel der Heiligkeit hüllte. Milde jedoch war er gegen den Sünder, der seine Sündhaftigkeit bekannte und bereute.

Nach Paulus ist der Mensch der Sünde und dem Bösen unterworfen. Allein Christus befreit ihn von der Tyrannei. Der hl. Johannes aber trat gegen die gnostischen Tendenzen bezüglich der Auffassung von der Sünde auf und betonte mit Paulus, dass der Mensch »simul iustus et peccator« sei. Für Johannes ist die Sünde vor allem ein Unglaube und eine Nichtanerkennung Christi.

Der grösste Teil der Abhandlung spricht über die zeitgenössischen Versuche die Sünde zu bestimmen. Für die neuzeitliche Theologie sind folgende Setzungen bezüglich der Sünde charakteristisch: 1. Die Sünde ist eine bewusste menschliche Handlung, sie ist eine Ungesetzlichkeit, sie ist ein Zurückweisen Christi und die Annahme des Bösen. 2. Die Sünde hat eine gesellschaftliche und eklesische Dimension. 3. Die Sünde hat eine für den Menschen vernichtende Kraft.

Zur Klärung des Begriffes von der Sünde tragen auch die zeitgenössischen antropologischen Wissenschaften bei, die auf verschiedene psychische Anomalien und auf die Bedingtheit menschlicher Entscheidungen aufmerksam machen. Den Unterschied bezüglich der Schwere einer Sünde sieht die moderne Moraltheologie vor allem im Grade der Personalität. Überaus wichtig ist die Tiefenbestimmung für Gott oder gegen ihn, welche wir mit »optio fundamentalis« bezeichnen.

Darauf befasst sich die Abhandlung ausführlich mit dem Probleme der Unterscheidung hinsichtlich der Schwere der Sünde. Einige zeitgenössische Theologen schlagen eine dreifache Einteilung vor: die Todessünde, die Todsünde und die lässliche Sünde. Da diese Einteilung grosse Schwierigkeiten mit sich bringt, ist es nicht angemessen, sie zu verkünden. Wir tun besser, bei der klassischen Einleitung in Todsünde und lässliche Sünde zu bleiben. Zu beachten ist jedoch, dass wahre Todsünden selten vorkommen.

Am Schluss wird noch über das Problem des Zählens der Sünden gesprochen und abschliessend festgestellt, dass die Sünde, wenn sie auch eine persönliche Tat des Menschen ist, doch ein grosses Geheimnis bleibt.

Sekularizacija in moralne vrednote

Rafko Valenčič

Uvod

Prvič v svoji dvatisočletni zgodovini se Cerkev srečuje s pojavom in procesom sekularizacije, ki globoko posega ne samo v celotno krščanstvo, ampak tudi v življenje vsega človeštva.¹ Ne gre sicer za povsem nov pojav, kajti zaslediti ga moremo nekaj tisočletij nazaj, vendar je prav v našem času proces sekularizacije zajel vsa področja človeškega življenja: tradicijo, mentaliteto, kulturo, družbeno in osebno življenje, zlasti pa človekovo religiozno življenje in moralne vrednote. Ne postavlja se več vprašanje priznati ali zanikati posamezne verske resnice, marveč gre za vprašanje, zakaj verovati, kaj je vsebina verovanja, kakšno je poslanstvo Cerkve ipd.² Sekularizacija vsekakor ni pojav, ki ga danes zaznavamo in ga jutri ne bo več, pač pa je to proces, ki bi ga mogli primerjati z velikimi procesi v zadnjih stoletjih človeške zgodovine: humanizmom in renesanso, protestantizmom in reformacijo, z revolucijami 18., 19. in 20. stoletja, pozitivizmom in racionalizmom, industrializacijo in urbanizacijo ter znanstveno-tehnično revolucijo našega časa. Sekularizacija je pravzaprav spremljevalka vseh omenjenih procesov, ki svoje delo vrši od znotraj, ustvarja nove poglede in novo mentaliteto, detronizira nekatere doslej veljavne vrednote in postavlja nove. Pred človeka postavlja vprašanje: zakaj in kako verovati, kako iz vere živeti, kakšen vpliv ima vera na življenje, kakšno mesto imata v človekovem življenju in delu Bog in Cerkev, kakšen bodi odnos človeka do sočloveka in do sveta, do zemeljskih danosti (dela, politike, kulture, ekonomije, prostega časa ipd.), katere so moralne vrednote in kako jih živeti. Nekateri celo govorijo o tako imenovani »po-krščanski dobi«.³

Vprašanje sekularizacije tako postaja ena izmed osrednjih tem, s katero se danes pomembno ukvarja teologija, predvsem katoliška, protestantska in anglikanska.⁴ Pomembno je dejstvo, da zanimanje teologije za pojav in proces

¹ G. Marafini, *Il perchè di un Convegno*, v: *La secolarizzazione in Italia*, oggi, Roma (Città Nuova Editrice) 1971, 5.

² Prav tam, 5—6.

³ Prim. H. Boelaars, *Introduzione alla teologia della morte di Dio*, v: *Doctor Communis*, 1968, Vol. XXI, III, 221—243.

⁴ Prim. C. Duquoc, *Ambiguité des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Gembloux 1972, 12; C. Floristán-M. Useros, *Teología dell'azione pastorale*, Roma 1970, 858; *Il mondo secolare e la morale*, v: *Dialogo* (Associazione degli studenti dell'Accademia Alfonsiana) 3 (1967) n. 1, 52—58; B. Häring, *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1972, 13. Navajam le nekatere imena katoliških, protestantskih in anglikanskih avtorjev: H. U. von Balthasar, R. Caillois, M. Eliade, J. Grandmaison, M. D. Chenu, J. Danielou, E. Schillebeeckx, J. P. Audet, K. Rahner, B. Häring, C. Davis, R. Gonzales, R. Otto; F. Gogarten, Van Buren, H. Cox, R. G. Smith, D. Bonhöffer, J. Robinson, A. Richardson, L. Newbiggin, P. Ricoeur, T. J. Altizer, W. Hamilton, G. Vahanian; M. Ramsey.

sekularizacije ni nastalo zgolj iz teološkega razglabljanja, ampak iz potreb, ki jih je narekovalo življenje. Razodetje samo sicer narekuje teološka razglabljanja, v našem primeru pa je izhodišče teološkega razmišljanja empirično spoznanje sveta, fenomena, ki mu pravimo sekularizacija.⁵ Dejstvo je, da so prve študije o sekularizaciji narejene z zgodovinskega in sociološkega vidika in šele kasneje s teološkega vidika.⁶ Danes skoraj ni vidnejšega krščanskega teologa, ki se ne bi ukvarjal s tem vprašanjem.⁷ To pa je hkrati znamenje, da teologija živo zasleduje vprašanja, ki nastajajo v tako hitro se spreminjajočem svetu.⁸

A priori je nemogoče do sekularizacije zavzeti bodisi pozitivni bodisi negativni odnos, kajti vprašanje je izredno zapleteno, kar je mogoče ugotoviti iz raznih študij, ki so posvečene temu vprašanju.⁹ Naloga Cerkve je, da se tudi s tem vprašanjem sooči in današnjemu človeku posreduje potrebno pomoč za presojanje dogodkov. Po besedah koncila je »Cerkve v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija, tako da more na vsakemu rodu prilagojen način odgovorjati na večno vprašanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu« (CS 4, 1). Prav tako »si božje kraljestvo prizadeva v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem prava znamenja božje navzočnosti ali božjih načrtov« (CS 11, 1).

Namen razprave je: opredeliti pojem sekularizacije, opisati pojav in proces sekularizacije v zgodovini ter prikazati pozitivne in negativne posledice sekularizacije, kakor jih moremo ugotoviti v življenju današnjega sveta in Cerkve. Razprava noče in ne more biti izčrpen prikaz problema sekularizacije, zato bodo ostala marsikatera vprašanja nerešena ali vsaj delno prikazana v odnosih črno-belo, slabo-dobro.

I. KAJ JE SEKULARIZACIJA

Točna opredelitev pojma sekularizacije je trenutno nemogoča. Razni avtorji dajejo temu pojmu zelo različno vsebino. Isto velja za razne znanosti, npr. sociologijo, pravo, zgodovino, teologijo in druge, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem.¹⁰

Beseda 'sekularizacija' ima prvotno juridični pomen. Prvič je, kakor se zdi, uporabljena v 18. stoletju, in sicer v odnosih med državo in

⁵ Prim. K. Rahner, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1968, 54 sl.

⁶ C. Duquoc, n. d., 9, 11.

⁷ Prim. opombo 4.

⁸ Prim. H. Boelaars, n. d., 221.

⁹ Prim. H. Lübbe, *La secolarizzazione. Una storia puntuale dei diversi aspetti di un concetto fondamentale nella cultura contemporanea*, Bologna 1970, 19 sl.

¹⁰ Prim. J. Brothers, *Sulla secolarizzazione*, v: *Concilium* 9 (1973) I, 61—74; B. Häring, *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1972, 18. Doslej najboljše delo o pojmovanju sekularizacije je napisal H. Lübbe (glej opombo 9).

Cerkvijo. Država je namreč Cerkvi odvzela (uzurpirala) njeno imovino, zlasti samostanske in škofijske hiše. Cerkev je temu močno nasprotovala in dejanje označila kot protizakonito zatiranje njenih ustanov ter uzurpacijo njene imovine s strani države.¹¹ Vendar sekularizacija ne pomeni vedno negativnega odnosa med obema družbama, državo in Cerkvijo. V posameznih primerih je Cerkev sama odstopila svoje pravice in oddala svojo imovino državi v rabo, čeprav se namembnost imovine ni spremenila (npr. samostan, ki je bil oddan za ustanovitev šole, ki je bila v državnih rokah).

Juridični pomen ima beseda sekularizacija tudi tedaj, ko jo uporablja cerkveno pravo, in sicer v kanonih 638, 640 in 641. Sekularizacija v tem primeru pomeni dovoljenje, ki ga daje sv. stolica ali krajevni ordinarij, da sme redovnik »trajno bivati izven hiše« (kan. 638) ali prestop iz redovniškega stanu v škofijski kler (kan. 641).¹²

Danes pod imenom sekularizacija mislimo predvsem na tisti zgodovinski, sociološki in kulturni proces, ki se je pričel v preteklem stoletju z liberalizacijo odnosov med državo in Cerkvijo ter industrializacijo tedanje družbe, danes pa se nadaljuje v tesni povezavi z urbanizacijo in migracijo prebivalstva, z znanstveno-tehnično civilizacijo in s sprostitvijo odnosov na najrazličnejših toriščih življenja: znotraj družbe, Cerkve, v tradiciji, v odnosu do moralnih in verskih vrednot, na vseh področjih človeških dejavnosti. Sekularizacija kot zgodovinski, sociološki in kulturni proces pomeni odstop od zgodovinskih oblik krščanstva in tradicionalne vernosti, uresničuje pa se na raznih ravneh človekovega življenja in udeleževanja. Tako je mogoče ugotoviti: močno upadanje verske prakse zlasti v času po drugi svetovni vojni, kar ugotavlja verska sociologija bodisi v svetu bodisi tudi pri nas; upadanje vpliva duhovščine (Cerkve) na življenje vernikov ter naraščanje zavesti poslanstva in odgovornosti med laiki; upadanje splošne verske kontrole nad družbeno angažiranostjo vernikov, ki se vedno bolj zavedajo avtonomnosti svetnih dejavnosti; vpliv sakralnega (svetega) izginja; vrednost objektivnih moralnih norm upada v korist zgolj osebnemu svobodnemu odločanju in delu.¹³

Sociologi ugotavljajo, da je prehod iz tradicionalnega, kmečkega načina življenja v urbanizirano in industrializirano okolje močno spremenil in še spreminja medčloveške odnose na raznih področjih človekovega življenja. Na politični ravni: namesto religije vodi odslej boj za socialno pravičnost in materialno blagostanje politika; religija je potisnjena v osebno, privatno področje posameznika, zato družba nima namena dajati prednost kateremu koli verskemu prepričanju. Na znanstveno-tehnični ravni: v svojih dejavnostih človek sledi notranjim zakonom stvari samih. To dela v zavesti popolne svobode in ne gleda, kaj govorijo religiozni imperativi. Na socialni ravni: nepravilnosti in krivic ni mogoče rešiti zgolj z 'dobro voljo', ampak jih je treba reševati s pomočjo znanosti in politike. Človek je samo toliko resnično svoboden, kolikor mu tudi zunanje okoliščine k temu pripomorejo (npr. delo, stanovanje, prosti čas ipd.). Na moralni ravni: moralni zakon — tako trdijo nekateri — kakor

¹¹ H. Lübbe, n. d., 19—28; B. Häring, n. d., 13—14.

¹² H. Lübbe, n. d., 21—23; C. Duquoc, n. d., 13.

¹³ C. Duquoc, n. d., 13—14.

ga oznanja Cerkev, je preveč metafizičen, vse preveč je v njem ideologije. Prava morala pa mora biti izraz razumskega razmišljanja in dosežkov znanstvene misli o neki dobi in situaciji. Na psihološki ravni: ni primerno uporabljati religiozne motive, kajti le-ti omejujejo človekovo svobodo. Na kulturni ravni: ideal moderne kulture je svobodno raziskovanje, ki je prosto vsakršne socialne in dogmatske prisile.¹⁴

Vsekakor je sekularizacija zelo kompleksen pojav, ki se izraža v vsem človekovem mišljenju in udejstvovanju, v odnosih do raznih stvarnosti, naravnih in nadnaravnih. Proces sekularizacije, ki je tesno povezan s pojavom industrializacije, urbanizacije in z znanstveno-tehnične civilizacije, sprejema novi način mišljenja in življenja in ga prenaša tudi na religiozno področje. Odslej človek organizira življenje, osebno in družbeno, brez ozira na vero in Boga; osvobaja se dominacije religiozних kategorij, prost je podložnosti in usmerjenosti k nadnaravnim stvarnostim, obrača pa se k človeštvu samemu kot voditelju in usmerjevalcu življenja in bodočnosti.¹⁵ H. Cox pravi, da je sekularizacija tisti zgodovinski proces, v katerem je človek vedno bolj usmerjen samo v ta svet. V tem procesu je mogoče razlikovati tri dobe: mitološko, ontološko in funkcionalno. V prvi dobi človek vidi povsod božanstvo in duhove, zato v mitih izraža svoja spoznanja. V drugi dobi jasneje spoznava ontološko resničnost: nad seboj priznava Boga in duhove, pod njim je ves materialni svet, sam pa je v sredini med obema stvarnostima. V tretji dobi človek dobi moč nad materialnim svetom, spozna njegovo uporabnost, zato vlada svetu in stvari uporablja.¹⁶

Takšno imanentno razmerje do vsega je sicer lastno le zadnjemu stadiju sekularizacije, ateizmu, ki popolnoma izključuje Boga iz sveta. Ni pa mogoče reči, da je že v samem procesu sekularizacije nujno vključen tudi ateizem. Sekularizacija nima v prvi vrsti namena zanikati Boga. V ospredju so drugi nameni: osvoboditi človeka, ki je postal 'odrasel', vsega, kar zanika ali omejuje njegovo doraslost, odgovornost in avtonomijo, in sicer v odnosu do družbe in Cerkve oziroma religije. Človek se hoče osvoboditi kakršnegakoli zunanjega tutorstva in paternalizma, hkrati pa poudarja vrednote in avtonomijo človeške osebe in zemeljskih danosti.

Drugi vat. cerkveni zbor je zlasti v **pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu** opozoril, kako velik vpliv imajo spremembe v sedanjem svetu na splošno in zlasti na religiozno življenje današnjega človeka.¹⁷ Koncil sicer nikjer izrečno ne omenja besede sekularizacija, vendar na številnih mestih govori o vplivu, ki ga ima zlasti empirična znanost in tehnika na razvoj sekularizacije, na izginjanje čuta za sveto in religiozno.¹⁸ Prav tako omenja, da more »današnja civilizacija večkrat otežiti dostop do Boga, ne sicer sama po sebi, temveč kolikor je preveč zapletena v zemeljske stvarnosti« (CS 19, 2). Vendar različne negativne posledice

¹⁴ C. Duquoc, n. d., 15—17.

¹⁵ H. Boelaars, n. d., 225.

¹⁶ Navaja D. H. Maes, Considerazioni sulla città secolare, v: Dialogo 3 (1967) n. 1, 43—44.

¹⁷ Prim. CS, zlasti št. 4—10, 53 in 57.

¹⁸ Prim. H. Boelaars, n. d., 226.

ne smejo povzročiti tega, da bi zanikali »pozitivne vrednote« (CS 57, 6), ki so prav tako sad razvoja sedanjega sveta in se tudi v njih izraža božji načrt s svetom in človeštvom.

Če pustimo ob strani pojmovanje sekularizacije z vidika civilnega in cerkvenega prava ter se omejimo na sekularizacijo kot zgodovinski, sociološki in kulturni proces, moremo reči takole: sekularizacija je tisti proces, ki hoče najprej in predvsem dati in poudariti vrednote in avtonomijo človeka in sveta, in sicer zlasti v odnosu do religije in Cerkve. Kot tak je proces sekularizacije povsem razumljiv in tudi upravičen, ker je dejansko mogoče ugotoviti, da je v mnogih zgodovinskih obdobjih vladala močna povezanost med ‚svetim‘ in ‚profanim‘, med ‚svetom‘ in ‚Cerkvijo‘, ki je tako rekoč v svojih rokah držala vajeti zgodovine. Šele pozneje se je proces sesukularizacije izrecno obrnil proti Cerkvi in zanikal kakršno koli vlogo Cerkve v svetu ter končno, ob poudarjanju popolne avtonomije človeka in sveta, zanikal tudi Boga in njegovo mesto v človeški zgodovini.¹⁹ S tem nikakor nočemo reči, da je sekularizacija sama v sebi nekaj negativnega, da nujno vodi v zanikanje Boga, v ateizem. Tudi sekularizirani svet in sekularizirani človek moreta priznavati in dejansko priznavata Boga, v katerem ima vse svoje počelo in svoj končni smoter.²⁰

Zaradi jasnosti omenimo še nekatere pojme (izraze), ki jih uporabljamo v bolj ali manj tesni zvezi s sekularizacijo, vendar jih z njo ne moremo enačiti. **Sekularizem** (Säkularismus, secolarismo) pomeni neko ideologijo, ki pojmuje svet brez vsake povezanosti z Bogom, in sicer v teoriji in v praksi.²¹ Sekularizem je izrečno zanikanje Boga in njegovega vpliva na svet, čeprav se v sedanjem svetu mnogokrat kaže bolj v povzdigovanju človeka kakor pa v zanikanju Boga. Koncil omenja, da »nekateri tako povzdigujejo človeka, da postane vera v Boga kakor izvotljena; kakor se zdi, so bolj nagnjeni k poudarjanju človeka kakor pa k tajitvi Boga« (CS 19, 2).²² S sekularizmom se enači pojem **laicizem**, ki ga zlasti omenja Pij XII. v svojih okrožnicah.²³ Tudi pojma **desakralizacija** ne smemo isto-vetiti s sekularizacijo. Desakralizacija je pojav, ki »nasprotuje odbiranju ali razglašanju nečesa za sveto, posvečeno ali nedotakljivo, jemlje nečemu pomen posvečenega, svetega, zavrača epifanijo svetega in božanskega v svetu ali samo dualistično pojmovanje svetega«.²⁴ Tudi desakralizacija more prav tako kot sekularizacija imeti pozitivno vsebino, če namreč gre za upravičeno negacijo sakralnega značaja stvarjem, ljudem ali pojavom, ki jim ta značaj ne pripada; more pa biti tudi negativni proces, če odreka sakralni značaj tedaj, ko je ta zahteva upravičena.

¹⁹ Prim. K. Rahner, n. d., 8—9; J. Fuček, U sekulariziranom svijetu, v: Obnovljeni Život 27 (1972) V, 470; H. Boelaars, n. d., 227.

²⁰ Prim. B. Häring, n. d., 26 sl.

²¹ Prim. H. Boelaars, n. d., 225; B. Häring, n. d., 28 sl.; K. Rahner, n. d., 7—8.

²² B. Häring, prav tam.

²³ H. Boelaars, n. d., 225, opomba 12.

²⁴ Prim. V. Grmič, Kristjan pred pojavom desakralizacije, v: Znamenje 2 (1972) I, 25.

II. SEKULARIZACIJA V ZGODOVINSKI PERSPEKTIVI

Bežen pogled v zgodovino nima namena dati kakorkoli izčrpnega prikaza razvoja sekularizacije v minulih tisočletjih in stoletjih, pač pa hoče pokazati, da je sekularizacija pojav, ki je na nek način stalno prisoten v zgodovini človeštva.

A. Sveto pismo

B. Häring ugotavlja, da je mogoče govoriti o sekularizaciji tudi v sv. pismu.²⁵ Na nešteti mestih se v sv. pismu srečujemo z zahtevo, ki jo postavlja sam Bog: le On je Bog, Stvarnik in Gospodar vsega, samo On je svet in smo mu dolžni izkazovati čiščenje; človek in stvarstvo pa sta od Boga popolnoma odvisna.²⁶ Zato ne obstajajo drugi bogovi, bitja, osebe ali stvari, katerim bi človek smel izkazovati božje čiščenje. V stvarstvu tudi ni nikakršnega dualizma, kajti vse je izšlo iz božjih rok in je zato 'dobro'.²⁷ Za poganske narode so npr. nebeška telesa, sonce, luna in zvezde, nekaj božanskega. Verovali so, da je od njih odvisna človekova usoda, sreča ali nesreča. Za svetopisemskega pisatelja pa so vsa nebesna telesa delo vsemogočne božje roke, pripadajo naravnemu redu, zgodovino in usodo človeštva pa vodi Bog. Še več: tudi človek je poklican k sodelovanju in preoblikovanju stvarstva, saj je božji namestnik in božji sodelavec.²⁸ Stvarstvo, ki človeka obdaja, ni božanstvo, kateremu bi človek moral biti pokoren. Nasprotno, človek je nad stvarstvom, ker je po svoji bogopodobnosti deležen božjega življenja in gospostva nad stvarmi. Izraelski narod, ki je imel v svoji sosesčini poganske narode, pri katerih je bil močno v ospredju animizem in panteizem, je bil v stalni nevarnosti, da bi podlegel poganskim vplivom, in jim je dejansko tudi mnogokrat podlegel. Bog sam je z razodetjem posegel v zgodovino svojega naroda in jim priobčil, kaj je božji načrt s človekom in stvarstvom. Vendar pa resnica, da stvari, osebe in bitja niso nekaj božanskega in jim zato ne gre dajati božje čiščenje, še ne pomeni, da so 'profane', da so torej brez vsakršne povezanosti in odnosa do Boga. Tudi v njih se izraža epifanija Boga, njegove vsemogočne ustvarjalne moči in dobrote. Vse je ustvarjeno dobro in dobrot ohrani, če človek zna tako uporabljati in ohranjati tisti odnos, ki je v skladu z božjim načrtom.²⁹ Sekularizacija — lahko bi jo v tem primeru pojmovali kot »desakralizacijo«³⁰ — je torej v zanikanju sakralnega značaja osebam, bitjem in stvarem, pojavom in dogodkom, ki jim sakralni značaj ne pripada.

Kristusov nastop pred Judi v marsičem sekularizira (ali 'desakralizira') njihovo zgrešeno in zlagano gledanje na Boga, na božje kraljestvo in na

²⁵ Prim. n. d., 15—18; Isti, *Il peccato in un' epoca di secolarizzazione*, (ad uso degli alunni), Roma (Academia Alfonsiana 1972/73), 15 sl.; G. T. Montague, *Teologia biblica del secolare*, Assisi 1971.

²⁶ Prim. 2 Mojz 20, 1—21.

²⁷ Prim. 1 Mojz 1, 1—31.

²⁸ Prim. G. T. Montague, n. d., 26—27; 1 Mojz 1, 26—28; 2, 15.

²⁹ Prim. B. Häring, *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, 16; G. T. Montague, n. d., 27.

³⁰ B. Häring, n. d., 16, 18.

njegov prihod, na resnice in moralne zapovedi. Kristus ‚demitizira‘ napačno pričakovanje politične moči božjega kraljestva, kajti njegovo »kraljestvo ni od tega sveta« (Jan 18, 36) in vendar je že v ljudeh, ki verujejo njegovi besedi. Prav tako ‚desakralizira‘ številne moralne zapovedi, ki ne izražajo dolžnega odnosa do Boga in človeka, ampak so izraz farizejske pretirane natančnosti, izraz gole črke in zlaganosti. Sobota in sobotni počitek sta zaradi človeka in ne človek zaradi sobote (prim. Mr 2, 27; Mt 12, 1—8); ne obstajajo čiste in nečiste jedi, kajti čistost prihaja iz človekovega srca (prim. Mt 15, 1—20); Bog sprejema le tisto daritev, po kateri se izraža iskrena ljubezen do Njega in bližnjega, ne pa morda zlagano pobožnost, kajti pravo češčenje Boga je v tem, da stvari uporabljamo v bratskem duhu, duhu ljubezni in pravičnosti (prim. Mt 15, 3—9). ‚Desakralizirana‘ je tudi poslednja sodba, kjer ne bodo veljali kriteriji, ki si jih v svoji napačni pobožnosti postavlja človek sam, ampak božji kriteriji: ljubezen do Boga in bližnjega, ki se je kazala v vsakdanjem življenju (prim. Mt 25, 31—46).³¹

Tudi prva Cerkev ni bila prosta skušnjave, da bi v posameznih primerih napačno pojmovala človekov odnos do sveta, stvari in ljudi. Apostol Pavel ‚desakralizira‘ tradicionalno delitev jedi na čiste in nečiste (prim. 1 Kor 8); odslej nima več veljave obreza ali neobreza, »ampak vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5 ,6). Zlasti pa apostol Pavel poudarja, da je tudi stvarstvo skupaj s človekom usmerjeno in določeno za povečanje, ker pričakuje odrešenja (prim. Rimlj 8, 18—25). Vse stvarstvo je v nekem oziru profano in hkrati sakralno: profano, ker ni božanstvo, sakralno, ker nosi v sebi neodtujljive prvine božjega, saj je izšlo iz božjih rok, je epifanija Boga samega, v Bogu bo tudi doseglo svojo dovršitev.³²

V božjem načrtu ima vse, človek in stvari, svoje mesto in svojo vrednost. »Človek sam in vse ustvarjene stvari so za človeka dar in sporočilo božje ljubezni, zato so hkrati klic k hvalnici in pričevanju glede iste ljubezni, v kateri imajo svoj začetek. To notranje dostojanstvo človeku prepoveduje, da bi iz sebe ali iz katere koli svetne stvarnosti naredil idol ali tabù; s tem bi uničil lastno dostojanstvo in svobodo.«³³ Takšno gledanje človeku daje sposobnost, da zna pravilno vrednotiti vsako stvar, jo uporablja še z večjim čutom odgovornosti in je ne profanira (desakralizira) z egoistično rabo, ampak, upoštevajoč notranje zakonitosti stvari in njeno naravno dobroto, uporablja sebi in drugim v prid.

B. Povezanost Cerkve s svetnimi institucijami

Cerkev prvih treh stoletij je bila zaradi zunanjih okoliščin — predvsem zaradi preganjanja, življenja v odmaknjenosti in ozadju družbenega dogajanja, bila je brez pravic in brez kakršne koli zunanje moči ali ugleda — obvarovana napačnega pojmovanja svojega poslanstva, čeprav je bila na

³¹ Prim. B. Häring, n. d., 17; V. Grmič, Kristjan pred pojavom desakralizacije, v: Znamenje 2 (1972) I, 29.

³² Prim. G. T. Montague, n. d., 70 sl.

³³ B. Häring, n. d., 16.

znotraj preizkušena s številnimi napačnimi interpretacijami verskih resnic.³⁴

Prostost in svoboda, ki jo je Cerkev dobila v začetku 4. stoletja, se je kazala tudi v obliki številnih privilegijev, ki jih je država nudila Cerkvi. Povezanost med obema institucijama, državno in cerkveno, se je vedno bolj utrjevala. Ko se je ogromno rimsko cesarstvo najprej razdelilo v dve državi in ko je zahodno cesarstvo razpadlo, je Cerkev dobila še večjo moč, postala je nosilka in ohranjevalka ne samo vere, ampak tudi antične dediščine, kulture in vse tedanje civilizacije. Narodi, ki so iz različnih smeri prihajali v osrčje tedanjega evropskega teritorija, so od Cerkve prejeli vero in kulturo. Sčasoma pridejo skoraj vsa torišča življenja pod vpliv Cerkve: šolstvo, znanost, kultura, umetnost, politika, gospodarstvo, socialna dejavnost ipd. V tej povezanosti med svetnim in svetim, so vse svetne vede le »ancillae theologiae« in kmalu ni moč vedeti, kje so meje posameznih področij. Tudi mišljenje izgubi svojo samostojnost, kajti vse je prežeto z mislijo, ki jo narekuje versko prepričanje. V tej duhovni atmosferi človek ne more biti drugo kot kristjan in če to noče biti, imata obe instituciji, svetna in cerkvena, različna sredstva prisile ali socialne izolacije ter učinkovitega prepričevanja.³⁵

Razumljivo je tedaj, da so se v raznih dobah oglašali posamezniki ali skupnosti proti sredstvom kakršnekoli prisile, duhovne ali politične, proti paternalizmu in tutorstvu Cerkve. Začetki segajo že v srednji vek, zlasti so izraziti v dobi humanizma in renesanse ter protestantizma, kasneje pa v dobi iluminizma, racionalizma in marksizma ter znanstvenotehnične revolucije zadnjih desetletij. V tej situaciji se sekularizacija javlja prvenstveno kot **negacija** in ne kot **creatio pura**, kajti njeno prvo dejanje je v tem, da zanika sakralnost življenja in možnost krščansko organiziranega življenja.³⁶ Človek opušča tradicijo, ki ga spominja in povezuje z življenjem in načinom življenja, ki ga ne more sprejeti. Odslej se ne sprašuje, kaj pravi vera, ampak se oslanja na spoznanja svojega razuma ter na dosežke pozitivnih znanosti, ki z opazovanjem in eksperimentiranjem nudijo povsem drugačna izhodišča za življenje, kot pa jih je doslej dajala vera. Tudi se več ne sklicuje na avtoriteto ali dogmo, marveč z razumom išče potrditve ali ugotovitve dejanskega stanja o stvareh, ki so predmet razumskega raziskovanja. Tako se proces sekularizacije poleg odstopanja od norm in gledišč, ki jih je doslej dajala Cerkev, kaže tudi v kritičnem odnosu do dosedanjega načina mišljenja, sprejemanja, iskanja in ureditve celotnega življenja. Zaradi tega se sekularizacija javlja kot proces, ki je v svojih postavkah obrnjen najprej v kritično presojanje dosedanjega, nato pa tudi v bodočnost, kolikor hoče vse življenje organizirati na drugačnih temeljih, kot so bili doslej veljavni.³⁷

Proces sekularizacije, ki smo mu danes priča, ima sicer svojo zibelko v Evropi, vendar je danes z isto intenzivnostjo prisoten tudi v Severni

³⁴ Prim. V. Grmič, Mali teološki slovar, Celje 1973, gesla: arianizem, doketizem, dualizem, maniheizem in origenezem.

³⁵ Prim. C. Duquoc, n. d., 21 sl.

³⁶ Prav tam, 27.

³⁷ Prav tam, 22—23, 27.

Ameriki, drugje pa se bolj ali manj čuti njegova prisotnost. Ugotoviti je mogoče, da danes ni več ne teritorialnih ne socio-kulturnih rezervatov, kjer sekularizacija ne bi bila prisotna, čeprav je ponekod šele v začetkih (npr. v nekaterih afriških državah). Nekdaj je sekularizacija najprej zajela odnose med družbama, svetno in cerkveno, danes pa začenja svoj proces zlasti v odnosu do tradicije. Spremembe v načinu življenja in mišljenja, dela in zaposlitve, odnosov in družbenega življenja, stalne migracije in mešanje prebivalstva, vse to v človeku trga vezi s tradicionalnim načinom življenja. Življenje samo demitizira nekdanje vrednote in temu se pridruži še človekovo zavestno teženje po osebni doraslosti, svobodi in avtonomnosti ter čim večjemu znanstvenemu in tehničnemu napredku. Z zavračanjem tradicije pa se človek oddaljuje tudi od tradicionalne vernosti, bodisi da je bila dobra bodisi pomanjkljiva, pa tudi od Cerkve, ki je ne samo varuhinja vrednot, ki jih je vsekakor treba ohraniti, ampak marsikdaj v praksi tudi varuhinja oblik, pozunanjene tradicije. Ker nove oblike niso takoj pripravljene, se je treba šele lotiti zahtevanega dela in iskanja.³⁸

Potrebno je omeniti, da je proces sekularizacije vsaj v nekaterih primerih privedel tudi do ateizma. Le-tega je mogoče zaslediti povsod: v državah z različnimi političnimi sistemi, v industrializirani in v manj razviti družbi, v družbi, ki je še močno povezana s tradicijo ali v družbi, kjer so te vezi skoraj popolnoma prenehale. Vsekakor ni mogoče trditi, da je sekularizacija glavni vzrok za ateizem, čeprav je tudi proces sekularizacije k temu prispeval svoj delež.³⁹

Priznati je treba, da so cerkveni ljudje nekoliko pozno spoznali upravičenost mnogih zahtev, ki jih je prinesla sekularizacija. Prav zaradi tega je proces sekularizacije mnogokrat imel ali še ima radikalnejše oblike, npr. ateizem. Cerkev priznava, da so vzroki za nekatere negativne pojave tudi na njeni strani, kolikor pač ni znala pravočasno prisluhniti času, v katerem je živela, in znamenjem tistega časa. Prav tako je tudi življenje kristjanov na splošno v marsičem krivo, da so se mnogi odtujili Cerkvi in Bogu. Znanstveno-tehnična civilizacija z vsemi spremljajočimi procesi pa je sprožila — ne sama po sebi, pač pa zaradi človekovega napačnega ravnanja in interpretacije novonastajajočih procesov — odpad od Cerkve in Boga ter človeka podprla v zgrešeni veri v vsemogočnost človekovega razuma in njegovih sposobnosti ter v popolno človekovo avtonomijo.⁴⁰ Koncilski dokumenti sicer nikjer izrečno ne omenjajo besede sekularizacija, vendar na številnih mestih opisujejo in razglabljujejo o tem vprašanju.⁴¹

III. POZITIVNE IN NEGATIVNE POSLEDICE SEKULARIZACIJE

Dejstvo je, da se je Cerkvev na zadnjem koncilu prvič v svoji dvatisočletni zgodovini začela ukvarjati z nekaterimi vprašanji. Predvsem tu mislimo na tako imenovane zemeljske realnosti, kot so npr. delo, kultura,

³⁸ Prim. B. Häring, n. d., 18 sl.; C. Duquoc, n. d., 27.

³⁹ Prim. B. Häring, n. d., 26; prim. tudi pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu, 19.

⁴⁰ CS 7, 19—21, 33 sl.

⁴¹ Prim. H. Boelaars, n. d., 226; CS 5, 10, 53, 57.

razvoj, politika, ekonomija ipd. ter njihova avtonomija. Isto velja za vprašanja, ki zadevajo (krščansko) antropologijo: gledanje na človeka, vrednotenje njegovega dostojanstva, poklicanosti, dela, avtonomije njegove osebnosti ipd. Gre za vprašanja in vrednote, ki jih je Cerkev vedno globlje spoznavala bodisi na temelju lastnega razmišljanja in iskanja, bodisi da je to narekoval zgodovinski razvoj misli in odnosov v svetu. V spoznavanju teh vrednot je tudi sekularizacija prispevala svoj delež in sicer s tem, da je s kritičnim očesom tehtala doslej veljavne norme in odnose, jih očiščevala napačnih gledišč bodisi v osebnem bodisi v družbenem življenju. Vendar ne moremo in ne smemo prezreti tudi negativnih posledic, ki spremljajo sicer upravičen proces sekularizacije v sedanjem svetu.

A. Dostojanstvo in avtonomija človeške osebe

K. Rahner trdi, da je v zgodovini Cerkve prevladoval tako imenovani integralizem, ki se je izražal bodisi v odnosu do posameznika bodisi do družbe. Integralizem, kakor ga pojmuje K. Rahner, je tisto teoretično in praktično prepričanje in delovanje, ki meni, da je mogoče uspešno urediti življenje le upoštevaajoč principe, ki jih Cerkev oznanja in varuje. Zato je sekularizacija, ki hoče omogočiti avtonomijo človeka, njegovega mišljenja in dela ter avtonomijo zemeljskih realnosti nekaj povsem legitimnega, zakonitega in potrebnega.⁴²

Tako svetna družba kakor tudi Cerkev se danes trudita, da bi iz življenja odstranile vsakršno obliko integralizma, ki pomeni zanikanje človekovih osebnih pravic, njegovega dostojanstva, svobode in avtonomnosti. Priznati je treba, da še vedno obstajajo — zlasti v svetni družbi — različni načini duhovnega in vsakršnega integralizma, ki pomeni manipuliranje s človekom.⁴³ Napake, ki sta jih v preteklosti storili obe družbi, svetna in cerkvena, so še bolj podžigale napore za vsakršno osvoboditev in avtonomnost, za sekularizacijo odnosov. Vse do zadnjih stoletij je vsaj v evropskih deželah idejni ali verski pluralizem skoraj nemogoč, kajti gledanje na življenjska vprašanja in njih rešitev oblikuje Cerkev, ki daje in interpretira etične principe ter vrednoti posamezna dogajanja, zlasti na področju znanosti, kolikor so ali niso v skladu z obstoječimi verskimi resnicami.⁴⁴

Cerkev na zadnjem koncilu povzema svoja razmišljanja, ki temelje na razodetju, in pravi: da je človek ustvarjen po božji podobi, kot enota duha in telesa; da je obdarjen z razumom in svobodno voljo; da je njegov najvišji cilj in poslednji smoter poklicanost k združenju z Bogom, kar delno dosega že v tem življenju, v polnosti pa se bo uresničilo šele v večnosti; da je za svoje življenje in delovanje odgovoren pred lastno vestjo, družbo in Bogom; da je dolžan poslušati glas svoje vesti, po kateri se oglašča Bog.⁴⁵ Sodobna družba priznava, da nima nihče — ne Cerkev ne

⁴² Prim. K. Rahner, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1969, 15—17.

⁴³ Prim. R. Valenčič, 4. narodni kongres italijanskih moralistov (poročilo), v: *Bogoslovni vestnik* 32 (1972) IV, 185—186.

⁴⁴ Prim. K. Rahner, n. d., 18 sl.; I. Fuček, n. d., 472.

⁴⁵ Prim CS, zlasti 1. poglavje, 11—12.

država ne katerakoli skupnost — pravice siliti človeka h kakršnemukoli prepričanju (npr. verskemu, svetovnonazorskemu, političnemu ipd.). Nasprotno, vsaka družba naj človeku omogoči in zagotovi svobodo prepričanja in odločanja, ki je v skladu s človekovim spoznanjem. Svetna družba naj zlasti ustvarja tiste zunanje pogoje, da bo človek prost vsakršne zunanje ali notranje prisile. Cerkev pa naj zlasti ustvarja duhovno ozračje, da bodo ljudje z vso iskrenostjo iskali resnico, se je oklepali in poglobljali svoja spoznanja. Cerkev priznava, da je možno tudi drugačno prepričanje, versko ali celo ateistično, ki je sad človekovega spoznanja in zato nima nihče od zunaj pravice posegati na to področje. Vendar to ne pomeni subjektivizacije resnice ali življenja sploh, kajti vsakdo je poklican k nadaljnemu iskanju in globljemu spoznanju resnice. Ateiste pa Cerkev »vabi, da z odprtim srcem premislijo Kristusov evangelij« (CS 21. 6).

Hkrati z naraščajočo zavestjo o lastnem dostojanstvu in svobodi je današnji sekularizirani človek bolj dojel tudi svojo odgovornost. Skličujoč se na svojo doraslost in zrelost hoče človek biti prost vsakega zunanjega tutorstva, hkrati pa hoče svojo odgovornost pokazati v odnosu do sveta, družbe in lastnega življenja. Zato ne sprejema 'slepe pokorščine', ampak hoče stvari in naloge dojeti ter jih izpolniti s čutom odgovornosti. Naraščajoča zavest odgovornosti se zlasti čuti v človekovem odnosu do sveta, kajti vedno bolj prihaja do spoznanja, da je sam tvorec napredka, zgodovine. Poraja se tako novi humanizem, kakor ga imenuje pastoralna konstitucija, »v katerem človeka opredeljujemo predvsem po njegovi odgovornosti nasproti bratom in nasproti zgodovini« (CS 55). Spoznanje lastnih moči, ki prihajajo do izraza zlasti na znanstvenem in tehničnem področju, je dalo človeku slutiti, da more in mora storiti veliko več, kot je doslej storil, da mu sedanji razvoj ponuja neštete nove rešitve, da ga sedanji čas dobesedno izziva k nadaljnemu iskanju in delu. Hkrati pa se današnji človek zaveda tudi svoje omejenosti in nesposobnosti pri reševanju velikih svetovnih vprašanj: ohranitev miru med narodi, umiranje zaradi lakote in bolezni, civilizacijska in kulturna zaostalost, različni načini manipuliranja s človekom, urejanje rojstev, porušeno ravnovesje v naravi ipd.

Poudarjanje dostojanstva in vrednosti človekove osebe, svobode in avtonomije, zrelosti in odgovornosti je pripomoglo tudi k temu, da je laikat dobil v Cerkvi svoje mesto bodisi sklicujoč se na popolnejša teološka gledanja, ki jih je Cerkev spoznala na zadnjem koncilu,⁴⁶ bodisi ob zahtevi po večjem priznanju vloge, svobode in avtonomije ter odgovornosti, ki jo imajo laiki v Cerkvi in v svetu. V tem primeru moremo govoriti ne samo o sekularizaciji sveta in Cerkve, ampak tudi o deklerikalizaciji Cerkve in njenih služb. Prvenstveno naj Cerkev ne opravlja služb, ki jih je v zgodovini mnogokrat vršila, a ne spadajo v njeno domeno in poslanstvo (npr. svetna oblast, skrb za napredek, znanost ipd.), svojim članom pa je znotraj lastnega življenja in udejstvovanja dolžna dati tisto mesto, ki

⁴⁶ Koncil zlasti v nekaterih dokumentih govori o laikatu, tako npr. v dogmatski konstituciji o Cerkvi (30—38), v odloku o laškem apostolatu, v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (40—45).

jim po božjem načrtu pripada.⁴⁷ Upošteevajoč zrelost, odgovornost in avtonomijo laikov v svetnih dejavnostih, vodstvo Cerkve priznava, da samo ne more dati takojšnjega in zadovoljivega odgovora na mnoga vprašanja sedanjega sveta, zato naj laiki sami, »razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva . . . sprejmejo nase delež odgovornosti« (CS 43, 3). Dolžnost laikov je, da sami iščejo, preizkušajo in tehtajo odgovore na različna vprašanja sedanjega sveta, pri tem pa imajo pred očmi zakonitosti stvari samih ter nauk evangelija.

V sedanjem pluralističnem svetu je edina možna pot za sožitje med posamezniki in narodi spoštovanje človekovega dostojanstva, svobode in avtonomnosti, njegovega prepričanja in vesti. Samo takšni odnosi ustvarjajo potrebno ozračje za iskren in ploden dialog znotraj Cerkve, med ljudmi različnih veroizpovedi in svetovnonazorskih prepričanj. Samo na ta način je med ljudmi omogočeno pretakanje vrednot: kulturnih, zgodovinskih, narodnih, religioznih, osebnih in socialnih. V vseh teh primerih integralizem odstopa mesto zdravemu pluralizmu, nestrpnost strpnosti in razumevanju, ozkost in zaverovanost v enostranske poglede potrebni širini in razgledanosti.

Vendar ni mogoče prezreti dejstva, da ima sicer upravičeno poudarjanje dostojanstva in avtonomije človekove osebe v številnih primerih tudi negativne posledice ali zaide celo v skrajnosti. Pojav pluralizma je sicer razširil človekovo obzorje ter ustvaril nove poglede in odnose. Toda zaradi naraščanja najrazličnejših mnenj, pogledov, prepričanj in stališč, ki si marsikdaj popolnoma nasprotujejo, je današnji človek zašel v relativizem in indiferentizem tako glede verskih kot tudi moralnih resnic. V takšnem notranjem razpoloženju ne samo da ne zna presoditi, kaj je resnica in kaj laž, ampak si niti ne prizadeva, da bi resnico iskal in jo spoznal. Tako se človek odtuja sebi in najbolj osebnim težanjem vsakega človeka — iskanju resnice, hkrati pa se odtuja tudi sočloveku, saj v njem odmirajo tista težnja, ki ga morajo močno povezovati in približevati sočloveku. Sklicujoč se na osebno svobodo in prepričanje zagovarja najbolj subjektivistična gledišča, ki jih z objektivnega stališča nikakor ni mogoče sprejeti. Tako se med ljudmi ustvarjajo napetosti bodisi v manjšem bodisi v svetovnem merilu. Ko zagovarja in brani osebno svobodo in prepričanje, pogosto drugim vsiljuje svoje nazore in jim ne dovoljuje svobodnega iskanja.⁴⁸

Omeniti je treba še eno izmed negativnih posledic napačnega poudarjanja človekove svobode in avtonomnosti. Gre namreč za tisto obliko ateizma, ki nima sicer prvenstveno namena tajiti Boga, ampak predvsem povzdigniti človeka. Koncil omenja, da »nekateri tako povzdigujejo človeka, da postane vera v Boga kakor izvotljena; kakor se zdi, so bolj nagnjeni k poudarjanju človeka kakor pa k tajitvi Boga« (CS 19, 2). Mnogim se zdi, da je priznanje Boga za človeka nekakšna alienacija, odtujitev samemu sebi, dostojanstvu in avtonomnosti, prav tako pa tudi nalogam, ki

⁴⁷ Prim. B. Häring, n. d., 20 sl.

⁴⁸ O vprašanju vesti, svobode, zakona . . . prim. A. Sustar-B. Häring, *L'educazione della coscienza oggi*, Roma 1969; F. Böckle, *Legge e coscienza*, Brescia 1969; CS 16—17.

jih življenje terja od človeka. Čeprav sekularizacija po svoji naravi ni areligiozna, še manj antireligiozna, vendar je areligiozna po svoji usmerjenosti.⁴⁹ V svoji začetni obliki izrečno ne zanika Boga, tudi ne zanika nadnaravne komponente človekovega bivanja in delovanja. V svoji ekstremni obliki pa tako poudarja avtonomnost človeka in sveta, kakor da nimata nikakršnega odnosa z Bogom in nadnaravnim svetom.

Kot vsaka človeška in zemeljska stvarnost se tudi sekularizacija kaže v svoji ambivalentnosti: kot nekaj upravičenega, nujnega in celo dobrega, hkrati pa kot sredstvo in način odtujitve človeka in sveta lastnim zakonitostim, težnjem in končnemu smotru. Človeštvo mora tako biti v stalnem naporu, kako najti pravičen pogled in odnos do zemeljskih stvarnosti.

B. Avtonomija zemeljskih stvarnosti

Hkrati z naraščajočim uveljavljanjem dostojanstva in avtonomije človekove osebe se uveljavlja tudi avtonomija sveta, vseh zemeljskih stvarnosti (kulture, politike, umetnosti, znanosti, gospodarstva, dela, prostega časa, zasebnega in družbenega življenja, socialnih in drugih dejavnosti ipd.). Skozi dolga desetletja zemeljske stvarnosti niso bile avtonomne v tisti meri, ki jim po naravnem zakonu oziroma božjem načrtu pripada. Zemeljske stvarnosti so vrednotili predvsem pod vidikom, koliko so ali niso v službi religije, jo s svojim delom podpirajo in potrjujejo. Ker je bila Cerkev dolgo časa nosilka nekdanjega materialnega in duhovnega napredka, je imela monopol nad najrazličnejšimi torišči človekovega življenja in dejavnosti. Prevladovala je tendenca, naj se profano, svetno vtopi v svetem.⁵⁰ Ker so svetne vede le »ancillae theologiae«, je njihova dejavnost in napredek v službi teologije. Tako moremo razumeti nasprotovanja proti odkritjem G. Galileia, ki niso bila v skladu s tedanjimi stališči, kot jih je razlagala teologija.

Poleg tega se zemeljske stvarnosti vrednotijo predvsem pod moralnim vidikom, ozirajoč se na pozitivne ali negativne posledice posamezne človekove dejavnosti, ne pa pod ontološkim vidikom, ki mora biti prvi kriterij pri vrednotenju vsake dejavnosti. Zgolj moralistično gledanje na zemeljske stvarnosti je bilo prisotno celo med nekaterimi očeti 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki so trdili, da ves napredek sedanjega sveta, zlasti na znanstveno-tehničnem področju, nima nobene ontološke vrednosti, ampak le moralno, kolikor se človek po njem posvečuje. Koncil nasprotno trdi, da zgolj 'dober namen' (intencionalnost) za človekovo dejavnost ni dovolj. Potrebno je najprej poznati božji načrt, upoštevati je treba zakonitosti, ki jih je Bog položil v svet, da bodo dejanja ne samo **dobro**, ampak tudi **pravilno** narejena. Človekova dolžnost je, da najprej premisli, ali je neko dejanje samo v sebi dobro (ontološki vidik), šele pozneje dejanje opravi z odgovornostjo in pravim namenom (moralni vidik) upoštevajoč naravne zakone posameznih stvari ali dejanj.⁵¹ Ontološki vidik po-

⁴⁹ Tako I. Fuček, n. d., 474.

⁵⁰ Prav tam, 471.

⁵¹ Prim. R. Valenčič, L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II., (tesi per la laurea, rokopis), Roma 1968, 96 sl.

maga človeku odkrivati stvarni, objektivni red, kaj so stvari same v sebi, kateri so zakoni, ki jih je Stvarnik vanje položil. Človekova naloga je, da svet spopolnjuje in si ga podvrže.⁵² Ko govorimo o avtonomiji zemeljskih stvarnosti, hočemo poudariti tiste objektivne vrednote in zakonitosti, ki jih pri svoji dejavnosti človek mora upoštevati, če hoče izpolniti božji načrt s človekom in materialnim svetom.

Zemeljske stvarnosti postajajo vedno bolj predmet teoloških razmišljanj in številni teologi se ukvarjajo s tako imenovano teologijo zemeljskih stvarnosti,⁵³ ki se je tudi na zadnjem koncilu močno uveljavila.⁵⁴ Teologija zemeljskih stvarnosti v mnogočem podpira in zagovarja sekularizacijo, vendar le v njeni primarni obliki, kolikor hoče človeku in svetu omogočiti svobodo in avtonomnost, ne pa v njeni ekstremni obliki, ki Boga zanika ali ravna, kot da Boga ni (ateizem, teologija mrtvega Boga).⁵⁵

Koncil se je zlasti v pastoralni konstituciji nekoliko več pomudil pri vprašanju avtonomije zemeljskih stvarnosti. Pravi: »Če pod avtonomijo zemeljskih stvarnosti 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 je tudi v skladu z voljo Stvarnika. Saj prejmejo vse reči prav zato, ker so ustvarjene, samostojno trdnost, resnico, dobroto, imajo svoje samostojne zakone in samostojen red: vse to mora človek spoštovati s tem, da priznava samostojne metode posameznih znanosti in umetnosti. Zato metodično raziskovanje na katerem koli znanstvenem področju, če se vrši na resnično znanstven način in v skladu s pravili npravnosti, nikdar ne bo v resnici nasprotovalo veri; saj svetne stvarnosti in stvarnosti vere izvirajo od istega Boga. Še več, kdor si ponižno in vztrajno prizadeva, da bi prodrl v skrivnosti stvarnosti, ga Bog, ki vse stvari vzdržuje v bivanju in napravlja, da so to, kar so, tako rekoč vodi za roko, čeprav se človek tega ne zaveda« (CS 36, 2). Zato Cerkev ne samo priznava upravičeno avtonomijo zemeljskih stvarnosti, temveč daje svojim članom popolno svobodo za znanstveno delo in raziskovanje, celo

⁵² 1 Mojz 1, 26—28; 2, 15.

⁵³ Navajam le nekatere avtorje in njihova dela: M. D. Chenu, *Spiritualité du travail*, Liège 1947; Isti, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; J. David, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, v: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1958, 549—567; Guzzetti G. B., *Problemi religiosi del lavoro*, v: *Scuola Cattolica* 77 (1949) 3—16; P. Pavan, *L'ordine sociale*, Torino 1953; H. Rondet, *Éléments pour une théologie du travail*, v: *NRTh* 77 (1955) 27—48, 123—143; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, I—II, Bruges 1946, 1949; K. V. Truhlar, *Labor christianus. Initiatio in Theologiam spirituales systematicam de labore*, Romae—Friburgi—Barcionane 1961; S. Wy-szynski, *L'esprit du travail*, Paris-Montréal 1960.

⁵⁴ Teologija zemeljskih stvarnosti je zlasti obdelana v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (I. del, 3. poglavje; II. del, 1.—4. poglavje). Prim. R. Valenčič, *L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II*, (Excerpta e dissertatione...), Roma 1969; C. Duquoc, n. d., 81 sl.

⁵⁵ Prim. H. Boelaars, n. d., 221—243; *Dio è morto? Ateismo e religione di fronte alla realtà odierna*, (IDOC Documenti nuovi 1), Arnoldo Mondadori editore, 1968⁴.

podpira jih, naj svobodno in odgovorno iščejo rešitev na vprašanja, ki zanimajo današnji svet.⁵⁶

Cerkev vedno bolj spoznava poslanstvo, ki ga ima v svetu. Njena naloga ni v tem, da kot nekoč skrbi za napredek znanosti, kulture, političnega in družbenega življenja, čeprav vse omenjene stvarnosti veri niso tuje, pač pa so laiki kot člani svetne družbe poklicani delati za splošni napredek celotnega človeštva in stvarstva. Pri tem delu se držijo zakonitosti, ki so skrite v stvareh samih in jih odkriva znanost, njihovo versko prepričanje pa jim pove, da s tem izpolnjujejo božji načrt, in jih zaradi tega še bolj spodbuja k vestnosti, odgovornosti in zvestobi evangeljskim naročilom.⁵⁷ Tako Cerkev postaja vedno bolj svobodna, prosta vseh tistih dejavnosti, katere ji je naložila zgodovina in se more posvetiti le oznanjevanju evangelija. Zato Cerkev ne daje vernikom in drugim ljudem navodil, kateri politični stranki naj pripadajo, katere ekonomske in družbene sisteme naj zagovarjajo, tudi ne daje sodb, katera znanstvena teorija je bolj verjetna, pač pa v duhu evangelija ljudi opozarja, naj bo vsa njihova dejavnost v skladu z naravnimi zakoni posamezne dejavnosti in tako v korist posameznika in skupnosti. Proces sekularizacije hoče torej dati zemeljskim stvarnostim tisto mesto, ki jim po božjem načrtu pripada. Vsakega človeka, posebej še kristjana, ki mu je znana nadnaravna usmerjenost vsega njegovega življenja in dela, pa hoče še bolj obvezati za odgovorno izpolnjevanje nalog, kajti vse njegovo življenje nosi pečat eshatološke usmerjenosti.⁵⁸

Avtonomija zemeljskih stvarnosti pa vendar ne pomeni, da je svet nekaj absolutnega, da sam sebi zadošča in daje smisel svojemu bivanju. Proces sekularizacije je v nekaterih primerih privedel do izrečnega zanikanja Boga, v drugih pa zanika kakršnokoli božje gospodstvo nad svetom. V obeh primerih si človek jemlje absolutno svobodo in avtonomijo tako zase kot tudi za stvarstvo in njegovo rabo. Človeku, ki hoče vsestransko avtonomijo, se zdi, da bi priznanje Boga pomenilo okrnitev osebne svobode, da je Bog njegov tekmeč. Koncil popolnoma zavrača mišljenje,

⁵⁶ CS 43; L 2, 7, 11, 25; med vrednotami, ki so danes močno v ospredju in jim človek hoče zagotoviti avtonomnost, naj kot primer navedem le dve: delo in zakon. **Delo** je za človeka dolžnost, veselje, dopolnitev osebe in dopolnitev sveta, je sredstvo pravičnosti in ljubezni med ljudmi, za vernega človeka pa ima tudi eshatološko perspektivo. — **Zakon**, tudi zgolj civilni, je vrednota in ga kot takšnega ljudje sprejemajo. Tudi teologi vedno bolj poudarjajo tako imenovane 'naravne osnove' zakona in družinskega življenja, ki so temelj za nadnaravno (zakramentalno) življenje v zakonu. Zato nima nihče, ne svetna ne cerkvena oblast ali posamezniki pravice razdirati zakon, čeprav samo civilni, saj je lahko zelo uspešno bogatil ljudi, jih zblížal, osrečeval ipd.

⁵⁷ »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimamo tukaj stalnega mesta, marveč da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicem, v katerega je vsakdo poklican, še bolj stroga obveza. 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... Kristjan, ki zanemarja svoje zemeljske dolžnosti, zanemarja s tem svoje dolžnosti do bližnjega in celo do Boga samega ter spravlja s tem v nevarnost svoje večno zveličanje« (CS 43, 1).

⁵⁸ CS 34, 39.

»kakor da stvari niso odvisne od Boga in kakor da jih človek sme uporabljati brez ozira na njihov odnos do Stvarnika . . . Saj stvar brez Stvarnika izgine v nič . . . Še več, s pozabo na Boga postane celo stvar sama zatemnjena« (CS 36, 3). Pogosto se dogaja, da negaciji Boga in njegove prisotnosti v svetu sledi tudi negacija drugih vrednot, ki so potrebne za rast osebe in skupnosti. Tako proces sekularizacije razjeda ne le verske, ampak tudi splošno človeške vrednote, zlasti moralne.

C. Religija in morala pred ogledalom kritike

Dosedanja izvajanja so prikazala sekularizacijo kot proces, ki zajema celotno človekovo življenje. Religija in morala pa sta tisti torišči, ki globoko posegata v človeka samega, zato je razumljivo, da proces sekularizacije teh področij ni mogel obiti.

1. Iskanje bolj avtentične religioznosti

Koncil priznava, da je današnji znanstveno-tehnični napredek z ene strani pripomogel k prečiščevanju verovanja, z druge strani pa k zaničanju Boga. V pastoralni konstituciji pravi: »Nove razmere vplivajo končno tudi na samo versko življenje. Ostrejši kritični čut z ene strani očiščuje versko življenje magističnega pojmovanja sveta in še razširjenih ostankov praznoverja ter vedno bolj zahteva od človeka, da se vere oklepa bolj osebno in dejavno; zato mnogi pridejo do bolj živega čuta za Boga. Z druge strani pa vedno številnejše množice praktično odpadajo od vernosti. Tajiti Boga ali vernost ali nič se ne zmeniti zanju — to za razliko od prejšnjih časov ni več nekaj izjemnega ali kak osamljen primer. Danes namreč takšno ravnanje neredko prikazujejo kot zahtevo znanstvenega napredka ali nekakšnega novega humanizma« (CS 7, 3). Ista konstitucija na drugem mestu pravi, »da si človek mnoge dobrine, ki jih je nekoč pričakoval predvsem od višjih sil, danes že preskrbi sam s svojo lastno marljivostjo« (CS 33, 1). Zgodovina pove, da se je človek ob izkustvu lastne nebogljenosti in nemoči pred različnimi naravnimi pojavi zatekal v praznoverje in magijo. Nerazložljivi naravni pojavi so mu bili manifestacija svetega; srečo, zdravje in blagostanje pa si je hotel zagotoviti z magičnimi sredstvi. Znanstveni napredek je človeku omogočil spoznanje zakonitosti, ki veljajo v naravi. Zato religioznost, ki temelji na izkustvu nemoči in nevednosti, izginja.⁵⁹

Poleg tega je proces sekularizacije pri religioznih ljudeh zbudil ostrejši čut za tako imenovane socialne dimenzije krščanstva.⁶⁰ Mnogi verni ljudje so namreč zanemarjali dejavnost v svetu ali jo vsaj podcenjevali, saj so bili prepričani, da je razvoj sveta in človeštva za kristjana le neka drugorazredna dejavnost. Dejstvo, da je sekularizacija s svoje strani potrdila to, kar je predmet razodetja, da je človek dolžan podvreči

⁵⁹ Prim. C. Floristan-M. Useros, *Teologia dell'azione pastorale*, Roma 1970, 891; R. Valenčič, n. d., 35 sl.; CS 7, 57.

⁶⁰ C. Floristan-M. Useros, n. d., 891; G. B. Guzzetti, *Problemi religiosi del lavoro*, v: *Scuola Cattolica* 77 (1949) 3—16; P. Gianola, *Dimensioni teologiche delle realtà sociali* v: *Enciclopedia sociale*, Alba 1958, 920 sl.

si stvarstvo in mu gospodovati, je vsekakor pozitiven prispevek, da se verni ljudje zavedajo svojih nalog in odgovornosti v svetu. Zato koncil opozarja, da »se motijo tisti, ki spričo dejstva, da nimajo tukaj stalnega bivališča, marveč da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicem, v katerega je vsak poklican, še bolj stroga obveza« (CS 43, 1). V krščanstvu ni dualizma, čeprav življenje mnogih kristjanov kaže neko »razklanost med vero, ki jo izpovedujejo, in njihovim vsakdanjim življenjem« (CS 43, 1).⁶¹

Končno je sekularizacija tisti proces, ki je skozi vso zgodovino judovstva in krščanstva prečiščeval vero in jo osvobajal raznih subjektivnih primesi in razlag, ki jih je človek vanjo vnašal. Tako posamezni vernik kot tudi Cerkev je poklicana, da nekatere trditve in gledišča ponovno premisli, jih prečisti in svetu posreduje v čim bolj avtentični obliki. Zato so številni ugovori in vprašanja, ki jih sekularizacija postavlja, lahko dobrodošla priložnost za poglobitev in prečiščenje same religioznosti. Lahko rečemo, da tudi sekularizacija podpira napore za pristnost, avtentičnost religioznega prepričanja in življenja, kajti tudi to torišče človekove dejavnosti je podvrženo zmoti in grehu in zato potrebuje odrešenje. V tem pomenu je sekularizacija ‚znamenje časa‘, je neko »providencialno znamenje v zgodovini odrešenja«. ⁶²

Ob naštevanju pozitivnih posledic pa vendar ni mogoče prezreti tudi nekaterih negativnih posledic sekularizacije za religioznost mnogih ljudi. V prizadevanju za čim čistejšo religioznost se zapostavlja tradicija, ki ima v sebi poleg nekaterih negativnih tudi številne pozitivne prvine. Predvsem daje človeku življenjsko zasidranost in trdnost, je priča bogatega izkustva — tudi religioznega — preteklih rodov in posameznikov, ohranja najrazličnejše vrednote in jih varuje pred muhami enodnevniciami, vzgaja mladi rod ipd. Ker ima iste pozitivne prvine tudi religioznost, je razumljivo, da z načrtnim odmiranjem tradicije, kakor jo hoče sekularizacija, odmira tudi religioznost. Zlasti je to vidno tedaj, ko sekularizacija ne zajame samo odnosov med svetno in cerkveno oblastjo, ko se ne zavzema le za upravičeno avtonomnost človeka in njegovih dejavnosti, ampak izrečno zanika Boga in kakršno koli človekovo nadnaravno usmerjenost.

2. Kritično preverjanje moralnih norm

Globoke spremembe, ki se vršijo v sedanjem svetu, nujno vplivajo tako na človekovo dojetje in sprejemanje vrednot kot tudi na njegovo zunanje moralno ravnanje. Ni mogoče reči, da hoče biti današnji človek za vsako ceno moralni anarhist, mnoge stvari pa hoče dejansko doseči na drug način kot nekdanj. Nekdanj je potoval peš ali morda s kočijo, danes potuje z vlakom, avionom ali lastnim vozilom. Cilj je isti, toda na drug način potuje do njega.

Ker sekularizirani človek ljubosumno čuva svojo svobodo in avtonomnost v odnosu do družbe, svetne ali cerkvene, ker hoče isto zagotoviti

⁶¹ Prim. C. Floristan-M. Useros, n. d., 891—892; R. Valenčič, n. d., 38.

⁶² C. Floristan-M. Useros, n. d., 892.

tudi svetu in svetnim dejavnostim, je povsem razumljivo, da se vsi ti odnosi prenašajo tudi na strogo moralno področje. Z distanciranjem do nekdanjega načina mišljenja in življenja, zlasti buržujskega, je sekularizirani človek zavrzel tudi moralne norme in vrednote tega načina življenja. Postavlja se v nasprotje tistim načinom predstavljanja moralnih norm in vrednot, ki izvirajo zgolj iz moraliziranja, rigorizma in negativne morale, iz tako imenovanega moralnega monopolizma, ki ga B. Häring imenuje 'etični kolonializem';⁶³ prav tako se upira moralnemu vertikalizmu, ki upošteva le človekov odnos do Boga (molitev, bogoslužje, dober namen ipd.), pozablja pa na horizontalno razsežnost človekove moralnosti (odnos do bližnjega, delo, vsakdanje dolžnosti, socialna pravičnost ipd.). Današnji človek tudi ne more sprejeti tako imenovane religije in morale strahu.

Sekularizacija je najprej zajela sam način sprejemanja moralnih vrednot. Odslej hoče človek vedeti, zakaj je neko dejanje zapovedano oziroma zabranjeno (krepostno oziroma grešno), zato odklanja tabuje, slepo pokorščino ali neutemeljene moralne zahteve. Pričakuje, da so moralne vrednote prikazane kot nekaj razumnega, utemeljenega in zato sprejemljivega. Takšno razpoloženje ima današnji človek do katerekoli družbe in njenih zakonov. To je spoznala tudi Cerkev, ki je na zadnjem koncilu močno poudarila tako imenovano 'odgovorno pokorščino', s katero hoče vzgajati in človeku pomagati, da bo zahteve zakona bolje razumel, jih spoznal in zato izpolnjeval z večjim čutom osebne odgovornosti in zrelosti.⁶⁴

Glede razlage moralnih zakonov je potrebno priznati, da je bila le-ta marsikdaj zelo ozka in prestroga, premalo pa so bili upoštevani subjektivni momenti. Prepričanje, ki je videlo povsod samo greh, je privedlo do 'bagateliziranja' greha, zato so mnogi zavrgli takšno moralo ali pa izgubili pravilno pojmovanje kreposti in greha. Posledica takšne vzgoje (v družini, šoli ali cerkvi) je, da je človek poleg neutemeljenih in nesprejemljivih zahtev zavrzel tudi zapovedi, ki so bile predstavljene v pravilni luči.⁶⁵ Znano je, da zlasti mladostnik v dobi dozorevanja in novih spoznanj kmalu zavrže moralo, ki se mu predstavi kot nekaj neživljenjskega, tujega in zgolj racionalnega. Moralist B. Häring pa omenja, da je krščanska interpretacija moralnega zakona sicer pravilna, vendar je preveč filozofska in načelna, pri nekaterih razlagah zgolj ideologija, premalo pa pozna življenje in premalo upošteva dognanja drugih ved, zlasti antropoloških. Tako npr. pravi, da svetna sodišča otroka tudi za velik prestop ne kaznujejo s smrtjo ali s hudo kaznijo, marveč ga skušajo prevzgojiti. Ali ne damo svetu povsem zmaličeno podobo Boga, če trdimo, da bo Bog tega otroka kaznoval z večno kaznijo?⁶⁶ Tudi nekatere konkretne razlage cerkvenih zapovedi so se vse preveč zgubljele v raznih podrobnostih in določale, kdaj je mali in kdaj smrtni greh, npr. glede posta, molitve brevirja ipd.⁶⁷

⁶³ B. Häring, *Il peccato in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1972/73, 20.

⁶⁴ Prim. K. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 154—158.

⁶⁵ B. Häring, n. d., 38.

⁶⁶ Prav tam, 202.

⁶⁷ Prav tam, 220 sl.

Rigoristična in neutemeljena mišljenja so marsikaterega človeka odbila tako od moralnega življenja, ki se mu je zdelo pretežno ali nesprejemljivo kakor tudi od vere v Boga. V nekaterih primerih pa so se v posameznih ljudeh ustvarjali konflikti in nepotrebno duševno trpljenje.

Življenje samo je narekovalo tako imenovani moralni pluralizem. Cerkev je sicer poklicana, da ljudi uči in jim razlaga religiozno in moralno vsebino evangelija, vendar tega ne more in ne sme delati v obliki moralnega integralizma. Upoštevati je treba, da se ljudje na različne načine trudijo za spoznanje resnice, čeprav so trenutno še daleč od nje. Božja pedagogija daje v tem pogledu najbolj zanesljive smernice: za spoštovanje človekove svobode in prepričanja, za kategoričnost, s katero kliče človeka, naj resnico išče in se je oklene, za dosledno življenje po spoznani resnici. Moralna obveznost ni zgolj kategorični imperativ, temveč izhaja iz resnice, ki človeka obvezuje k pravilnemu ravnanju. Zato Cerkev vabi vse, ne le ateiste, »da z odprtim srcem premislijo Kristusov evangelij« (CS 21, 6). Prav tako vse opozarja, da »ima človek v svojem srcu od Boga zapisano postavo, in poslušen ji biti, ravno v tem je človekovo dostojanstvo, in po njej bo človek tudi sojen. Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Zvestoba vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili pravnosti« (CS 16).

Ker je sekularizacija poleg religioznega področja najmočnejše zajela ravno moralno področje — saj gre predvsem za življenje, vsakdanje dejavnosti, za odnose — je razumljivo, da je sprožila vrsto negativnih pojavov, ki smo jim priča v sedanjem svetu. Številne negativne posledice so omenjene že v nekaterih prejšnjih točkah (glej celotni III. del). V mnogih ljudeh, ki procesa sekularizacije ne znajo prav vrednotiti ali morda izbirajo le to, kar jim bolj ustreza, se poraja odpor ne samo do svetne ali cerkvene oblasti, ampak do kakršnekoli moralne norme, ki jo daje ali razlaga posamezna oblast. Tako smo priča — zlasti med mladimi — popolne moralne razpuščenosti, s tem v zvezi pa narašča negativni odnos do življenja in kakršnekoli dejavnosti. Prav tako se ustvarja ozračje moralnega in verskega indiferentizma, tako da vsak zagovarja lastne moralne norme ali prepričanje.

Zaradi nekaterih napak ali strogosti, ki sta jih v preteklosti zagrešili tako svetna kot tudi cerkvena oblast, se marsikdaj skupaj s plevami zavrača tudi dobro seme, resnica in nraavnost. »Proces sekularizacije, vedno bolj kritični čut današnjega človeka, težave, ki jih človek doživlja pri svojem verovanju v Boga-Ljubezen, vse to nalaga Cerkvi dolžnost, da trezno in resno premisli način vzgoje in zakonodaje povsod tam, kjer je v nevarnosti pravilna predstava Boga samega in sicer zaradi zgrešenih formulacij, ki same po sebi niso nespremenljive.«⁶⁸

⁶⁸ Prav tam, 226.

Sklep

Postavlja se vprašanje, kako naj Cerkev izpolnjuje svojo nalogo v sekulariziranem svetu? Dosedanja izvajanja so pokazala nekatere pozitivne vidike sekularizacije, ki dajejo Cerkvi nove možnosti za delo, ki je lastno njenemu poslanstvu. Predvsem mislimo na vsa tista področja in načine dejavnosti, ki jih je sekularizacija povsem upravičeno odvzela Cerkvi in se odslej razvijajo v lastni avtonomnosti.

Cerkev kot božja in človeška ustanova pa izpolnjuje svoje poslanstvo v svetu in sicer od znotraj, kot kvas in luč, in daje svetu svojo pomoč v oznanjevanju Kristusove resnice, ki človeku daje življenje in ga daje v izobilju. Svet, v katerem Cerkev živi in deluje, ni 'profani material', ki naj ga Cerkev obdeluje, kajti svet je sam v sebi, čeprav avtonomen in profan, »milieu divin«,⁶⁹ kjer je navzoč Bog, hkrati pa je tudi 'milieu humain', kjer človek uresničuje svoje poslanstvo. Naloga Cerkve je, da svet oživilja, ga animira in od znotraj usmerja k dopolnitvi. To nalogo Cerkev izpolnjuje v moči svojega avtentičnega, pristinega bivanja in delovanja v svetu, hkrati pa svetu daje eshatološki pečat, ko v njem vzdržuje zemeljske vrednote in usmerjenost celotnega človekovega življenja in dejavnosti v Boga, v Absolutno.⁷⁰

Sekularizirani svet — v najboljšem pomen ubesede — je ne samo človeški, ampak tudi božji načrt. Pot k izpolnitvi tega načrta pa je mnogokrat nejasna, vijugava in težka. Vendar božje razodetje govori, da je svet vedno predmet božje ljubezni.⁷¹ Človek, ki mu je ta resnica blizu in je prisotna v njegovem življenju, bo mogel — ne sicer brez naporov in tudi ne brez morebitnih zmot — v svetu videti epifanijo Boga, zato bo z jasnimi, globokimi in iskrenimi prepričanjem svoje življenje postavil v službo svetu.

Literatura

Drugi vatikanski cerkveni zbor:

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi.

Odlok o laiškem apostolatu.

Boelaars H., *Introduzione alla teologia della morte di Dio*, v: *Doctor Communis*, 1968, Vol. XXI, III, 221—243.

Duquoc C., *Ambigüité des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Gembloux (J. Duculot) 1972.

Fuček I., *U sekulariziranom svijetu*, v: *Obnovljeni Život* 27 (1972) 469 do 479.

Häring B., *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma (Ed. Paoline) 1972.

⁶⁹ Prim. P. Theilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Paris 1957.

⁷⁰ Prim. K. Rahner, n. d., 25, 43.

⁷¹ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi, da svet, »ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi naporimi, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranjuje v bivanju Stvarni-kova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudobnega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in da bi prišel do dovršitve« (2, 2).

Häring B., Il peccato in un' epoca di secolarizzazione, (ad uso degli alunni), Roma (Academia Alfonsiana 1972/73).

Laurentin R., Dio dopo la morte di Dio. Riflessioni d'un cristiano d'oggi adulto nella fede, Alba (Ed. Paoline) 1968.

Lübbe, La secolarizzazione. Una storia puntuale dei diversi aspetti di un concetto fondamentale nella cultura contemporanea, Bologna (Il Mulino) 1970.

Montagne G. T., Teologia biblica del secolare, Assisi (Cittadella Editrice) 1971.

Newbiggin L., Una religione autentica per un mondo secolarizzato, Assisi (Cittadella Editrice) 1968.

Rahner K., Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione, Roma (Ed. Paoline) 1969.

Ramsey A. M., Sacro e secolare. Aspetti oltremondani e inframondani del cristianesimo, Torino (Borla) 1969.

La secolarizzazione in Italia, oggi, (Atti del I Convegno nazionale per il dialogo con i non credenti, Nemi, 1.—3. settembre 1971), Roma (Città Nuova Editrice) 1967.

Dibattito su 'la città secolare', (uredil D. Callahan), Brescia (Queriniana), 1972.

Dio è morto? Ateismo e religione di fronte alla realtà odierna, IDOC — Documentinuovi, A. Mondadori Editore 1967.

Il mondo secolare e la morale, v: Dialogo (Associazione degli studenti dell' Academia Alfonsiana) 3 (1967) n. 1, 27—58.

Povzetek

SEKULARIZACIJA IN MORALNE VREDNOTE

Rafko Valenčič

Sekularizacija kot fenomen in proces je zajela vsa področja človekovega življenja: tradicijo, mentaliteto, kulturo, družbeno in osebno življenje, zlasti pa človekovo religiozno življenje in moralne vrednote.

Prvi del razprave hoče pojasniti pojem sekularizacije. Prvotni pomen besede sekularizacija je juridični (odvzem cerkvene imovine, dovoljenje, da sme redovnik bivati izven samostana ali prestopiti iz redovniškega stanu v škofijski kler). Danes pod imenom sekularizacija mislimo predvsem na zgodovinski, kulturni in sociološki proces, ki pomeni odstop od tradicionalnih oblik vernosti in je v neposredni zvezi z industrializacijo, urbanizacijo in znanstveno-tehnično civilizacijo našega časa.

V drugem delu razprave je sekularizacija prikazana kot proces, ki je v zgodovini človeštva vedno navzoč. V sv. pismu stare in nove zaveze je mogoče zaslediti težnje po avtentičnem gledanju in odnosu do sveta, pojmovanju človeka in njegove vloge v stvarstvu in zlasti odnosu do Boga in njegovega razodetja. Krščanstvo je zaradi zgodovinskih vzrokov (tesna povezanost med svetno in cerkveno oblastjo) sprejelo številne dejavnosti in vloge, ki ne pripadajo njegovemu poslanstvu.

Tretji del podrobneje obravnava pozitivne in negativne posledice sekularizacije. Med pozitivnimi posledicami je potrebno omeniti prizadevanje za avtonomnost in svobodo človekove osebe, za avtonomijo zemeljskih stvarnosti, za bolj avtentično religioznost in moralnost. Te vrednote priznava in poudarja tudi 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Med negativnimi posledicami sekularizacije pa je treba omeniti poudarjanje absolutne avtonomije človeka in sveta, zemeljskih stvarnosti in človekove dejavnosti, zlasti pa zanikanje Boga in njegovega gospostva nad človekom in svetom.

V sklepnih mislih je omenjeno, da tudi sekularizirani svet daje Cerкви novih možnosti za delo, kajti Cerkev se je otesla vsega, kar ne spada k njenemu poslanstvu in se tako more še z večjo skrbjo posvetiti delu za odrešenje sveta. Predvsem mora s svojim avtentičnim bivanjem sredi sveta pričevati za Kristusa in svetu vtisniti eshatološki pečat s tem, ko svetu oznanja usmerjenost celotnega življenja in dejavnosti v Boga, v Absolutno.

Zusammenfassung

DIE SÄKULARISATION UND DIE MORALWERTE

Rafko Valenčič

Als Phänomen und Prozess hat die Säkularisation alle Gebiete des menschlichen Lebens eingenommen: die Tradition, die Mentalität, die Kultur, das gesellschaftliche und persönliche Leben, vornehmlich aber das menschliche religiöse Leben und die Moralwerte.

Der erste Teil der Abhandlung will den Begriff der Säkularisation klarlegen. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Säkularisation ist eine juristische (Konfiszierung des kirchlichen Besitzes, Erlaubnis, dass eine Ordensperson ausserhalb eines Klosters leben oder aus ihrem Ordensstand in den bischöflichen Klerus übertreten darf). Heute verstehen wir unter dem Wort Säkularisation vor allem den geschichtlichen, kulturellen und soziologischen Prozess, welcher eine Ablösung von den traditionellen Formen der Gläubigkeit bedeutet und der in unmittelbarer Verbindung mit der Industrialisation, mit dem Urbanismus und der wissenschaftlich-technischen Zivilisation unserer Zeit steht.

Der zweite Teil der Abhandlung zeigt die Säkularisation als Prozess, der in der menschlichen Geschichte ständig gegenwärtig ist. Im neuen wie im alten Testament kann man das Streben nach einer authentischen Schauweise und Einstellung zur Welt verfolgen, das Streben nach einer authentischen Auffassung des Menschen und seiner Rolle in der Schöpfung und vornehmlich in seiner Beziehung zu Gott und seiner Offenbarung. Aus geschichtlichen Gründen (die enge Verbundenheit der kirchlichen mit der weltlichen Macht) hat das Christentum zahlreiche Tätigkeiten und Rollen übernommen, die seiner Sendung nicht entsprechen.

Im dritten Teil werden die positiven und negativen Folgen der Säkularisation ausführlich behandelt. Unter den positiven Folgen wären die Bemühungen für eine Autonomie und Freiheit der menschlichen Personen, für eine Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, für eine authentische Religiosität und Moralität zu erwähnen. Diese Werte werden auch vom II. Vatikanischen Konzil anerkannt und betont. Unter den negativen Folgen der Säkularisation muss man aber die Betonung einer absoluten Autonomie des Menschen und der Welt, der irdischen Wirklichkeiten und der menschlichen Aktivität, besonders aber die Verneinung Gottes und seiner Herrschaft über den Menschen und die Welt erwähnen.

In den Schlussgedanken wird erwähnt, dass die säkularisierte Welt der Kirche neue Möglichkeiten zur Arbeit bietet, denn die Kirche hat alles abgeschüttelt, was nicht zu ihrer Sendung gehört und kann sich so noch mit grösserer Sorgfalt der Arbeit an der Erlösung der Welt widmen. Vor allem muss sie durch ihr authentisches Sein mitten in der Welt für Christus zeugen und der Welt den eschatologischen Stempel aufdrücken, indem sie der Welt die Richtung des ganzheitlichen Lebens und Schafens zu Gott, zum Absoluten, verkündet.

Sad ljubezni za življenje sveta*

(Socialna pravičnost)

Ivan Merlak

Socialno vprašanje je bilo do nedavnega predvsem vprašanje odnosov med delavci in delodajalci. Po drugi svetovni vojni pa se je spremenila ne samo zemljepisna karta sveta, temveč tudi družbeni odnosi. Socialno vprašanje je postalo svetovno vprašanje.

Medtem ko so pred zadnjo vojno padali v oči razločki med bogatimi kapitalisti na eni strani in revnimi proletarci (besedo vzemimo v dobesednem pomenu delavec s kopico otrok!) na drugi strani, je ta razloček stopil zdaj precej v ozadje. V državah s socialistično ureditvijo kapitalistov ni več, v razvitih državah Zahodne Evrope pa so socialna zakonodaja in davčne obremenitve moč kapitala močno zožile. V Ameriki se je še ohranila Adam-Smithova liberalistično-kapitalistična koncepcija gospodarstva, toda tudi tam gre razvoj vedno bolj v smer večjega poudarka družbenih obveznosti kapitala.

Bolj kot o bogatih Rockefellerjih govorimo danes o bogatih in revnih narodih. Razločki med njimi nam nenehno stopajo pred oči. Mislimo samo na monetarne krize zadnjih let. Dvajset držav ima v rokah nad polovico svetovnega kapitala in konvertibilno valuto, vseh drugih 120 pa spada v več ali manj nerazvite ali vsaj gospodarsko premalo urejene države.

Prepad med enimi in drugimi se nenehno pogloblja. Bogati so vedno bogatejši, revni vedno bolj siromašni. Revni prodajajo surovine za nizko ceno, bogate, močno industrijsko razvite dežele pa tem revežem prodajajo končne izdelke za vedno višje cene. Naraščanje prebivalstva v nerazvitih deželah je večje od rasti narodnega dohodka, zato narodni dohodek na prebivalca iz leta v leto pada. Pri razvitih je ravno obratno. Narodni dohodek ob počasnem naraščanju ali celo biološkem upadanju prebivalstva raste. To pomeni za prve, da se ne morejo iztrgati iz začaranega kroga revščine, za druge pa zadrego, kam bi vtaknili denar, kje bi še lahko potegnili avto cesto, do katerega kmeta v oddaljenih zaselkih bi še mogli asfaltirati dovozno pot.

To nasprotje se vedno bolj zastruje. In če se na tem področju ne bo kmalu kaj temeljito spremenilo, bomo morda še mi priče razvoju, katerih posledic ni mogoče predvideti.

Cerkev ob tej neuravnovešeni porazdelitvi zemeljskih dobrin ne sme ostati neprizadeta, saj se Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu začne: »Veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi,

* Glavni vir so v spisu omenjene papeške okrožnice, listine 2. vatikanskega cerkvenega zbora in listina škofovske sinode 1971 o službenem duhovništvu v obstoječih slovenskih prevodih. Ker so te izdaje bralcem splošno znane, zato jih ni treba posebej navajati.

Izmed ostalega slovstva je pisec najbolj uporabljal B. Häring, *Das Gesetz Christi* (v treh delih), 7. izdaja, Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau 1963.

posebno ubogih in vseh kakor koli trpečih — to je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost Kristusovih učencev; in ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih.«

Pavel VI. je okrožnici Razvoj narodov še bolj neposreden: »Treba je hiteti: preveč ljudi trpi in več se razdalja, ki loči razvoj enih in zastoje ali celo nazadovanje drugih... (t. 29) So prilike, katerih krivičnost vpije v nebo. Če celi narodi brez najpotrebnejšega žive v taki odvisnosti, ki jim onemogoča vsako pobudo in odgovornost, tudi vsako možnost kulturnega napredka in udeležbo pri socialnem in političnem življenju, tedaj je res velika skušnjava, da se s silo zavrne taka krivica nad človeškim dostojanstvom.« (t. 30)

I

Po nauku sv. pisma je najvišja odlika zemeljskih dobrin ne njihova vsestranska uporabnost, temveč dejstvo, da so dar božje ljubezni. Obilje teh dobrin razodeva skrb ljubečega nebeškega Očeta. Zato bi bilo žaljivo, če bi se človek nemirno zanje poganjal (prim. Mt 6, 25 sl). Če nam Bog v takšnem obilju daje tvarnih dobrin, kako je radodaren šele v duhovnih!

Človek ne sme svojega srca navezovati nanje, pač pa mora priznati, da so tudi te božji dar in da jih mora izkoriščati v božji službi. Bog je človeku dal gospodstvo nad svetom. Tudi z načinom, kako to gospodstvo izvaja, naj človek spričuje svojo bogopodobnost. Zato ne sme pri njihovi porabi nikoli pozabiti na Stvarnika. S pomanjkanjem hvaležnosti Bogu so združene vse druge nevarnosti zemeljskih dobrin. Kdor ni več zanje hvaležen, gleda samo njihovo porabnost in koristnost. Človek postane lakomen. Lakomnost pa sv. pismo na mnogih mestih obsoja kot nekaj malikovalskega in še posebno grešnega. Človek sme zemeljske pridelke prinašati Bogu kot svoje darove. Tako postanejo daritev. Zgodovina verstev nam pove, kako velik pomen je imelo bogočastno prinašanje prvncev rodnosti gozda, polja in hleva. Ti primicialni darovi so dokazovali, kako so preprosti ljudje dobro vedeli, da jim je poljske in gozdne sadeže podaril dobri Bog. Če se moreta kruh in vino spremeniti v največji dar božje ljubezni, v Kristusovo telo in kri, ali ni to opozorilo na najgloblji smisel in najvišjo možno odliko zemeljskih dobrin? Kakor kaže Jezusov pogovor z bogatim mladeničem, služita zadnjemu njegovemu namenu tudi radovoljno uboštvo in zaobljuba uboštvu. To je nenehno označevanje božje ljubezni, ki kaže na zadnjo spopolnitev v večnosti.

Kristus ne obsoja bogastva in bogatašev, temveč lakomnost, navezanost na zemeljske dobrine. Tej nevarnosti lahko podleže celo revež, če je bogatinu nevoščljiv in če z vsemi vlakni svojega srca visi na premoženju.

Sv. pismo dalje uči, da so zemeljske dobrine tudi sredstva ljubezni do bližnjega. Pomoč bližnjemu v potrebi je dokaz medsebojne povezanosti članov človeške družine in pot, po kateri naj bi zemeljske dobrine po prvotni Stvarnikovi zamisli služile vsem ljudem.

Kdor v njih ne gleda sredstev ljubezni, mu postajajo krivični mamoni. Kdor pa z njihovo uporabo razodeva in budi bratskega duha, si bo pridobil vstop v večna bivališča.

Kristjan mora gospodarsko področje ali področje socialne pravičnosti vzeti zares, zakaj o uporabi zemeljskih dobrin bo treba Sodniku dati odgovor... Lačen sem bil in ste mi dali ali mi niste dali jesti.

Tako močen poudarek, ki ga sv. pismo pripisuje ljubezni, ne izključuje pravičnosti, temveč ji daje nov sijaj. Zahteve menjalne, legalne, delilne in socialne pravičnosti so osnovne zahteve ljubezni. Te vrste pravičnosti zahtevajo spoštovanje človekovih pravic, spoštovanje človeka kot osebe. To je pa tudi osnovna zahteva ljubezni.

II

Socialne okrožnice, govori, pisma papežev od Leona XIII. naprej so svojevrsten pojav v cerkvenem učiteljstvu. Od raznih strani so papežem očitali, da se vtikajo v področje, ki jim kot verskim poglavarjem ne pritiče. Nasproti tem očitkom je Janez XXIII. poudaril, da Cerkev pri tistih narodih, ki jih je pridružila Kristusu, nujno pospešuje gospodarski in družbeni napredek. Kako to dela, očitno pričajo dejstva v preteklosti in v naši dobi. Kajti vsakdo, ki je postal kristjan, je obljubil in se zavezal, da bo po svojih najboljših močeh izpopolnjeval državljanske ustanove.¹

V konstituciji Cerkev v sedanjem svetu pa beremo, da »moramo spoštovati in pospeševati dostojanstvo človeške osebe in njeno celotno poklicanost, pa tudi blagor vse družbe. Človek je namreč začetnik, središče in cilj vsega gospodarsko socialnega življenja«. (t. 63)

Dostojanstvo človeka in njegove neodtujljive pravice so nenehno gibalo, da papeži v njihovo obrambo in prid povzdigujejo svoj glas. Že Leon XIII. je v svoji znameniti okrožnici *Rerum novarum* zapisal, da človeška dela ni mogoče vrednotiti kot nekega blaga, saj izvira neposredno iz človekove osebnosti. Za večino ljudi je delo edini izvor sredstev za preživljanje, zato ga ne smemo meriti s trgovskimi merili, temveč po zakonih pravice in enakosti, kajti sicer se le-ti grobo kršita, čeprav so z obeh strani svobodne sklenjene delovne pogodbe.²

Štirideset let za Leonom je Pij XI. dobro opazil spremenjene gospodarske razmere. Svobodna konkurenca, ki jo je propagiral liberalizem, je že skoraj požrla samo sebe. V rokah maloštevilnih kapitalistov se je nakoščilo velikansko bogastvo. Svobodno trgovino je nadomestila gospodarska nadvlada. Pohlepu po dobičku je sledilo nebrzdano poželenje po oblasti, vse gospodarstvo je postalo strahotno trdo, brezsrčno, okrutno. Naj dostavim, da je bila tedaj pri nas skoraj vsa industrija v tujih rokah. Pij XI. je spet odločno poudaril, da se mora gospodarstvo vključiti v moralni red, ki ščiti človekovo dostojanstvo.

Ob petdesetletnici *Rerum novarum* je za binško 1941 spregovoril Pij XII. Po njegovih besedah ima Cerkev pravico presoje, ali se osnove neke družbene ureditve usklajajo z nespremenljivim redom, ki ga je Bog stvarnik in odrešenik naprej določil po naravnem pravu in po božjem razodetju. Na prvi pogled se zdijo Pijeve trditve integralistične, toda pri

¹ Mater et Magistra, t. 166.

² Mater et Magistra, t. 10.

podrobnejši preučitvi ni v njih izraženo nič drugega kakor papeževa skrb za človekove osnovne pravice, ki so bile v vojnem času še posebej ogrožene. V istem govoru je nato Pij XII. jasneje razložil nauk Cerkve o uporabi gmotnih dobrin, o delu in družini.

Pij XII. dopolnjuje svoja predhodnika glede zasebne lastnine. Ta je sicer utemeljena v naravnem pravu, toda po volji stvarnika ta pravica ne sme biti ovira, da telesne dobrine, ki jih je ustvaril Bog za vse ljudi, ne bi enako pripadale vsem ljudem. To zahtevata tudi pravičnost in ljubezen. Delo je dolžnost in pravica vsakogar. Če svobodno medsebojno dogovarjanje družbenih skupin in interesnih skupnosti ne jamči te pravice, naj poseže vmes državna oblast in delo dodeli. Pri tem ima pravico poseči v obstoječi lastninski red, ki nikakor ni nedotakljiv. Socializacija je torej včasih upravičena.

Družinska lastnina je še posebno dragoceno dopolnilo prejšnjih papežev. Zasebna lastnina največ prispeva in naj bi prispevala k vzdrževanju družine. Ta naj ji zagotavlja pravo svobodo, da more z njo spolniti dolžnosti, ki jih je družinskemu poglavarju naložil Bog tako glede telesnih, duševnih in verskih koristi.

Po tem Pijevem govoru so začeli moralisti bolj govoriti o družinski lastnini. B. Häring je na primer zapisal: »Prva in najbolj nujna delitev splošne lastnine ne gre v prvi vrsti v korist osamljenega posameznika, temveč v korist družine. Ta ima namreč kot prva ljubezenska in življenjska skupnost naravno pravico do tiste mere zemeljskih dobrin, ki ji zagotavljajo obstoj in nravni razvoj.«³ Tudi trditev istega avtorja, da ima posameznik predvsem v družini in v pripravi bodoče družine pravico do zasebne lastnine, je treba vzeti kot gotovo. Toda ali ni to anahronizem? Saj smo priče razkroja družine. Avtor to priznava in predvideva, da ne bo mogoče preprečiti, da bi posameznik postal nosilec lastninske pravice, toda je prepričan, da bi se razvoj, ki bi še bolj izvotlil vlogo družine kot nosilke lastnine, pokazal družinsko in tudi družbeno škodljiv. Posameznik, ki nima družine, naj se pa zaveda dolžnosti do velike človeške družine.

L. 1961 je minilo sedemdeset let od Leonove okrožnice in Janez XXIII. je sodil za potrebno počastiti obletnico in dopolniti svoje predhodnike. Izdal je znano okrožnico *Mater et Magistra*, ki je tudi izven Cerkve zbudila toliko pozornosti kakor nobena papeška okrožnica doslej. Odlikuje jo jasnost, preprostost in spravljivost. Nobenega obstoječega družbenega sistema izrečno ne obsoja.

Janez XXIII. je najprej sprejel načelo Pija XI. v okrožnici *Quadragesimo anno* o subsidiarnosti. Kakor ni prav posameznikom to, kar zmorejo z lastnim pogumom in pridnosti izvršiti, odvzeti in izročiti skupnosti, tako je krivično to, kar zmorejo manjše in nižje organizacije izvršiti in opraviti, odvesti na večjo in višjo družbo. Ponovno je odklonil kapitalistično načelo o nevmešavanju državne oblasti v gospodarstvu. Državna oblast mora usklajevati različne gospodarske sektorje, razvijati mnogovrstno dejavnost, preprečevati brezposelnost in ima zato tudi pravico včasih poseči v obstoječi lastninski red.

³ N. d. III, str. 479 sl.

Porast družbenih odnosov, to je vedno novih zvez in povezav med ljudmi povzročajo, da vsepovsod ustanavljajo zveze, društva, organizacije, ustanove ne samo v dosego gospodarskih, temveč tudi socialnih, kulturnih, zabavnih, športnih in strokovnih ciljev. Zato je okvir, ki ga je postavila stanovska ureditev Pija XI. — korporativizem, preozek.

Bujno organizacijsko življenje zahteva od države, da ustvarja med raznoličnimi interesnimi področji in skupinami red. Predvsem mora država po eni strani spraviti v sklad pravico posameznih državljanov do avtonomije, na drugi strani pa to delovanje usmeriti k skupni blaginji.

Janez XXIII. je spričo velikega napredka gospodarstva po zadnji vojni opazil, da družbeni napredek ne gre v korak z njim, temveč da zaostaja. Zato je opozoril na osnovno načelo socialne pravičnosti, da se gospodarskemu razvoju hkrati pridružuje in prilagaja socialni napredek. To pomeni: od večjega bogastva v neki državi naj imajo koristiti vsi sloji državljanov. Pavel VI. pa je na evharističnem kongresu v Bombayu in v okrožnici Razvoj narodov razširil obveznost bogatih na ves revni svet z besedo: Presežek bogatih dežel mora služiti siromašnim deželam. Hkrati je dal konkreten predlog za ustanovitev svetovnega sklada za pomoč siromašnim narodom, kamor naj bi se stekal del denarja, namenjenega za vojaštvo in oboroževanje.

Najbolj sporna je bila doslej okrožnica *Quadragesimo anno* zaradi svojega predloga o stanovski ureditvi države. Eden izmed sestavljalcev te okrožnice jezuit Oswald von Nell-Breuning je v knjigi *Wie sozial ist die Kirche. Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre* lani pojasnil težave z njo. Po njegovem mnogi okrožnice niso prav razumeli. Latinsko besedo *ordines* so po vrsti prevajali s stanovska ureditev. Kar je bilo mišljeno kot družba, ki bi se naj ne izčrpavala v razrednem boju, so prenesli na dnevno politiko in s *Quadragesimo anno* opravičevali tako nepriljubljene stvari, kakor je bila Dolfussova Avstrija 1934. Takrat so govorili, da je Avstrija *Quadragesimo anno*-Staat. Ugledu okrožnice ni koristilo, da sta se nanjo sklicevala režima generala Franca v Španiji in Salazarja na Portugalskem. Drugega največjega nesporazuma pa je bil kriv osebni vložek Pija XI. v okrožnico, s katerim je ta hotel obsoditi fašistični korporativizem v Italiji, imel pa je nasproten učinek.⁴

Naj bo stvar takšna ali drugačna, papeži se poslej niso več spuščali v konkretne predloge za izvajanje načel zdravega gospodarskega reda in družbene ureditve in Janez XXIII. je v okrožnici *Mater et Magistra* zapisal, da njegova okrožnica podaja smernice. Kako se pa te izvajajo v konkretnih okoliščinah, je odvisno od razpoložljivih sredstev. Ta pa se lahko spet pri različnih narodih po količini in kakovosti razločujejo ter se često v istem narodu tudi spričo spremenjenih okoliščin spreminjajo (t. 59 in 71).

III

Čeprav se cerkveno vodstvo ne spušča v konkretne aplikacije postavljenih načel, pa so zlasti Janez XXIII., koncilska konstitucija Cerkev v sedanjem svetu in Pavel VI. zelo konkretni, kadar pokažejo na odprta

⁴ Christ in der Gegenwart št. 16 — 22. April 1973, 25. Jahrgang, Verlag Herder, Freiburg.

vprašanja sodobnega družbenega reda. Janez XXIII. ponavlja misel iz Quadragesimo anno o zaščiti majhne in srednje posesti kmetov, obrtnikov, trgovcev in nasprotuje, da bi jih požrli veliki supermarketi in koncerni. Vsi papeški odloki poudarjajo važnost sodelovanja delavcev pri vodstvu srednjih in velikih podjetij. Janezu, kmečkemu sinu, je še posebej pri srcu kmetijstvo in ga boli njegov današnji propad. Po njegovem mnenju ta gotovo ni v skladu z božjim stvariteljskim načrtom, ker zemlja samo po obdelovanju rodi vsakdanji kruh. Rešitev konkretnih vprašanj prepušča ekonomistom in načrtovalcem gospodarske politike, vendar jih opozarja na nekatere stvari, mimo katerih ne smejo iti. Tako postavlja zahtevo po harmoničnem razvoju vsega gospodarstva, ne zapostavljati kmetijstva na račun industrije. Davki naj bodo pravični, cene blaga primerne. Poljedelstvo naj dobi cenene kredite za hitrejšo osvajanje moderne tehnologije. Kmetje naj bodo socialno zavarovani. Država naj zagotovi razvoj dopolnilne industrije.

Za kmete se je posebej zavzel tudi koncil. Poljedelstvo ima težave tako s pridobivanjem kakor s prodajo pridelkov in kmetom je treba v teh težavah pomagati, da bodo v kmetijstvo uvajali tehnične novosti, da bodo dosegli primeren dohodek in da kmetje ne bodo ostali državljani drugega razreda.⁵

Preseljevanje in izseljevanje prebivalstva je tudi odprto vprašanje današnje družbe. Pojav zdomstva dobiva vedno večje razsežnosti. Spet se tu oglašajo Cerkev in v imenu pravičnosti in pravšnosti zahteva, naj življenje posameznikov in njihovih družin ne postane negotovo in nestalno. Tuji delavci, ki večajo neki deželi bruto družbeni proizvod, ne morejo biti tam zapostavljeni glede nagrajevanja in dela. Javna oblast ne sme ravnati z njimi kot proizvodnim orodjem, temveč kot z ljudmi. »Iskali smo delovno silo, prišli so ljudje«, smo lahko brali na plakatih, ki so jih v Avstriji in Nemčiji razobesile katoliške delavske organizacije.

Tujim delavcem mora država, ki jih je sprejela, pomagati, da lahko vzamejo k sebi svoje družine, in jim omogočiti vključitev v družbeno življenje naroda in države, kjer zdaj delajo. Še boljše pa bo ustvariti vire zaslužka v matičnih deželah. Kar je bilo glede tega rečeno pri nedavnem obisku zahodnonemškega kanclerja Brandta v naši državi, je treba samo pozdraviti.

Urbanizacija je zavzela takšen obseg, da je papež Pavel VI. imel za potrebno o tem posebej spregovoriti v svojem pismu ob 80-letnici Rerum novarum Octogesima adveniens. Število milijonskih mest se je v tridesetih letih neverjetno povečalo. Dobili smo prava človeška mravljišča od New Yorka do Tokia, od Sao Paola do Djakarte.

Brezmejno naraščanje mestnega prebivalstva povzroča družbi hude glavobole. Nekatera gospodarska podjetja se razvijajo, druga propadajo ali se selijo drugam in povzročajo brezposelnost. Delavci se morajo prekvalificirati. Stanovanjska kriza je huda. Ali ni stanovanj ali pa so predraga za povprečen žep. Zato se delavci prevažajo na delo kilometre daleč. Zaslužek v različnih industrijskih panogah je zelo različen. Neomejena konkurenca, ki se poslužuje vsiljive reklame, nenehno meče na trg nove

⁵ CS, t. 64.

izdelke, in jih skuša vsiliti potrošniku. Neravnovesja med posameznimi plastmi prebivalstva in državami so vedno hujša. Velikanske množice nimajo najnujnejšega za življenje, programerji in reklamerji pa si belijo glave, kako bi zbudili želje po nepotrebnih rečeh. Stari, še uporabni industrijski stroji postajajo nekoristni.

Paradoks mesta je osamljenost prebivalcev. Kljub temu, da živiš v množici, si sam. Primeri, ko stanovalec v bloku ne pozna stranke, ki stanuje pod njim ali nad njim, niso redki. Človek leži že cel teden mrtev v svojem stanovanju, ko se sosedje le začnejo spraševati, zakaj ga ni več na sprehod.

Papež vidi podobo sodobnih mest. V središču razkošje, neonska razsvetljava spreminja noč v dan. Zabavišče pri zabavišču. V predmestju pa se srečaš s pasom bede, s področjem brez cest, kanalizacije, hiše pokrite z razpadlo pločevino. Slabotnejši postajajo žrtve razmer, ki razčlovečujejo človeka. Tudi v središčih se večkrat za bleščečo fasado skriva siromaštvo. Še hujše zlo pa so hudodelstvo, zločinstvo, uživanje mamil, seksualna razvratnost.

Papež poziva kristjane, naj ne izgube poguma sredi brezobličnosti velemest, temveč naj se z vsemi ljudmi dobre volje trudijo uresničevati socialno pravičnost tudi tam. Skrb Cerkev naj bi se posebej obračala k tem novim revežem — pohabljenim in nesposobnim za vključevanje v družbo in iz različnih vzrokov iz družbe odrinjenih, da bi jih odkrila, jim pomagala, branila njihovo dostojanstvo. Cerkev tudi odločno nasprotuje vsakemu rasnemu razločevanju in zagovarja pravico do izselitve, kadar si človek drugje upa ustvariti boljše življenjske pogoje.

IV

Če naj Cerkev pričuje za socialno pravičnost, jo mora najprej uresničiti v svojih vrstah. Škofovska sinoda je leta 1971 v odloku o pravičnosti v svetu poudarila, da tisti, ki služijo Cerkvi z lastnim delom kakor duhovniki, redovniki, redovnice, morajo dobiti zadostna sredstva za preživljanje in uživati tiste oblike socialnega varstva, ki je v njihovi deželi uvedeno. Laiki v cerkvenih službah morajo dobiti primerno plačo in zagotovljena jim mora biti primerna možnost napredovanja. Drugače povedano: zato, ker so v cerkveni službi, naj bi ne bili na slabšem kot v drugih istovrstnih ali podobnih službah.

Cerkev ima tudi svoje premoženje, saj je celo v socialističnih državah na splošno priznana kot pravna oseba. Škofovska sinoda je dobro poudarila, da mora Cerkev svoje gospodarske posle opravljati tako, da ne bo postavila pričevanja evangelija v dvomljivo luč. Meje med tem, kar spada k stanu primernemu življenju in apostolskemu pričevanju, ni lahko postaviti. Velja pa, da vera terja od nas zmernost v rabi zemeljskih dobrin. Cerkev mora biti Cerkev ubogih, pripravljena se odpovedati svojim posestim in naložbam, če bi to koristilo oznanjevanju. Znani so primeri iz Južne Amerike, zlasti iz Čila, ko so se škofje odpovedali svojim posestim in zato dobili pohvalo Pavla VI. v okrožnici Razvoj narodov (t. 32).

Med revnimi narodi, pravi sinoda, se morajo škofje, duhovniki, redovniki in redovnice vprašati, če s svojo pripadnostjo Cerkvi ne pripadajo ozkemu krogu bogatinov. V deželah z visokim standardom pa se je treba vprašati, ali cerkveni ljudje s svojim načinom življenja res dajejo zgled tiste askeze v potrošnji, ki jo priporočajo drugim kot sredstvo, ki naj pripravi izdatno pomoč milijonom lačnih po svetu.

Cerkev na Slovenskem je revna Cerkev, vsaj če se primerjamo s Cerkvami v Zahodni Evropi. S kakšnimi težavami zidamo nove cerkve in druge cerkvene stavbe! Spet pa naša Cerkev ni tako revna, da bi ne mogla duhovnikom zagotoviti zadostnih sredstev za preživljanje in socialnega zavarovanja. Potrebna se mi zdi določena sprememba miselnosti. Če so nekdanji cerkveni očetje vzklikali: Premoženje Cerkve je premoženje revežev, je treba danes to besedo razumeti tako, da so prvi reveži Cerkve duhovniki in drugi cerkveni uslužbenci. Ti morajo najprej dobiti, kar jim gre po pravici, ki jo priznavajo tudi cerkveni dokumenti. Če bo zaradi tega prišlo nekoliko manj marmorja in pozlačenih okraskov v naše cerkve, ne bo nič škode. Kolikor ne more posamezna župnija omogočiti duhovniku dostojnega vzdrževanja, naj bi priskočila na pomoč dekanija oz. področje oz. celotna škofija. Kolikor posamezne škofije ne bi imele dovolj sredstev, naj bi jim pomagale druge Cerkve, saj so vse krajevne Cerkve končno le ena Cerkev.

Po vsem tem o dobroti in dobroti v običajnem pomenu ni treba povedati mnogo besed. Ta je izraz ljubezni. Kakor so zemeljske dobrine dar nebeškega Očeta, tako je dobrot eden izmed izrazov ljubezni do bližnjega. Toda poudariti je treba še enkrat, da je prva zahteva ljubezni pravičnost in pravčnost.

Dobrot bo vedno zavzemala svoje mesto v družbi. Tudi najboljši zakoni, tudi najbolj dovršen družbeni red ne bo rešil vsega, ne more predvideti vseh primerov, zlasti ne hudih naravnih katastrof, kakor so povodnji, suša, slabe letine. Raznolične dobrotne akcije imajo tu neprecenljivo vlogo. Skušnja kaže, da te ob pravilni predstavitvi potrebe obrodijo mnogo sadov in da je včasih mogoče govoriti o pravem plazu dobrote. Dobrot je tako eden izmed načinov, kako zemeljske dobrine služijo svojemu prvotnemu namenu.

V

Če se za sklep vprašamo, koliko so načela krščanske socialne pravičnosti prodrli v življenje in zavest ljudi, lahko pritrdimo že omenjenemu Nell-Breuningu, da so osnovne teze katoliškega socialnega nauka v današnjem svetu prodrle.⁶

Posebno pa je treba podčrtati spremembo miselnosti v Cerkvi sami. Morda jo najlepše ponazarja nedavni dogodek v Barceloni na Španskem. V nekem štrajku je policija streljala na delavce in pri tem enega delavca ubila, več jih pa ranila. Barcelonski kardinal Jubany Arnau je ostro obsodil ravnanje policije in dejal: »Kdor strelja na delavca, strelja na Cerkev.«

⁶ Gl. opombo pod št. 4.

Povzetek

SAD LJUBEZNI ZA ŽIVLJENJE SVETA

Ivan Merlak

Prepad med revnimi in bogatimi narodi je vedno večji, zemeljsko bogastvo je vedno bolj neuravnovešeno porazdeljeno. Cerkev ob tem ne more ostati neprizadeta, še več, mora pomagati k izboljšanju obstoječega družbenega stanja.

Po nauku sv. pisma ni najvišja odlika zemeljskih dobrin njihova mnogovrstna uporabnost, temveč dejstvo, da so dar božje ljubezni. Človek ne sme biti nanje navezan, lakomnost je nekaj malikovalskega. Gmotne dobrine so sredstvo ljubezni, toda Kristusov učenec mora najprej spolniti zahteve pravičnosti.

Socialne okrožnice zadnjih papežev so svojski pojav v cerkvenem učiteljstvu. Dostojanstvo človeka in njegove neodtujljive pravice so nenehno gibalo, da papeži v njihov prid in obrambo povzdigujejo svoj glas in dajejo smernice za ureditev gospodarsko-socialnih vprašanj. Okrožnica Leona XIII. Rerum novarum je bila nekakšna osnovna listina cerkvenega socialnega nauka. Ob raznih obletnicah njenega izida so naslednji papeži Leona dopolnjevali in naobračali splošna načela na konkretne razmere časa. Niso se pa papeži spuščali v oceno, kateri obstoječi družbeni red najbolj ustreza njihovim zamislim. Pojasnilo glede stanovske ureditve, ki jo je predlagal Pij XI. v okrožnici Quadregesimo anno.

Ko papeži in 2. vatikanski koncil obravnavajo odprta vprašanja sedanje družbe, se posebej ustavljajo pri zaščiti majhne in srednje posesti kmetov, obrtnikov in trgovcev. Govorijo o preseljevanju in izseljevanju prebivalstva in odkrivajo rane velemest.

Cerkev mora najprej uresničiti pravičnost v svojih vrstah, če naj zanjo priča v svetu, zato naj duhovniki, redovniki in redovnice ter laiški uslužbenci dobe primerno plačo oz. primerna sredstva preživljanja. Cerkev na Slovenskem je revna Cerkev v primerjavi s Cerkvami na Zahodu, ni pa tako revna, da bi ne mogla duhovnikom zagotoviti zadostnih sredstev za preživljanje in socialnega zavarovanja. V stiskah mora prihajati do izraza solidarnost župnij, dekanij in škofij.

Jezuit Nell-Breuning, znani katoliški strokovnjak za socialno vprašanje, meni, da so osnovne teze krščanskega socialnega nauka danes v svetu prodrle. To bi mogli z določenimi omejitvami reči tudi za obstoječi družbeni red v naši državi.

Zusammenfassung

DIE FRUCHT DER LIEBE FÜR DAS LEBEN DER WELT

Ivan Merlak

Der Abgrund zwischen den armen und reichen Völkern ist immer grösser, die irdischen Reichtümer sind immer ungleichmässiger verteilt. Die Kirche kann dabei nicht untangiert bleiben, mehr noch, sie muss helfen, die bestehende gesellschaftliche Lage zu verbessern.

Nach der Lehre der hl. Schrift ist die mannigfaltige Nutzbarkeit der irdischen Güter nicht ihr höchster Vorzug, sondern die Tatsache, dass sie Gaben der göttlichen Liebe sind. Der Mensch darf nicht an ihnen hängen. Die Habsucht

hat etwas vom Götzendienst an sich. Die materiellen Güter sind Mittel zur Liebe, doch der Jünger Christi muss zuallererst die Forderungen der Gerechtigkeit erfüllen.

Die sozialen Rundschreiben der letzten Päpste sind eine spezifische Erscheinung im kirchlichen Lehramt. Die Würde des Menschen und seine, von ihm nicht zu trennenden Rechte sind für die Päpste ein ununterbrochener Antrieb, ihre Stimme zu ihren Gunsten und ihrer Verteidigung zu erheben und Richtlinien zu geben zur Ordnung wirtschaftlich-sozialer Fragen. Die Encyklika Leos des XIII. »Rerum novarum« war eine Art grundlegendes Dokument der kirchlichen sozialen Lehre. Anlässlich verschiedener Jahrestage ihres Erscheinens haben die Nachfolger Leos die allgemeinen Grundsätze ergänzt und sie den konkreten Verhältnissen angepasst. Die Päpste hatten sich jedoch jedweder Kritik, welches der bestehenden Gesellschaftssysteme ihrer Ansicht nach entspräche, enthalten, Bezüglich einer Ordnung der Stände hat Pius der XI. eine Aufklärung in der Encyklika »Quadragesimo anno« vorgeschlagen.

Bei den Verhandlungen über die offenen Fragen der heutigen Gesellschaft befassen sich die Päpste und das zweite Vatikanische Konzil besonders mit dem Schutz der kleinen und mittleren Bauerngüter, der Handwerker und Kaufleute. Sie sprechen über die Übersiedlung und Aussiedlung der Einwohner und decken die Wunder der Großstädte auf.

Die Kirche muss vor allem die Gerechtigkeit in ihren eigenen Reichen verwirklichen, wenn sie in der Welt für sie zeugen will, deshalb sollten die Priester, die Ordensbrüder und Ordensschwwestern sowie Laienangestellten eine angemessene Bezahlung bzw. angemessene Mittel zum Unterhalt erhalten. Die Kirche in Slovenien ist im Vergleiche zu den Kirchen im Westen arm, doch ist sie nicht so arm, dass sie den Priestern nicht genügende Mittel zum Unterhalt und zur sozialen Versicherung zur Verfügung stellen könnte. In der Not muss die Solidarität der Pfarreien, der Dekanate und Bischofssitze zum Ausdruck kommen.

Der Jesuit Nell-Breuning, der bekannte katholische Fachmann für die soziale Frage, meint, dass die Grundthesen der christlichen sozialen Lehre sich heute in der Welt durchgesetzt haben. Das könnte man mit gewissen Einschränkungen auch hinsichtlich der bestehenden Gesellschaftsordnung in unserem Staate sagen.

Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije

Marijan Šef

Uvod

Moderna moralna teologija skuša v duhu pokoncilске obnove odgovoriti na številna vprašanja, ki se pojavljajo v človekovi vesti zaradi mnogoštevilnih sprememb v njegovem osebnem, družinskem in družbenem življenju.

Med področji, ki so doživela in še doživljajo globoke spremembe, zavzema zelo vidno mesto tudi medicina.

Predavanje ima namen pokazati, kako je na važnejša etična moralna vprašanja zdravstvenega delavca odgovoril Kodeks etike zdravstvenih delavcev v SFRJ, in te odgovore pregledati v luči katoliške moralne teologije.

Za osnovo mi je služila knjiga, ki jo je v spomin pokojnega dr. Jožeta Potrča, zdravnika in politika, sestavil veččlanski uredniški odbor in jo v založbi Obzorja izdal pod naslovom **O socialistični etiki in morali**.

Kot drugi važnejši vir mi je služila knjiga Bernharda Häringa, **Heilender Dienst**, Ethische Probleme der modernen Medizin.

Zaradi boljšega razumevanja predavanja si najprej oglejmo, kakšna je razlika med zdravniškim etosom, etičnim kodeksom, medicinsko etiko in moralnostjo zdravnika oziroma zdravstvenega delavca.

Z besedo ETOS izražamo značilna stališča neke kulture ali poklicne skupine do določenih moralnih vrednot. Znan je etos duhovniškega, zdravniškega, političnega, oficirskega, sodniškega in odvetniškega poklica. Beseda etos skuša poudariti, da vlada v neki kulturni ali poklicni skupini notranja povezanost bolj ali manj identičnega moralnega odnosa do sebi lastnega dela. Poleg tega govori etos za neko tradicijo, ki je nastala na podlagi skupnih moralnih izkušenj in v skupnem odnosu do lestvice vrednot, ki so jo v teku stoletij ustvarili v svojem življenju najbolj tipični predstavniki določene skupine.

ETIČNI KODEKS se loči od etosa po tem, da ga je izdelala neka skupnost, npr. zdravniško društvo, ter si ga prostovoljno naložila kot obvezo. Etični kodeks bi moral čuvati in razvijati zdravniški etos ter navajati zdravnika na neoporečen odnos do pacienta. Poleg zdravnikov si nobena druga poklicna skupina ni tako zgodaj v zgodovini izdelala svojega etičnega kodeksa in se ga tudi držala. Kodeks poklicnih etičnih dolžnosti nima namena, da bi določil prav vse moralne principe ali da bi predstavljal v celoti moralni sistem zdravniškega poklica.

MEDICINSKA ETIKA predstavlja sistematičen poskus, da bi etos zdravstvenih delavcev pripeljala do čim večjih jasnosti. Na ta način omogoča, da si zdravstveni delavci izdelajo najvažnejše moralne perspektive in norme za svoje delo. Izhodiščna točka medicinske etike je že obstoječi etos. Njen cilj pa je ustvariti čim bolj jasna stališča v najvažnejših mo-

ralnih odločitvah zdravstvenega poklica. Medicinska etika torej pomaga tako zdravstvenemu delavcu kakor bolniku, da so njune odločitve čim bolj zrele.

MORALNOST zdravstvenega delavca je odvisna od tega, koliko živi po etosu ter se pri izvrševanju svojega poklica drži moralno etičnih principov. Stopnja moralnosti je odvisna od tega, kako je oblikovana njegova vest, kako zrel je v svojih odločitvah in kako trden je v izpolnjevanju moralno-etičnih principov.

I. ZGODOVINA NASTANKA KODEKSA

Prvi zdravniški kodeks je znan kot Hipokratova prisega iz 4. st. pred našim štetjem.

Hipokratova prisega je veljala še dolga stoletja po njegovi smrti kot temelj zdravniške etike.

L. 1961 je avstrijska revija *Arzt und Christ* poslala na vse medicinske fakultete po svetu anketna vprašanja o tem, kakšno prisego ali obljubo uporabljajo pri promociji novih zdravnikov. Iz prejetih odgovorov je bilo razvidno, da uporablja originalno Hipokratovo prisego še 6 fakultet v ZDA.

Na 19 fakultetah so uporabljali ali ženevsko deklaracijo, ki je bila sprejeta 1948. leta na generalnem zasedanju Svetovne zdravstvene organizacije, na 67 fakultetah so imeli svoje lastno besedilo, na 64 fakultetah pa pri promociji niso uporabljali nobenega besedila v smislu zdravniške prisega ali obljube. Rijeka, Skopje, in Zagreb so se tedaj uvrstile med fakultete s svojo lastno formulo pri promociji.

Hipokratova prisega je zdravnika obvezovala ne samo v imenu človeške pravičnosti in resnicoljubnosti, ampak v moči zdravnikovega verskega odnosa do grških bogov.

Ceprav se je s pojavom krščanstva monoteistično gledanje na svet in človeka vedno močnejše uveljavljalo, so na nekaterih fakultetah ostali pri originalnem Hipokratovem besedilu verjetno zato, ker se jim je zdelo njegovo besedilo akonfesionalno in zato lažje sprejemljivo tudi za religiozno indiferentne zdravnike.

Vendar so se l. 1961 na 25 fakultetah pri promocijah izrecno sklicevali na Boga, na 5 fakultetah so prisekali na evangelij in na 1 fakulteti na koran. Drugi promoviranci pa so obljubljali pri tem, kar jim je bilo sveto. Največkrat je bila to njihova domovina, država ali fakulteta.

Pobudo za nastanek kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ je dal prof. dr. Frane Bulić iz Beograda s poročilom o I. kongresu zdravniške morale, ki je bil l. 1956 v Parizu. To poročilo je izšlo v Srpskem arhivu, uradnem glasilu Srbskega zdravniškega društva.

Nedolgo zatem je Zveza zdravniških društev ustanovila komisijo, ki je začela razpravljati o kodeksu, ali ga zdravniki sploh potrebujejo in kakšen naj bo. Med prvimi člani te komisije je bil tudi dr. Jože Potrč.

V naslednjih letih je prišlo v razpravo več osnutkov, ki so jih prispevali — večinoma po vzorcu zamejskih deontoloških kodeksov ali pravilnikov zdravniških zbornic — razni zdravniki, izkušeni zlasti v zdravniških

društvenih zadevah. Veliko težav je povzročalo nerešeno vprašanje, katera institucija naj kodeks izda, zakaj to bi hkrati odločilo, za katere zdravnike bo kodeks veljal.

Zvezni splošni zakon o organizaciji zdravstvene službe iz leta 1960 je naložil Zvezi zdravniških društev, da pripravi in sprejme kodeks, ki naj velja za vse zdravstvene delavce ne le za zdravnike. S tem je bil uzakonjen obseg veljavnosti kodeksa (Ur. list FLRJ 1960, št. 95). Odslej je postalo delo za kodeks živahniješe. S širšim krogom sodelavcev pa so se pojavila tudi različna stališča. Prvič je komisija Zveze zdravniških društev razpravljala o besedilu kodeksa od 8. do 10. junija 1962. v Krapinskih Toplicah. Iz pisma dr. Potrča dr. Herbertu Krausu, sekretarju za zdravstvo pri ZIS, 15. 10. 1962 je razvidno, da so na tem sestanku razpravljali samo o enem, Jakovljevičevem konceptu, niso pa vzeli v pretres tudi ljubljanskega osnutka, ki ga je formuliral dr. Potrč že 24. 2. 1962.

O kodeksu bi morali razpravljati na plenumu Zveze zdravniških društev 9. 11. 1962. Plenum takrat ni sprejel besedila kodeksa, pač pa je bila komisija za sestavo kodeksa še razširjena. 5. 3. 1963 je SZD preko sindikatov zdravstvenih delavcev Slovenije poslalo v razpravo nov predlog za besedilo kodeksa, ki ga je prav tako formuliral dr. Potrč.

Končno besedilo kodeksa je bilo sprejeto na plenumu Zveze zdravniških društev decembra 1963, dobra dva meseca po Potrčevi smrti.

O Potrčevem delu pri nastanku besedila kodeksa pravi prof. dr. Janez Milčinski sledeče: »Dr. Potrč kot človek z izredno tankim čutom za dolžnost in odgovornost, za razlikovanje med pravilnim in napačnim, razgledan in po srcu zdravnik ni mogel ostati brezbrizen, ko so se leta 1956 začele prve razprave o kodeksu zdravniške etike. Kodeks etike zdravstvenih delavcev, ki je bil sprejet decembra 1963 na plenumu Zveze zdravniških društev in ki velja z vsemi vrlinami in pomanjkljivostmi še danes, je nedvomno kolektivno delo. Prepričani pa smo, da ne zmanjšujemo deleža nobenega člana komisije ali delovne skupine, če trdimo, da je Potrčev prispevek pri veljavnem besedilu daleč največji, pa tudi to, da pomenijo osnutki za kodeks v njegovem delu v zdravstvu vrhunsko stvaritev.«¹

II. HUMANISTIČNI TEMELJI KODEKSA

Če želimo posamezne zahteve kodeksa čim bolj razumeti, bi bilo potrebno, da se vsaj v glavnih črtah seznanimo s Potrčevimi etičnimi in moralnimi principi. Iz njegovih govorov in člankov je razvidno, da je imel pred očmi socialistično etiko in moralo. V tem pogledu je bil dr. Potrč zvest principom Marxa, Lenina in drugih komunistov teoretikov. Vendar je treba poudariti, da je bil pri iskanju znanstvenih temeljev socialistične etike precej originalen in včasih tudi krščanski.

Ker je dr. Potrč pri nas v Sloveniji o socialistični etiki največ pisal, se bom pri opisovanju posameznih principov socialistične etike, iz katere je izšel tudi kodeks, v glavnem opiral na njegove misli.

¹ Dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali, str. 109—110.

1. Etika kot znanost*

Dr. Potrč je prepričan, da je ideje socializma in komunizma mogoče uresničiti samo na podlagi etičnih principov. Toda, ker ima beseda etika religiozni prizvok in ker je marksistom religioznost sinonim za neznanstvenost, je treba etiko po njegovem mnenju postaviti na popolnoma znanstvene temelje. »**Rojstvo etike** je vezano na pojav dialektičnega in zgodovinskega materializma.« (25). Po njihovih načelih so bile namreč »vse vede«, torej tudi etika, »osvobodjene vpliva teologije« (21).

»**Dialektični materializem** je« namreč »skladen znanstveni nazor«, in sicer zato, ker »združuje pozitivne pridobitve vseh najvažnejših znanosti o narodi in družbi« (21). **Zgodovinski materializem** pa je »odpravil nasprotje med materialističnim naravoslovjem in idealističnimi družbenimi ali zgodovinskimi vedami« (22). Na ta način je filozofija izgubila svoj privilegirani položaj med znanostmi. Filozofija je postala »metoda mišljenja«, ki se samostojno razvija in bogati s pridobitvami pozitivnih znanosti. »Etika pa mora postati pozitivna znanost s točno določenim predmetom, ki ji bo filozofski okvir preozek.« (28, 29).

Materialistično pojmovanje zahteva po Marxovem oziroma Leninovem pojmovanju zgodovine »brezobzirno kritiko vsega obstoječega«. (23) »Prednost te kritike je v zahtevi po pozitivnem; to je dialektično presejanje starega, katerega ne smemo enostavno uničiti, ampak ohraniti vse, kar je bilo v njem pozitivnega (23). V vsaki relativni resnici, če je seveda količkaj resnica, je vedno tudi jedro absolutne resnice« (34). — Ko dr. Potrč razlaga Leninov »tip« morale »kot osnovna pravila družbenega življenja, ki so znana že dolga stoletja« (35), ugotavlja sledeče: »Ta moralna stoletij pa seveda ni nič drugega kakor tisto **trajno**, kar se je v vseh dosedanjih razrednih moralah oblikovalo in zmagovalo. To je tisto absolutno v relativnem, ki bo živelo in se spopolnjevalo v socialistični morali. To je tista pozitivna **dediščina** naših prednikov, ki jo moramo brez diskusije priznati, ali pa nismo komunisti (35) . . . Vse najboljše moralne tradicije moramo brez diskusije in brez dvomov globoko spoštovati, jih uresničevati in dopolnjevati (36) . . . Z velikanskim veseljem podpisemo iskrene besede Johna Lewisa: »Opozarjam, da je zmotno govoriti samo o razredni morali. Imamo tudi večne elemente morale in marksistična etika mora uveljaviti obe vrsti« (35).

»To ni samo najboljša znanstvena metoda, ampak tudi najboljši etični odnos do človekovega dela in do človeka sploh (25). In to načelo je kot sestavni del materialističnega pojmovanja zgodovine še posebno pomembno za etiko kot znanost o dobrem in zlem, o vesti, o razvoju morale in družbenih, ljudskih odnosov. Zato mora v duhu filozofske revolucije postati pozitivna znanost s točno določenim predmetom raziskovanja in mora prenehati kot filozofska ali celo teološka disciplina« (23).

* Številke v oklepajih pomenijo stran v knjigi dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali.

2. Temelji socialistične etike

»Temelj socialistične etike je socialistični družbeni sistem; to so proizvajalna sredstva v družbeni lasti, visoka proizvodnja in vsaj sorazmerno veliko družbeno bogastvo. Šele ti pogoji omogočajo socialistične odnose v družbi in proizvodnji. In socialistična etika je nauk o teh odnosih med ljudmi, ki žive v socializmu. Temelj, na katerem sloni socialistična etika — kot znanost o morali oziroma nauk o družbenih, osebnih in človeških odnosih — je torej pravilno pojmovana korist družbe, ki gradi socializem, ali že živi v socializmu« (47). Zato lahko kot kriterij socialistične etike vzamemo Loeserjevo trditev: »Vse, kar je v skladu z zakoni razvoja družbe in človeštva, je dobro, vse, kar krši te zakone, je slabo« (34).

»Etika bo lahko znanstvena disciplina le v okviru splošnega nauka o družbenem razvoju in v najtesnejši zvezi z razvojem vseh drugih posameznih družbenih znanosti« (25). Da bi etika dosegla ta cilj, se mora po zakonih družbenega razvoja tudi sama dalje razvijati. Zato govore novi proizvajalni procesi in dejstvo, da je zgodovinski proces zakonito progresiven (24, 34). »Etika se razvija kot vsaka znanost, ker se tudi njena vsebina (predmet etike), to je morala, razvija iz družbe v družbo (91). Znanstveno bazo morale moramo iskati v zgodovinskem materializmu, v katerem si družba ne postavlja nalog, ki zanje še ni potrebnih pogojev. Ideali torej ne padejo z neba, ampak jih ljudje ustvarjajo po svojih življenjskih potrebah. Marksistični etiki (ali filozofi, če se za take imajo) ne bodo več konstruirali etičnih kategorij, ampak bodo izvršili brezobzirno kritiko obstoječega ter tako dokazali, da se za mnogimi nravnimi frazami skrivajo določeni interesi« (25—27).

»Če marksizem ni dogma, ampak napotilo za prakso, je etika tista družbena znanost, ki bi se morala mimo politične in ekonomske znanosti najbolj razvijati« (23).

Etika kot znanost »naj se ne omejuje le na razlago moralnega sveta, ampak naj ga spreminja in dalje razvija«. »Znanstvenost etike vrednotimo po tem, koliko pomaga spreminjati svet, konkretno; humanizirati odnose med ljudmi. Ne gre seveda za to, da bi »servirali mladini osladne besede in npravna pravila«, etika mora služiti vzgoji tako, da krepí v človeku vse pozitivne sile, da ga osvobaja vseh spon, vseh strahov, da ga hrabri, mu vliva moči, predvsem pa ustvari globoko občuteno zavest o povezanosti vseh delovnih ljudi, zavest o veličini človeka v naravi. Z etiko naj se moralno osmisli človekova praksa, njegov družbeni razvoj. In čim bolj je resnično znanstvena, tem močnejše orožje je v rokah človeštva za odpravo predsodkov, ki ločijo ljudi, za vsestransko razvijanje tako imenovanih generičnih, plemenitih lastnosti človeka, za njegovo srečo in dostojanstvo. Zato je potrebna« (27, 28).

3. Cilji socialistične etike

Za dr. Potrča ima znanstveno utemeljena etika točno določene cilje. »Cilj socializma je brezrazredna družba brez izkoriščanja in vladanja človeka nad človekom, torej družba z doslej neznanimi humanimi odnosi med ljudmi. Zato bi upravičeno pričakovali, da se v socializmu o etiki

ne bo le »filozofiralo«, ampak se bo etika kot pozitivna znanost razcvetela, njeni znanstveni rezultati pa bodo v korist vsem narodom na svetu« (23).

Da bi ta svoj cilj dosegla, »mora etika kot samostojna znanost obravnavati vse tisto, kar slehernega človeka najgloblje zanima — namreč vprašanje od kod človek, kam gre, kakšen je smisel njegovega življenja, trpljenja in smrti, njegove sreče in nesreče, na kar je dobival v vsej svoji zgodovini tako različne nasprotujoče si odgovore« (24).

Eden najlepših ciljev socializma, glavni sen najplemenitejših ljudi v vsej zgodovini, je osebna sreča človeka, seveda slehernega brez izjeme (44). Etični ideal socializma torej ne more biti samo večja produkcija (38), ampak dober človek. »Človek« namreč »ne živi samo od kruha, ampak tudi od dobre in lepe besede« (38). Zato je etični ideal socializma »totalni človek«, to je vsestransko razvita, svobodna osebnost (37). Pod »totalnim človekom« razumemo negacijo vsega, kar je človeka zaslužnjevalo, enostransko utesnjevalo, razumemo torej človeka, ki razvija torej vse svoje zmožnosti, telesne in duševne, ki ne pozna delitve na telesno in duševno delo, ki delo, predvsem ustvarjalno ljubi, ker mu je potrebno (45). Temeljne lastnosti socialističnega človeka so: ljubezen do dela, ljubezen do človeka, socialistično človekoljubje, tako globoka zavest o potrebi dela za družbo, da delo nastane potreba, da brez dela ne more biti človek ne zadovoljen, ne srečen« (49). Za uresničitev tega etičnega ideala socialističnega humanizma ne zadostuje več samo »razredno sovraštvo, ki so ga pod vladavino Stalina proglasili kot največjo moralno prvino. Sovraštvo je sicer imelo v zgodovini pozitivno in napredno vlogo. Toda sovraštvo do sovražnika ni končno nič drugega kot elementaren in egoističen nagon«. Ideal socialistične etike mora biti »ljubezen do sočloveka, do velike večine delovnih ljudi, ker je ta odnos izredno visoko razvit produkt silnih pozitivnih naporov delovnega človeka skozi vso zgodovino (38). Socialistična morala predstavlja najvišjo stopnjo v vsem dosedanjem razvoju družbene morale. Marksistična etika je tista znanost, brez katere ni in ne more biti zares revolucionarne vzgojne prakse in njenega nenehnega izpopolnjevanja. Toda etika se mora znebiti dogmatske citatologije in se povezati z življenjsko prakso; nujno mora iz nje črpati nova in nova spoznanja ter tako ustvariti nova velika bogastva in jih prispevati v zakladnico marksizma« (40).

»Glede izvira, vloge in ciljev socialistične morale torej ni skrivnosti; jasen postaja družbeni izvir morale, jasna njena odvisnost od stopnje družbenega razvoja in njena vloga čuvarja družbenih koristi. Izrazita značilnost družbene morale je torej, da manj prepoveduje in več spodbuja« (48).

Glede načina oziroma sredstev za dosego idealov socialistične etike bi lahko rekli sledeče: »Nujen razredni element socialistične morale je nedvomno čvrst, solidaren, discipliniran in množičen boj proti izkoriščanju in zatiranju« (50).

»Ni dvoma, da se kot preizkusni kamen socializma postavlja v prvo vrsto vseh vprašanj resnično bogata, osebna svoboda (45). Brezrazredna družba lahko sestoji iz samih svobodnih osebnosti (46). Znanstvena in

moralna obveza terja od marksističnih etikov dvoje: ljubezen do znanstvene resnice in občasno hrabrost, da to resnico povedo brez strahu pred spopadi z birokratskimi tendencami v naši družbi« (31).

4. Socialistična etika in religija

O odnosu do religije in religiozne etike pravi dr. Potrč sledeče. »Religija je rezultat človekovih zgodovinskih odnosov do narave in družbe ter ima kot vsaka družbena nadstavba tudi svojo lastno zgodovinsko razvojno zakonitost. In s tega vidika gledamo na religijo, na njeno zgodovinsko družbeno vlogo, sprejemamo njene splošno človeške in pozitivne prispevke in odklanjamo preživele negativne ostanke« (53).

Najvažnejša dediščina religije je etika (101).

Etiko, ki je bila doslej, do najnovejšega časa popolnoma ali delno zavita v religiozno lupino, bo potrebno docela izluščiti iz nje in pokazati njen zgodovinski razvoj in tendenco njene bodoče evolucije (100).

Namesto frazerske »borbe proti misticizmu«, moramo ravnati konstruktivno in nadomestiti religijo s pozitivnim, boljšim, privlačnejšim spoznanjem znanstvenih, predvsem etičnih resnic. Prižgati moramo luč in tema bo izginila (31).

Naš boj proti religiji je pravzaprav le boj za znanstveno resnico, za novo socialistično etiko in za nove družbene odnose (57). Vsi moralni sistemi do socialističnega so imeli več ali manj religiozno obliko. Zato bi bilo sila nespametno, če bi zaradi oblike zavrgli tudi zgodovinsko vsebino, tako imenovano zahodno kulturo, in z njo moralne pridobitve dveh tisoč let samo zato, ker je bila zgrajena najprej bolj, potem pa vse manj na religiozni podlagi (67).

Srce religije je etika. Tudi ta se razvija in omogoča naravne razlage namesto nadnaravnih, ki se sklicujejo na Boga. Če hočemo etiko razvijati, nam je Bog najmanjša ovira (74). Cerkev si lasti monopol nad etiko. Dolgo ga je res imela in še danes je to izredno močan in razširjen predsodek. Etično kulturo proglašaja za »popolno« le tedaj, če je nadnaravna. Toda ne samo »naravna«, ampak tudi višja socialistična etika se je rodila v Evropi iz krščanske (katoliške in protestantske) in iz racionalistične moralne etike. Prezreti v religiji tudi zgodovinske etične pridobitve, ki jih moramo skladno z družbenim razvojem dalje razvijati (tako tudi socialistične etične nazore) na podlagi socialističnih ekonomskih odnosov, pomeni podcenjevati napore preteklosti, take, kakršni so pač bili in bi nujno morali biti (74).

Ves moralni kapital, ki ga je nakopičilo ljudstvo v sto- in tisočletjih moramo ohraniti in dalje razvijati (69).

Zavračamo vsako npravstvenost, ki stoji nad ljudmi, in ne sloni na razrednih pojmovanjih. Pravimo, da je naša npravnost popolnoma podrejena interesom razrednega boja proletariata. Npravno je to, kar pomaga rušiti staro izkoriščevalsko družbo in združiti vse delovno ljudstvo okrog proletariata, ki gradi novo komunistično družbo (68).

Vsaka morala je napredna, dokler služi naprednejšemu družbenemu redu in odstranitvi preživelega družbenega reda. Na vsaki stopnji družbenega reda ima človeštvo svojo novo, višjo moralo, ki služi krepitvi novega družbenega reda in progresu.

Najnovejša morala je morala proletariata, ki služi krepitvi socializma in odpravi preživetih moralnih načel meščanstva in filistrstva, ohranjuje pa najboljše in gradi plemenite značaje (83).

Danes mora etika služiti razrednemu boju, oziroma natančneje povedano, proletariatu in njegovemu političnemu boju za etične cilje, nekoč pa bo služila vsemu človeštvu brez izjeme (85). Razcvet morale je identičen z razcvetom osebnosti (86). Ideja krščanstva, ki je pred dva tisoč leti proglasilo enakost ljudi, je pravzaprav zaživela in dobila realno vsebino šele v borbi za socializem. Kar nas torej družijo s krščanstvom, je ideja bratstva med narodi in ljubezni do bližnjega, to je delovnega človeka. Kar nas loči, ni beseda, ampak praksa, mi pa ta načela tudi uresničujemo, ne le proglašamo (95).

V vprašanju etike sta si socializem in krščanstvo (zlasti zgodnje) najbližja — pa tudi najbolj tuja, če visoki kler sili pošteno duhovščino braniti privilegije in privilegirance, če zahteva od nje zlorabo verskih čustev v korist reakcije« (97).

KODEKS ETIKE ZDRAVSTVENIH DELAVCEV SFRJ

Z zmago socialistične revolucije, z naglim razvojem proizvajalnih sil in socialističnih družbenih odnosov sta se v naši deželi organizacija zdravstvene službe in položaj zdravstvenih delavcev iz temeljev predrugačila in se nenehno izpopolnjujeta.

Mehanizmi socialistične demokracije, posebno še sistem družbenega samoupravljanja na vseh življenjskih področjih, omogočajo in terjajo nenehen razvoj etične zavesti — moralne odgovornosti in vesti zdravstvenega delavca.

Zdravstveni delavci se zvesto drže načel socialističnega humanizma in globoko spoštujejo človeško življenje vse od spočetja ter se aktivno trudijo za varovanje, utrjevanje in obnavljanje zdravja, ki je ena od osnovnih človekovih pravic.

Zdravstveni delavci, v skladu z vsesplošnim prizadevanjem za blaginjo vsakega posameznega člana družbene skupnosti, delajo vedno v prid človeku, njegovemu psihičnemu in fizičnemu zdravju in socialni blaginji.

Zavedajoč se svoje družbene vloge, prevzemajo zdravstveni delavci Jugoslavije častno obvezo, da se bodo pri opravljanju svojega poklica ravnali po naslednjih

etičnih načelih:

Zdravstveni delavci, v skladu z vsesplošnim prizadevanjem za blaginjo svojega dela in položaj v zdravstveni službi posvetil svoje umske in telesne zmožnosti pa tudi svojo strokovno in družbeno dejavnost največji vrednoti socialistične družbe — človeku.

2. Zdravstveni delavec spoštuje svetla izročila svojega poklica, ki jih je sprejemal, negoval in razvijal od Hipokrita do danes, ter se nenehno trudi za čim lepše in čim bolj humane odnose med ljudmi in za stalni napredek človeštva.

3. Ponosen na nesebičnost, požrtvovalnost, vznesenost in druge vrline svojih tovarišev, ki so se zmerom pokazale v hudih dneh zgodovine naših narodov, posebno še v narodnoosvobodilnem boju in socialistični revoluciji, bo zdravstveni delavec v svojem poklicu vse te vrline še dalje negoval ter jih vselej izražal.

4. Osnovne naloge slehernega zdravstvenega delavca so utrjevanje in varovanje zdravja, zdravljenje obolelih ter podaljševanje človeškega življenja. Zato se bori proti vsemu, kar ogroža človeško zdravje, pogumno in odkrito opozarja na vzroke obolevanja, skrbi za to, da se odpravljajo vzroki bolezni in njihove posledice, in opozarja na odgovornost družbe za zboljševanje zdravja. Zdravstveni delavec aktivno sodeluje pri zdravstveni vzgoji in krepi zdravstveno zavest in kulturo svojega naroda, nastopa zoper zaostalost in ostanke vraž in zatira vse oblike mazaštva.

5. Zdravstveni delavec nudi vsem brez razlike enako strokovno pomoč ne glede na raso, spol, narodnost, versko pripadnost, politično prepričanje, družbeni in ekonomski položaj in na svoje osebno razmerje do človeka ali njegove družine.

6. Zdravstveni delavec je moralno obvezan, da ustrezno svoji strokovni izobrazbi, nudi zmerom prvo pomoč. Ob epidemijah, naravnih in drugih množičnih katastrofah posveča zdravstveni delavec največjo skrb predvsem bolnim, poškodovanim, ranjenim, otrokom, nosečnicam in onemoglim.

7. Ko se zdravnik ravna po pravilih znanosti in stroke, je pri svojem delu neodvisen in svoboden v izbiri načrtov in sredstev: zato je med vsemi zdravstvenimi delavci še zlasti odgovoren pred svojo vestjo, bolnikom in družbo.

8. Zdravstveni delavec opravlja svojo delo vestno, požrtvovalno, humano in po svojem najboljšem znanju. Svojega znanja in sposobnosti ne bo nikdar uporabil v nasprotju z načeli humanizma in svoje vesti. Privrženost tem načelom pa bo dokazal z osebnim zgledom.

9. Nevarnost za lastno zdravje in življenje ne sme zadržati zdravstvenega delavca, da ne bi izpolnjeval svojih dolžnosti in nalog.

10. Zdravstveni delavec spoštuje osebnost vsakega človeka, z ničimer, ne z besedo ne z dejanjem, ne bo prizadel njegovega človeškega dostojanstva.

11. Poudarjanje svojega dela in lastne osebnosti se ne sklada s poklicem zdravstvenega delavca. Zdravstveni delavec ne bo pred nestrokovnim občinstvom objavljajl izsledkov nezadostno preizkušenih raziskav, metod in zdravilnih sredstev.

12. Nenehno spremljanje zdravstvenih dognanj in strokovno izpopolnjevanje je dolžnost vsakega zdravstvenega delavca. Pridobljeno strokovno znanje mora zdravstveni delavec stalno posredovati svojim sodelavcem v ustanovi, s svojo aktivno udeležbo v strokovnih in družbenih organizacijah pa tudi drugim zdravstvenim delavcem.

13. Sodelovanje zdravstvenih delavcev temelji na tovarištvu, iskrenosti, odkritosrčnosti in posredovanju izkušenj, vse v prid in blaginjo človeka. Zdravstveni delavec ceni in spoštuje znanje, dostojanstvo in strokovnost slehernega zdravstvenega sodelavca ne glede na delovno

mesto, ker ve, da le takšni odnosi zagotavljajo pogoje za ustvarjalno dejavnost in konstruktivno kritiko.

14. Pooblaščen zdravstveni delavec mora bolnika in njegove najbližje seznaniti z njegovim zdravstvenim stanjem zelo preudarno in obzirno. Kadar gre za hudo ali neozdravljivo bolezen, pove diagnozo in prognozo s primerno obzirnostjo in preudarnostjo bolnikovi družini, bolniku pa le, če je to nujno potrebno: pri tem pa naj pomisli, kako utegne vplivati tako sporočilo na telesno in duševno počutje bolnika in njegove družine. To težko dolžnost bo opravil za to pooblaščen zdravnik.

15. Zdravstveni delavec varuje kot poklicno tajnost vse, kar izve pri opravljanju svojega poklica o bolezni ter o osebnih in družinskih intimnostih. Od te obveze sme odstopiti le, če je to nujno za bolnika, družino ali družbo. V teh mejah je zdravstveni delavec slej ko prej moralno in osebno odgovoren za sporočene podatke.

16. Zdravstveni delavec obsoja evtanazijo in jo ima za lažni humanizem. Nasprotno pa si v mejah medicinske znanosti in možnosti prizadeva olajšati bolniku telesno in duševno trpljenje in se trudi za njegovo življenje in zdravje.

17. Najhujša kršitev teh etičnih načel je prisilni poskus na človeku. Preiskovanje in preizkušanje znanstvenih metod na človeku je dovoljeno le, če je to medicinsko in biološko opravičeno (pri tem se mora poskusna oseba zavedati značaja takega poskusa in možnih posledic, morajo se izvršiti vsi varnostni in previdnostni ukrepi) in če oseba v to prostovoljno privoli.

18. Zdravstveni delavec ima po načelu spoštovanja človeškega življenja od samega spočetja, po načelih socialističnega humanizma in medicinske znanosti splav za biološko-medicinsko, psihološko in socialno škodljiv. Zato si zavestno prizadeva, da bodi resnična humanistična pravica do materinstva nad pravico do splava. Poklic zdravstvenega delavca mu vелеva, da se v vsakem posameznem primeru odloči za tisto vrsto strokovne pomoči, ki bo olajšala položaj žene in družine, hkrati pa si prizadeva za take razmere v družbi, da bo postal splav zaradi načrtnega ustvarjanja družine nepotreben.

19. Socialistično načelo »vsakdo po svojih zmožnostih, vsakomur po njegovem delu« je osnovno vodilo pri nagrajevanju zdravstvenih delavcev. Vendar pa bo zdravstveni delavec nesebično in požrtvovalno nudil pomoč poškodovanemu, bolnemu in ogroženemu človeku, ne glede na nagrado za opravljeno delo.

20. Ko zdravstveni delavci Jugoslavije sprejemajo ta etična načela, se obvezujejo, da bodo v svojem strokovnem delu in v svoji družbeni dejavnosti izpopolnjevali in utrjevali etično zavest, da bodo spoštovali ter dosledno izvajali etična načela svojega humanega poklica, in to vedno in samo v prid zdravju in življenju ljudi.

Strokovna združenja zdravstvenih delavcev in zdravstvene ustanove oziroma njihovi organi družbenega upravljanja imajo pravico in dolžnost skrbeti, da se bodo etična načela kodeksa izvajala vsestransko in v celoti.²

² Iz knjige dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali.

III. BESEDILO KODEKSA

Besedilo je bilo doslej trikrat uradno tiskano v slovenščini. Najprej je izšlo v posebni brošurici, ki jo je izdala revija Medicinski razgledi septembra 1964. Drugič je izšlo v brošuri, ki jo je izdala zveza društev medicinskih sester Slovenije l. 1971. Tretje besedilo je izšlo v knjigi dr. Jožeta Potrča lani konec leta. Med temi tremi besedili obstajajo manjše jezikovne razlike in razlike v razporeditvi posameznih načel. Predavanje se naslanja na tretje besedilo.

Uvod sestavlja pet odstavkov, ki naj bi pojasnili izvor in utemeljili obveznost etičnih načel.

Prvi odstavek govori o novem položaju zdravstvene službe, ki je nastal po socialistični revoluciji.

V **drugem** so na kratko utemeljene okoliščine, ki narekujejo nove etične zahteve.

V **tretjem** je izraženo načelo socialističnega humanizma o spoštovanju človeškega življenja od spočetja dalje.

Četrti odstavek povzema definicijo zdravja, kot ga je formulirala Svetovna zdravstvena organizacija.

Peti odstavek izraža moralno obveznost, s katero zdravstveni delavec sprejema etična načela kodeksa.

Kodeks navaja 20 etičnih načel.

S 1. načelom je izražena najvišja vrednota, ki je hkrati tudi norma vseh zdravstvenih uslug — človek.

Z 2. načelom se zdravstveni delavec obvezuje, da bo spoštoval vse zgodovinske pridobitve medicinske etike od Hipokrata do danes.

V 3. načelu so prikazane glavne značilnosti medicinske etike iz časa narodnoosvobodilnega boja oz. socialistične revolucije.

V 4. načelu so podane osnovne naloge zdravstvenega delavca.

5. načelo zahteva od zdravstvenega delavca, da mora nuditi enako strokovno pomoč vsem ljudem, ne glede na razlike, ki med njimi obstajajo.

6. načelo ga obvezuje, da nudi prvo pomoč, kadarkoli se za to pokaže potreba.

7. načelo zagotavlja zdravstvenemu delavcu potrebno svobodo pri opravljanju poklicnih dolžnosti, hkrati pa določa trojno normo njegovega delovanja: vest, bolnika in družbo.

8. načelo zahteva od zdravstvenega delavca, da se nikoli ne pregreši zoper svojo vest in načela humanizma.

Z 9. načelom se zdravstveni delavec obvezuje, da se pri opravljanju svoje službe ne bo bal niti za lastno zdravje niti za lastno življenje.

V 10. načelu je izražena zahteva po doslednem spoštovanju pacientovega človeškega dostojanstva.

11. načelo nalaga zdravstvenemu delavcu strokovno kritičnost do svoje osebe in svojega dela.

12. načelo ga obvezuje na strokovno izpopolnjevanje.

13. načelo govori o urejenih medčloveških odnosih med posameznimi profili zdravstvene službe.

14. načelo daje navodila, kako mora zdravstveni delavec, zlasti zdravnik ravnati pri odkrivanju resničnega stanja bolniku ali svojcem.

15. načelo govori o poklicni tajnosti.
16. načelo obsoja vsako obliko evtanazije.
17. načelo obsoja prisilni poskus na človeku in pojasnjuje, pod kakšnimi pogoji je poskus na človeku dovoljen.
18. načelo določa odnos do splava. Najprej ga obsoja kot vsestransko škodljivega. Poudarja, da je pravica materinstva nad pravico do splava in obvezuje zdravstvenega delavca, da si z vsemi sredstvi, zlasti z načrtovanjem družine, prizadeva za takšne družbene razmere, da bo splav postal nepotreben.
19. načelo govori o nagrajevanju.
- Z 20. načelom se zdravstveni delavec obvezuje, da bo svojo etično zavest neprestano izpopolnjeval in utrjeval.
- Zadnji odstavek nalaga strokovnim zdravstvenim organizacijam, da naj skrbе, da bodo njihovi člani ta načela tudi izvajali.

IV. KODEKS V LUČI KATOLIŠKE MORALNE TEOLOGIJE

Pri moralni presoji našega Kodeksa moramo imeti pred očmi **dve** stvari:

- **temelj**, iz katerega je Kodeks zrastel in
- samo **besedilo** Kodeksa.

A. **Temelj**, iz katerega je Kodeks zrastel, bi naj bila socialistična humanistična etika. Kolikor je meni znano, so dosedanji napor naših bratov marksistov, da bi ustvarili neko marksistično oz. socialistično etiko, ostali le pri načrtih in poskusih. Do kakšnih rezultatov je v tem pogledu prišel dr. Potrč, sem skušal pokazati v II. delu predavanja.

Predavanje nima namena kritično oceniti Potrčevo pojmovanje socialistične etike, vendar bi se le ustavili pri nekaterih njegovih trditvah:

1. Dr. Potrč je bil mnenja, da bo socialistična etika **višja** od krščanske. Za to trditve ne navaja nobenega drugega dokaza kot načelo dialektičnega materializma, po katerem se vse stvari na svetu, tudi etika, razvijajo.

Glede na njegovo, lahko rečemo amatersko poznanje filozofije in teologije, je njegova trditev razumljiva. Pri tem pa bi si kot kristjan postavil **dve vprašanji**:

- Kako je mogel priti Potrč do prej omenjene trditve? Ali je to samo izraz nekega marksističnega predsodka o religiji, ali pa ga je morda do takšnega stališča pripeljala slaba izkušnja s kristjani svojega časa in okolice?
- Ali je Potrčeva želja po višji etiki od krščanske res samo izraz slabega poznanja krščanske etike, ali pa bi bilo morda le potrebno temeljiteje premisliti naša etična načela predvsem na socialnem področju?

2. Ne moremo zanikati, da je imel dr. Potrč pri iskanju socialistične etike dobro voljo in da so nekatera načela poštena ter zahtevna. Toda nerešeno je ostalo vprašanje, v imenu česa naj bi se ljudje teh načel držali? Pri tem mislim predvsem na moralno obveznost izpolnjevanja etičnih načel. Ali je mogoče priti do absolutne obveznosti etičnih načel

brez religioznih temeljev, je posebno vprašanje, o katerem je pred leti pisal v Novi poti prof. dr. J. Janžekovič.

3. V socialistični etiki so še vedno nerešena vsa tista vprašanja, na katera Potrč želi najti odgovor, namreč »vprašanja odkod človek, kam gre, kakšen je smisel njegovega življenja, trpljenja in smrti, njegove sreče in nesreče« (24). Na vsa ta in ostala vprašanja, ki so z omenjenimi povezana, pozna krščanstvo odgovore že 2000 let. Vprašanje pa je, če jih je znalo vedno v sprejemljivi obliki posredovati človeku svojega časa.

Zaradi pravkar omenjenih in še drugih razlogov, je treba reči, da je socialistična etika še daleč od tega, da bi nadomestila, kaj šele preseгла krščansko etiko in moralo.

B. Glede samega **besedila** Kodeksa se mi zdi, da so vsa načela tako formulirana, da jim s stališča katoliške moralne teologije nimamo drugega očitati, kot to, da so pomanjkljiva. Z drugimi besedami rečeno: Kodeks etike, kot je napisan, sprejemamo kot pravilen, s pripombo, da je za zdravstvenega delavca kristjana kot dokument njegove poklicne etike nezadosten.

Zakaj je Kodeks s stališča katoliške moralne teologije sprejemljiv?

Moralnost Kodeksa počiva na tistih naravnoetičnih principih, ki so skupni vsemu človeštvu in so zato nujno vključeni tudi v etično moralne principe katoliške moralne teologije.

Temeljni princip Kodeksa je vsestransko **spoštovanje človeške osebe**.

- Kodeks zahteva spoštovanje človeškega življenja od njegovega spočetja do smrti (uvodni odstavek, 1. načelo), zato obsoja splav (18. načelo), odklanja evtanazijo (16. načelo), prisilni poskus na človeku (17. načelo) in zahteva skrb za podaljšanje človeškega življenja (4. načelo).
- Kodeks zahteva spoštovanje osebnosti in dostojanstva vsakega človeka (5. in 10. načelo), njegove vesti in svobode (14. in 15. načelo).
- Kodeks zahteva spoštovanje zdravja, ko zahteva, da je zdravstveni delavec v vsakem času pripravljen nuditi prvo pomoč (6. načelo), da je pri svoji sposobnosti in znanju kritičen (11. načelo) ter se ne prejestano strokovno izpopolnjuje (12. načelo).
- Kodeks zagotavlja zdravstvenemu delavcu svobodo vesti (7. načelo).
- Od vsakega zdravstvenega delavca pa zahteva visoke moralne lastnosti: Spoštovati mora vsa pozitivna izročila tradicije (2. in 3. načelo), svoje delo mora opravljati vestno in ne sme nikoli kršiti osnovnih načel humanizma in svoje vesti (8. načelo), pri opravljanju svojih dolžnosti se ne sme ozirati na nagrado (19. načelo), skrbeti mora za izpopolnjevanje svojega etosa (20. načelo) in biti mora pripravljen žrtvovati lastno zdravje in življenje pri opravljanju svojega poklica (9. načelo).

Kakšna je moralna obveznost Kodeksa?

Če želi biti Kodeks izraz socialistične etike, je treba reči, da so njegove zahteve bolj relativnega značaja. Socialistična etika je po svojem bistvu relativna, ker je odvisna od določene socialne strukture, ki pa se v zgodovinskem razvoju spreminja. Tóda, ker priznava tudi nekatere v zgodovinskem razvoju nespremenljive etične vrednote, bi zahtevale te vrednote absolutno spoštovanje. Med te vrednote spada najprej spoštovanje človeškega življenja od spočetja dalje; človekovo zdravje in osebno dostojanstvo; pravica do osnovne zdravstvene pomoči; pravica do spoznavanja resnice o svojem zdravstvenem stanju in morda še katera druga.

Za zdravstvenega delavca katoličana imajo vsa načela Kodeksa, ki ne nasprotujejo njegovi religiozno oblikovani vesti, značaj absolutne obveze, ker so to hkrati tudi načela katoliškega moralnega nauka.

Za zdravstvenega delavca katoličana imajo tista načela Kodeksa, ki izražajo osnovne zahteve človeške narave, značaj absolutne obveze. Po nauku katoliške moralne teologije so te zahteve izraz božje stvariteljske volje. Zaradi tega postanejo zahteve njegove vesti tudi božje zahteve, ki jih mora kot vernik absolutno spoštovati.

Za zdravstvenega delavca, ki nima religiozno oblikovane vesti, pa so osnovne zahteve človeške narave toliko absolutne, kolikor jih kot takšne spozna in sprejme pred svojo vestjo. V nobenem primeru pa ne more neka skupnost (družbena, politična ali religiozna) zahtevati od zdravstvenega delavca, da bi delal proti svoji vesti. Vsekakor pa je naloga vsake skupnosti, da v absolutnem spoštovanju resnice in človeške narave z vsemi njenimi dimenzijami, med katere spada tudi religiozna, skrbi za čim bolj objektivno oblikovanje svojih članov, v našem primeru zdravstvenih delavcev.

Kritične pripombe

Glavna pomanjkljivost Kodeksa je v tem, da v svojih načelih ne upošteva etičnih in moralnih načel večjega dela našega prebivalstva, ki je religiozen in bi imel na podlagi demokratične ureditve naše države vso pravico sodelovati pri sestavljanju Kodeksa.

Zaželeno bi bilo, da bi bila nekatera načela bolj jasno podana. **4. načelo pravi**, da je osnovna naloga zdravstvenega delavca tudi podaljševanje človeškega življenja. — Ob tem besedilu ostajata nejasni dve vprašanji.

1. Kako dolgo traja ta naloga, potem ko je bolnikovo življenje odvisno le od delovanja reanimacijskih aparatov in so važnejši centri nepopravljivo okvarjeni?

2. Ker je v naši državi ali vsaj v naši republiki večji del prebivalcev religioznih, bi moral Kodeks bolj jasno povedati, kakšen odnos mora zavzeti zdravstveni delavec do umirajočega bolnika, ki v najtežjih trenutkih svojega življenja upravičeno pričakuje tudi religiozno pomoč.

V 9. načelu bi bilo dobro bolj točno povedati, koliko in v kakšnih okoliščinah je zdravnik dolžan tvegati svoje zdravje in življenje.

V zvezi z **10. načelom** ali v posebnem načelu bi morala priti od izraza bolnikova pravica do svobode in soodločanja pri uporabi nevarnih diagnostičnih metod ali terapevtskih posegov.

18. načelo govori o odnosu zdravstvenega delavca do splava. Kodeks najprej splav načelno odklanja kot škodljiv. Poudarja, da je pravica do materinstva pred pravico do splava. Iz zadnjega dela načela pa bi bilo mogoče zaključiti, da Kodeks v nekaterih primerih splav dovoljuje. »Poklic zdravstvenega delavca mu veleva, da se v vsakem posameznem primeru odloči za tisto vrsto pomoči, ki bo olajšala položaj žene in družine...«

Znano je, da je naša zakonodaja leta 1952 poleg medicinske indikacije za splav uvedla še profilaktično, etično in socialnomedicinsko. Uredba iz leta 1960 je zamenjala socialnomedicinsko indikacijo s čisto socialno. Leta 1969 pa je izšel splošni zakon o prekinitvi nosečnosti. Ta zakon je izšel eno leto potem, ko so slovenski zdravniki na svojem drugem kongresu v Ljubljani zavzeli odklonilen odnos do socialne indikacije za splav. Po tem zakonu je splav (ali kot se izraža zakon »prekinitiv nosečnosti«) dovoljen pod sledečimi pogoji:

1. člen

Prekinitiv nosečnosti kot poseben medicinski poseg je dovoljen v primerih in pogojih, ki so določeni z zakonom.

2. člen

Prekinitiv nosečnosti ni dovoljena po preteku treh mesecev od spočetja.

3. člen

Prekinitiv nosečnosti je dovoljena s privolitvijo oziroma na zahtevo noseče ženske:

1. kadar se po medicinskih indikacijah ugotovi, da ni mogoče na drug način rešiti življenja ali odvrniti hude okvare njenega zdravja med nosečnostjo, porodom ali po porodu;

2. kadar je po znanstvenih spoznanjih mogoče pričakovati, da se bo otrok zaradi bolezni staršev rodil s hudimi telesnimi ali duševnimi hibami;

3. kadar je prišlo do spočetja v zvezi s kaznivim dejanjem: posilstva, spolnega občevanja s slabotno osebo, spolnega občevanja z mladoletno osebo, spolnega občevanja z zlorabo položaja, zapeljevanja ali krvoskrunstva.

Prekinitiv nosečnosti iz 1. točke prvega odstavka tega člena se opravi po medicinskih indikacijah ne glede na to, koliko časa je preteklo od spočetja, prekinitiv nosečnosti iz 2. in 3. točke prvega odstavka tega člena pa se sme opraviti potem, ko so pretekli več kot trije meseci, le tedaj, če prekinitiv nosečnosti ne bo povzročila za nosečo žensko hujše okvare zdravja ali neposredne nevarnosti za življenje.

4. člen

Prekinitiv nosečnosti je na zahtevo noseče ženske dovoljena, če bi utegnila priti med nosečnostjo ali po porodu v hude osebne, družinske, materialne ali drugačne razmere.

Ob tem očitnem neskladju med osnovnimi načeli Kodeksa in splošnim zakonom o prekinitvi nosečnosti bi citiral besede prof. dr. Janeza Milčinskega, ki jih je že leta 1965 napisal v knjigi Poslanstvo slovenskega zdravnika. — »V neskladju med etičnimi načeli in zakonskim predpisom pa se mora zdravnik vendar odločiti za etično načelo. Še več. Dolžan je, da po svojih možnostih bdi nad medicinskimi etičnimi načeli in si prizadeva, da se bodo uveljavila tudi v zakonskih predpisih in jih obogatila. Kajti, geslo, da je za zdravnika zakon hkrati že etika in da je torej uboganje in pokorno izpolnjevanje navodil in ukazov edina zdravnikova dolžnost, to geslo poznamo iz najmračnejše dobe človeštva in zgodovine. V njegovem imenu je tekel nacistični evtanazijski program in v njegovi senci so v trpljenju umirale žrtve brezdušnih medicinskih poskusov. Te bridke izkušnje bližnje preteklosti nalagajo zdravniku dolžnost, da budno varuje in vsepovsod uveljavlja načela medicinske etike, ki so obenem temeljna načela mednarodnega humanitarnega prava.«³

Zaključek

Predavanje je imelo namen pokazati zgodovinsko in idejno ozadje Kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ. Videli smo, da je Kodeks plod skupinskega dela ljudi, ki so imeli pred očmi predvsem ideale socialistične etike. Istočasno pa so upoštevali tudi vse tiste ideale zgodovinskega razvoja medicinske etike, ki so v skladu z načeli socialistične ureditve naše države. Pri tem je treba poudariti, da je v Kodeksu premalo upoštevana religioznost večjega dela naših narodov.

S stališča katoliške moralne teologije je besedilo Kodeksa kljub nekaterim nejasnostim in pomanjkljivostim sprejemljivo, ker se njegova načela skladajo z načeli katoliškega moralnega nauka. Za zdravstvenega delavca kristjana imajo značaj moralne obveznosti v vseh tistih točkah, ki niso v nasprotju z njegovo vestjo.

Literatura

Dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali, Založba Obzorja, Maribor 1972.

Poslanstvo slovenskega zdravnika, Zbornik razprav in člankov, SM, Ljubljana 1965.

Bernhard Häring, Heilender Dienst, Ethische Probleme der modernen Medizin, Grünewald 1972.

Zdravstveni vestnik, l. XXXVII, št. 7—8, Ljubljana 1968.

Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti, Ur. l. SFRJ, št. 20/69, str. 604, 605.

³ N. d., 14.

Povzetek

KODEKS ETIKE ZDRAVSTVENIH DELAVCEV SFRJ V LUČI MORALNE TEOLOGIJE

Marijan Šef

Razprava pokaže zgodovinsko in idejno ozadje Kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ. V začetku oriše zgodovino nastanka tega kodeksa, ki je plod skupinskega dela ljudi, ki so imeli pred očmi predvsem ideale socialistične etike. Upoštevali pa so tudi tiste ideale zgodovinskega razvoja medicinske etike, ki so v skladu z načeli socialistične ureditve naše države.

Nadalje avtor kratko opiše humanistične temelje Kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ in pokaže na njihovo povezanost s socialističnim družbenim sistemom. Etični ideal socializma ni samo večja produkcija, ampak predvsem dober človek, ki se trudi za osebno srečo slehernega človeka. Razprava se dotakne tudi odnosa socialistične etike do religije.

Podan je celotni Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ in končno nekatere kritične opombe v luči katoliške moralne teologije. Besedilo Kodeksa je kljub nekaterim pomanjkljivostim s stališča katoliške moralne teologije sprejemljivo. Premalo pa je upoštevana v Kodeksu religioznost večjega dela naših narodov. Za zdravstvenega delavca kristjana imajo določbe Kodeksa moralno obveznost v vseh tistih točkah, ki niso v nasprotju z njegovo vestjo.

Zusammenfassung

DER ETHISCHE KODEX DER GESUNDHEITSARBEITER DER SFRJ IM LICHT DER MORALTHEOLOGIE

Marijan Šef

Die Abhandlung stellt uns den geschichtlichen und ideellen Hintergrund des ethischen Kodexes der Gesundheitsarbeiter der SFRJ dar. Anfangs schildert sie die Geschichte der Entstehung dieses Kodexes, welcher die Frucht einer Gemeinschaftsarbeit von Leuten ist, die vor allem die Ideale einer sozialistischen Ethik vor Augen hatten. Sie haben jedoch auch jene Ideale der geschichtlichen Entwicklung einer medizinischen Ethik miteinbezogen, die mit den Prinzipien der sozialistischen Ordnung unseres Staates im Einklang stehen. Der Autor schildert ferner kurz die humanistischen Grundlagen des ethischen Kodexes der Gesundheitsarbeiter SFRJ und weist auf ihre Verbindung mit dem sozialistischen Gesellschaftssystem hin. Das ethische Ideal des Sozialismus ist nicht nur eine grössere Produktion, sondern vor allem der gute Mensch, der sich um das persönliche Glück jedes Menschen bemüht. Die Abhandlung berührt auch die Einstellung der sozialistischen Ethik zur Religion.

In der Abhandlung wird der gesamte ethische Kodex der Gesundheitsarbeiter SFRJ und schliesslich einige kritische Anmerkungen im Lichte der katholischen Moraltheologie dargeboten. Der Text des Kodexes ist trotz einiger Mängel vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie annehmbar. Zu wenig Beachtung im Kodex findet jedoch die Religiosität des überwiegenden Teiles unserer Völker. Für den christlichen Gesundheitsarbeiter sind die Verordnungen des Kodex in allen jenen Punkten moralisch verpflichtend, die nicht im Gegensatz zu seinem Gewissen stehen.

Eksistencialno oznanjevanje

Vekoslav Grmič

Sociologi ugotavljajo, da je religija izgubila »monopol« nad odgovori, ki zadevajo vprašanja sveta in človeka. Poudarjajo pa tudi, da je v krščanskih deželah Cerkev enako izgubila »monopol« nad odgovori, ki se tičejo človekovega odnosa do Boga. Sekularizacija in pluralizem se dosledno uveljavljata povsod.¹

Razumljivo je, da se zaradi teh razmer mora spremeniti način oznanjevanja Kristusovega evangelija, kolikor ne gre dejansko samo za to, da dobi oznanjevanje tiste poudarke, ki jih Kristusov evangelij po svojem bistvu zahteva in jih je oznanjevanje v neki meri vedno upoštevalo. Na verskem in sploh duhovnem področju se namreč danes dogaja nekaj podobnega kakor na tržišču. Ponudba in povpraševanje bi naj bili odločilni silnici v tem pogledu. Sploh bi mogli reči, da se poleg blagovnega tržišča povsod odpira tudi »duhovno tržišče«, poleg materialnega potrošništva pa uveljavlja duhovno potrošništvo.² Če pomislimo na vlogo, ki jo pri tem igrajo družbena občila, je ta trditev precej točna.

Avtoritativno zato ni mogoče širiti nobenih nazorov, če mislimo na formalno avtoriteto. Odmev najde pri ljudeh le še moralna in vsebinska avtoriteta, to se pravi, da ga najde samo osebnost oznanjevalca in razlogi, ki jih ta navaja v korist svojih nazorov — auctoritas rationis. Z uspehom more računati samo, kdor resnično odgovarja na življenjsko pomembna vprašanja našega časa.

S spremenjenimi razmerami in spremenjeno miselnostjo se mora spremeniti tudi način oznanjevanja Kristusovega nauka. V nasprotnem primeru bi to oznanjevanje zaradi prezira zahtev časa ne moglo biti uspešno. Posebno pomembno je vprašanje oznanjevalca in tistega, ki mu je oznanjevanje namenjeno. Kakor naj bi oznanjevalec oznanjal predvsem s svojo osebnostjo, s svojim življenjem, tako naj bi se obračal na celotnega in čisto konkretnega človeka v določenem času in določenih razmerah. Poudarjati pa bi moral tudi vidike, ki resnično oblikujejo človeka, njegovo življenje in delo. Ne gre toliko za znanje kakor veliko bolj za življenje, za človekov življenjski slog.

Sicer je res, da je pri oznanjevanju šlo vedno predvsem za življenje, toda prav tako je res, da smo na to radi pozabljali, dokler nas razmere niso naravnost prisilile, da danes ta namen ponovno poudarjamo. Vsekakor pa bi mogli na tem mestu omeniti apostola Pavla kot vzor eksistencialnega oznanjevanja Kristusovega evangelija. Spomnimo se samo, kaj

¹Prim. P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt am Main (Fischer) 1973, 132 sl.

² Prim. P. L. Berger, prav tam.

pravi apostol o sebi: »Prosim vas torej, posnemalci moji bodite« (1 Kor 4, 16). Dalje izjavlja glede odnosa do tistih, ki jim je oznanjal evangelij: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsekakor nekaj rešil« (1 Kor 8, 22). O vsebini svojega oznanila pa je zapisal: »Mi pa oznanjamo Kristusa križanega« (1 Kor 1, 23). Evangelij pač mora delovati odrešensko, zato je vse to popolnoma razumljivo.

Ozrimo se sedaj na nekatere vidike eksistencialnega oznanjevanja, in to glede na oznanjevalca, »poslušalca« in vsebino oznanila.

I

Oznanjevanje evangelija je zakramentalna dejavnost, ki po njej človek raste v veri ali do vere pride. Apostol Pavel pravi: »Torej je vera iz oznanila, oznanilo pa po besedi Kristusovi« (Rimlj 10, 17). **Oznanevalec** je božji, Kristusov sodelavec v polnem pomenu, ob njem se poslušalci srečujejo s Kristusom, ki je razodetje božje »dobrotljivosti in ljudomilosti«, po njem kliče Kristus ljudi k sebi in raste Cerkev.

V skladu s takšno dejavnostjo mora biti oznanjevalec resnično Kristusova priča. Kristus sam je dejal apostolom: »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh in boste moje priče« (Apd 1,8). Tako spremlja besedo božja milost, ki deluje v oznanjevalcu. Razen tega pa more prav razumeti in zato tudi dobro podajati Kristusov nauk samo tisti, ki zanj velja Kristusova obljuba: »Ako me kdo ljubi, bo mojo besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jan 14, 23). To se pravi overiti, legitimirati oznanilo s svojo osebnostjo, ki iz nje odseva Kristusov duh, tako da more oznanjevalec vsak čas reči: »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2, 20). V takem primeru gre res za »služabnika Kristusovega in oskrbnika božjih skrivnosti« (1 Kor 4, 1). Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Čeprav namreč more božja milost delo zveličanja izvršiti tudi po nevrednih služabnikih, vendar Bog redno rajši hoče razodevati svoja čudovita dela po tistih, ki so bolj poslušni nagibanju in vodstvu Svetega Duha« (D 12, 3).

Oznanjevalec, ki si prizadeva, da bi bil Kristusova priča, zna prisluhniti božjemu Duhu, ki deluje v njem, ki deluje v Cerkvi, ki deluje v ljudeh, ki jim prinaša oznanilo, in deluje na raznovrstne načine v svetu sploh. Zato se bo znal vživeti v poslušalca in bo mogel v njem odkriti vprašanja, ki nanja pričakuje odgovor. Prav tako pa bo našel ustrezno obliko, ki bo poslušalec zanj dostopen. Poslušnost Kristusu vključuje potrebno poslušnost znamenjem časa in ljudem. Kdor bi skušal oboje ločiti, bi bil zagovornik monofizitske zmote. Kristus je bil namreč Bog in človek, Bog, ki se je odločil za »kenosis«, zato je prisoten povsod, kjer se uresničuje pri oznanjevanju oboje.

Takšen pogled na oznanjevalca zahteva od njega nenehno spreobrnjenje. Nikdar ne more reči, da je že to, kar bi naj bil, da je popolnoma usposobljen za svoje poslanstvo. Kakor hoče, da bi drugi rastle v veri, v spoznanju Kristusa in v življenju iz njega, tako mora najprej biti sam odprt za to rast in si prizadevati zanjo. Kar je 2. vatikanski cerkveni

zbor izjavil za vso cerkev, velja enako za vsakega posameznega oznanjevalca.

Ker pa milost gradi na naravi, je samo po sebi umevno, da si mora oznanjevalec prisvojiti obče človeške kreposti. Tudi Kristus je bil ljudem v vsem enak, razen v grehu. Sploh naj bi oznanjevalec vzel svoje poslanstvo kot ljubezensko službo bližnjemu. Kristus je naročal apostolom: »Vi pa se ne dajte klicati z imenom ‚rabi‘ zakaj eden je vaš Učenik, vi vsi ste pa bratje. Tudi ne kličite nikogar na zemlji ‚očeta‘, zakaj eden je vaš Oče, tisti, ki je v nebesih. Tudi se ne imenujte vodniki, zakaj eden je vaš vodnik, Kristus. Kdor je največji med vami, bodi vaš strežnik« (Mt 23, 8—11). Drugi vatikanski cerkveni zbor naroča, ko govori o poslanstvu duhovnikov, kar pa velja končno za vse oznanjevalce: »Za doseganje tega pa mnogo pripomorejo kreposti, ki se v človeški družbi po pravici cenijo, npr. srčna dobrot, iskrenost, značajnost in vztrajnost, živ čut za pravičnost, vljudnost in druge kreposti, ki jih priporoča apostol Pavel, ko pravi: ‚Kar je resnično, kar pošteno, kar pravično, kar čisto, kar ljubeznivo, kar je častno, kar koli je krepostno in kar koli hvale vredno, to imejte v mislih‘ (Flp 4, 8)« (D 3).

Samo, kdor je res človek, se bo mogel človeku približati. Sicer pa, kakor smo videli, mora biti oznanjevalec najprej človek, če hoče v sebi upodobiti Kristusa in ga drugim uspešno oznanjati. Najbrž pa k temu spadajo tudi raznovrstne malenkosti in zunanosti, ki se nam včasih ne zdijo niti malo pomembne, kakor npr. obleka, ki ne sme poudarjati osebe oznanjevalca ali njegove formalne avtoritete, temveč mora razodevati voljo, da hoče oznanjevalec postati vsem vse in vsem služiti kakor Kristus.

Oznanjevalec, ki eksistencialno oznanja evangelij, vključuje v dogajanje poslušalca tako, da si oba prizadevata za isti cilj, da sta dejansko oba predvsem Kristusova poslušalca. Zato dobiva njegovo oznanjevanje nujno dialogično naravo in usposablja za dialog z Bogom, s Kristusom. V tem pogledu ne smemo pozabiti tudi na resnico o občestvu svetih. Ustrezna beseda, zgled in milost, vse to bi naj posređoval oznanjevalec s svojim nastopom in življenjem.³

Ker se takšen oznanjevalec nujno zaveda svojih slabosti, svoje nedoraslosti poslanstvu, ki ga opravlja, si bo znal pridobiti sodelavce, čutil bo potrebo po njih in bo uporabljal vsa sredstva, ki bi mogla služiti uspešnemu oznanjevanju. Kot Kristusov, božji sodelavec je to dolžan storiti, saj šele potem sme računati z božjo pomočjo, ki bo zanjo prosil tudi v molitvi v ožjem pomenu. Vsekakor pa bo prav v molitvi dobil pobude in moč za svoje delo.

II

Poslušalec, ki mu je oznanjevanje namenjeno, nikakor ni »tabula rasa«. Nasprotno, ima svoje želje in zahteve, ima svoje poglede, svoje predsodke in svoja vprašanja, ima svojo naravo. Oznanjevalčeva beseda mora vse to upoštevati in tako v čisto določenem pomenu »postati meso«.

³ Prim. P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich—Einsiedeln—Köln (Benziger) 1969, 41.

Vsak človek je na poseben način poklican k poslušanju. »Kličem te po imenu: Moj si,« pravi prerok (Iz 43, 1). V njem deluje posebno »transcendentalno razodetje« po milosti, kakor pravi K. Rahner.⁴ A to razodetje gradi na njegovi naravi. Človeku mora biti »dano razumeti skrivnosti nebeškega kraljestva« (prim. Jan 13, 11) in dano mu je tako po transcendentalni naravnosti k Bogu, po »potentia oboedientialis« za skupnost z Bogom,⁵ kakor po vsezvličani božji volji in ustrezni milosti. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednji človekov poklic v resnici samo eden, to se pravi božji, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (CS 22, 5).

Gotovo pa more človek oznanilo tudi preslišati, more se zapreti vase in zavrniti božji klic. Kristus pravi: »Zato jim govorim v prilikah, ker gledajo pa ne vidijo; in poslušajo, pa ne slišijo in razumejo« (Mt 13, 13).

Vsekakor mora oznanjevalec upoštevati konkretnega človeka. Večkrat je zato močno vprašljivo oznanjevanje, ki je namenjeno »vsem« brez razlike. Pogosto takšno oznanjevanje ne bo obrodilo sadu, ker pač premalo upošteva posameznega človeka ali posamezne skupnosti.

Oznanjevanje se mora ljudem prilagoditi in odgovarjati na njihova resnična in življenjsko pomembna vprašanja. Tako bo poslušalec dobil odgovor, ki ga išče in ta odgovor bo mogel oblikovati njegovo življenje. Vsak človek mora v Kristusu in njegovem oznanilu najti svoj odgovor. Naloga oznanjevalca je, da to upošteva.

Seveda pa mora oznanilo tudi vznemirjati človeka, mora v njem zbujati vprašanja. Apostol Pavel pravi, da je treba »od spanja vstati« (prim. Rimlj 13, 11). Kristus pa je rekel: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. Prišel sem namreč, da ločim sina od očeta in hčer od matere in snaho od tašče« (Mt 10, 34. 35). Oznanjevanje mora klicati k spreobrnjenju, k odpovedi, ker je samo tako mogoče sprejeti evangelij in postati »nova stvar«. Napačno bi bilo samo o tem govoriti, kar bi bilo ljudem všeč, kakor bi bilo napačno tako govoriti, da bi ljudje le z največjo težavo sprejemali oznanilo, in postavljati na prvo mesto nepomembne stvari, ki jih ljudje danes težko sprejemajo in jih zato morejo odvracati od bistva.

Poslušalec naj bi iz oznanila vedno razbral božji klic k »metanoi«, k spremembi življenja, k hoji za Kristusom. Namen oznanila je namreč, da se po njem »ves izroči Bogu«, kakor pravi konstitucija o božjem razodetju (prim. 5). Vsega poslušalca mora oznanilo zagrabit, saj bo le tako mogel celostno rasti v zrelo krščansko osebnost, vraščati se v Kristusa.

Oznanjevanje bi naj poslušalca disponiralo za delovanje Svetega Duha, »ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo« (BR 5). Zato

⁴ Prim. K. Rahner, Hörer des Wortes, München (Kösel) 1963, 87.

⁵ Prim. K. Rahner, Theologie und Anthropologie, v: Schriften zur Theologie VIII, Zürich—Köln (Benziger) 1967, 43.

pa mora oznanjevanje v njem prebuditi tudi potrebo po molitvi, ki človeka odpira za delovanje božje milosti.

Po oznanjevanju poslušalec ne sme imeti občutka, kakor da mu je nekaj vsiljeno, kakor da je razodetje nasilje nad človekom, temveč bi naj vedno bolj čutil, da mu prinaša svobodo božjih otrok. Apostol Pavel pravi: »Za svobodo nas je oprostil Kristus« (Gal 5, 1). Le tako se bo lahko za resnico odločil in si jo prisvojil v pravem pomenu.

Sploh bi naj poslušalec vedno bolj postal sodelavec oznanjevalca in po njem navezal dialog s Kristusom, z Bogom, ki ga kliče in pričakuje njegov odgovor, njegovo odločitev. Oznanjevanje mora poslušalca postaviti v božje okolje, ki ga potem oblikuje, navaja na čisto določeno pot k svetosti. Kolikor more poslušalec odmisлити osebo oznanjevalca, toliko se je to oznanjevalcu posrečilo doseči, toliko je poslušalec našel svojo pot. Zopet pravi apostol: »Kadar namreč kdo pravi: ‚jaz sem Pavlov‘, a drugi ‚jaz pa Apolov‘, ali niste (le preveč) ljudje?« (1 Kor 3, 4).

Preskusno sredstvo za eksistencialno poslušanje oznanila pa je vsakdanje življenje, ki bi ga naj oblikoval evangelij. Človek je samo toliko resnično prisluhnil oznanilu, kolikor ga je spodbudilo k hoji za Kristusom, k svetosti, k ljubezni ali ljubezenski službi bližnjemu. »Kdor ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna« (1 Jan 4, 7). Zato mora biti oznanjevanje podano življenjsko in čim tesneje povezano z vsem tistim, po čemer Kristus na poseben način zakramentalno deluje v Cerkvi.

III

Kristus pravi o sebi in svojem poslanstvu: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10). Zato povzema E. Jüngel bistvo krščanske vere takole: »Krščanska vera je tisti človeški odnos do Boga, ki dokazuje človekovo prepričanje, da je Bog postal človek zato, da bi človek mogel biti človeški in postati vedno bolj človeški.«⁶ Drugi vatikanski cerkveni zbor pa izjavlja: »V resnici samo v skrivnosti učlovečene besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka . . . On, ki je ‚podoba nevidnega Boga‘ (Kol 1, 15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začeni s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere« (CS 22, 1. 2).

Kar zadeva **vsebinsko krščanskega oznanjevanja**, mora biti eksistencialno oznanjevanje oblikovano tako, da odgovarja na človekova bivanjska vprašanja, ne da bi seveda zaradi tega postalo razodetje istovetno z antropologijo v običajnem pomenu besede. To pa je mogoče doseči samo tako, da v središče oznanjevanja postavimo Kristusa s tistimi razsežnostmi, kakor jih nakazuje apostol Pavel v Kol 1, 15 sl. Antropološki vidik oznanila je tako kljub vsemu treba močno poudariti.⁷

⁶ E. Jüngel, Was ist »das unterscheidend Christliche«, v: Gerhard Adler, Christlich — was heisst das? Düsseldorf (Patmos) 1972, 65.

⁷ Prim. K. R a h n e r, Theologie und Anthropologie, v: Schriften zur Theologie VIII, Zürich—Köln (Benziger) 1967, 43.

Dalje je treba upoštevati zgodovinskost razodetja, ki ga oznanjamo. Kristus in apostoli so se tako prilagodili svojemu času, da so jih ljudje, ki so jim oznanjali evangelij, mogli razumeti, da so v evangeliju lahko dobili odgovor na svoja življenjska vprašanja, da so razbrali iz njihovega oznanila božji klic in ga resnično sprejeli. Enako je ravnala v vseh časih tudi Cerkev. Glede namena 2. vatikanskega cerkvenega zbora je papež Janez XXIII. dejal: »Ne gre za to, da bi vero pravilno opredelili, temveč za to, da resnično vero tako izrazimo, da jo ljudje morejo razumeti.«⁸ Sveti Duh bo do konca sveta »učil vsega in spominjal vsega«, kar je povedal Kristus, kar je storil Kristus. Kristus bo tudi do konca sveta vse ljudi klical k sebi, in to tako, da bo njegova beseda resnično imela »Sitz im Leben« in delovala odrešenjsko. Zvestoba izročilu zahteva zaradi tega vedno novo, bivanjsko razlago razodetja, vedno novo interpretacijo. Sv. pismo ima tudi v tem pogledu svojo kritično, normativno funkcijo, da namreč nakazuje smernice, kako se je treba prilagoditi pri oznanjevanju zahtevam časa in človeka.⁹

Če hočemo, da bo oznanjevanje prinašalo človeku življenje iz vere, mora biti »meditativno«, ker le takšno oznanjevanje more odkriti vse bogastvo razodetega nauka in omogočiti srečanje s Kristusom, z Bogom. S tem pa nikakor ni rečeno, da bi naj bilo odmaknjeno od vsakdanjega življenja, temveč nasprotno, povezano bi naj bilo čim tesneje z vsakdanjim življenjem, iz njega bi naj izhajalo, saj bo le tako moglo delovati kot »kvas«. Horizontalizem in vertikalizem morata biti med seboj pravilno usklajena in povezana. Zaiti ne smemo niti v »nečloveško teologijo« niti v »brezbožno antropologijo«.

Oznanjevanje mora poudariti, da je Bog, ki nam je blizu in je z nami, postal človek in je zato vedno naš odrešenik. S svojim življenjem je učlovečeni Bog dokazal, da hoče ljudem služiti, da nas hoče napraviti deležne popolne sreče v skupnosti s seboj. »Zakaj tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 10, 45). Pri tem nas Bog hoče imeti za svoje sodelavce. Kristus je govoril učencem ob slovesu: »Vi ste moji prijatelji, ako izvršujete, kar vam jaz zapovedujem. Ne imenujem vas več služabnike, zakaj služabnik ne ve, kaj dela njegov gospod. Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jan 15, 14. 15).

Krščansko oznanilo naj človeku odpira brezmejna obnebja njegovega upanja.¹⁰ Kristus je poroštvo tega upanja za človeka in za vse stvarstvo. Tako krščansko oznanilo odgovarja na razsežnost človeškega bivanja, ki jo poznajo tudi »neverni« misleci kakor npr. E. Bloch, obenem pa človekova pričakovanja presega. Istočasno je seveda to oznanilo v razmerju do današnjega sveta »stvariteljsko kritična eshatologija«.¹¹ Ne odvrča človeka od zemeljskih nalog in zemeljskih upov, prav tako pa poudarja

⁸ Nav. W. Deckers, *Rätsel Mensch — Rätsel Gott*, Graz—Wien (Styria) 1969, 90.

⁹ Prim. Concilium — die Zukunft der Kirche, Zürich (Benziger) 1971, 47.

¹⁰ Prim. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München (Kaiser) 1969, 12 sl.

¹¹ Prim. J. B. Metz etc., *Künftige Aufgaben der Theologie*, München (Hueber) 1967, 22.

tudi njihovo relativno vrednost v razmerju do absolutnega pričakovanja in zaradi tega daje vedno nove pobude za delo na zemlji.

Eksistencialno oznanjevanje ni zasebna zadeva vsakega posameznega oznanjevalca, temveč je izvrševanje poslanstva Cerkev in ga je zato mogoče opravljati samo po smernicah Cerkev. Tako je vključeno v življenjski tok, ki ga predstavlja delovanje Cerkev že stoletja, in to ob zagotovilu Kristusove prisotnosti. Od tod more oznanjevalec dobiti zanesljive pobude, čeprav je človeški element v Cerkvu še tako močan. Gotovo pa se to ne pravi »ugašati Duha«, ki na poseben način deluje tudi v posamezniku. Poslušnost Cerkvu to spoznanje vključuje, kakor vključuje tudi zahtevo, da upoštevamo naš čas in razmere, ki določujejo miselnost današnjega človeka, saj pravi 2. vatikanski cerkveni zbor, da je treba »razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušati, jih razločevati in razlagati ter presoјati v luči božjega razodetja« (prim. CS 44, 2). Poslušnost Cerkvu vključuje celo pluralizem v oznanjevanju, kar se tiče načina in v neki meri tudi vsebine. Drugi vatikanski cerkveni zbor je tudi to jasno povedal: »Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem« (CS 92, 2).

*

Eksistencialno oznanjevanje Kristusovega nauka ali Kristusove skrivnosti je odgovarjanje na človekove bivanjske razsežnosti, na njegova bivanjska vprašanja. To se more uresničiti tako, da oznanjevanje izhaja iz človeka, ki mu pomeni krščanstvo življenjski slog, da govori o Kristusu kot alfi in omegi človeškega življenja in vsega stvarstva in da ima pred seboj ta cilj, pripraviti človeka na srečanje s Kristusom, z Bogom. Tako se dejansko pri oznanjevanju uresničuje skrivnostni tok, ki zajame oznanjevalca in poslušalca v Kristusu, v Bogu. Razodetje postane najgloblja razlaga življenjske skrivnosti, a tako, da smisel življenja presega človekova pričakovanja, da je v odgovoru nekaj, kar neskončno presega človeška vprašanja. Razodetje je zato vedno sodobno, samo mora biti sodobno tudi podano. Brezpogojno ponavljanje določenih opredelitev razodetega nauka je temu hudo nasprotno, čeprav je bilo nekoč sodobno in v jedru vsebuje resnično spoznanje. Kot vodilo nam morajo biti vedno Kristusove besede, da je on »pot in resnica in življenje«, zato je mogoče v človeku gledati dogajanje v smeri Kristusovega odrešenja, v njegovi naravi pa odprtost za to določilo, ki bo v polni meri uresničeno v prihodnosti.¹²

¹² Prim. W. Pannenberg, *Das christologische Fundament christlicher Anthropologie*, v: *Concilium*, 9 (1973), 428.

Povzetek

EKSISTENCIONALNO OZNANJEVANJE

Vekoslav Grmič

Zaradi sekularizacije in pluralizma, ki določata miselnost današnjega človeka, se gotovo zastavlja vprašanje, kakšno naj bo oznanjevanje Kristusovega evangelija, da bo tudi za današnjega človeka odrešitjsko. Na to vprašanje je razprava odgovorila, da mora biti eksistencialno, to se pravi, da mora odgovarjati na človekova bivanjska vprašanja, da mora osvetljevati smisel človeškega življenja. Zato mora izhajati iz verskega izkustva oznanjevalca in k temu izkustvu voditi tudi poslušalca, odvijati se mora v obnebu srečavanja s Kristusom ali rasti v Kristusa. Ne gre toliko za poznanje resnic kakor veliko bolj za življenje, za to, da postane Kristus človeku »pot in resnica in življenje«, življenjski stil. Človeška narava mora v krščanskem oznanilu, v Kristusu dobiti odgovor, ki sicer ustreza njenim razsežnostim, a jih istočasno neskončno presega. Zato kristjan tudi ne sme dobiti vtisa, da bi moral bežati pred svetom, temveč ga mora le preseirati. Postati mora bolj človeški. Oznanjevanje mora biti sodobno, ne da bi izdalo sv. pismo in izročilo, ne da bi se samo prilagojevalo, temveč mora tudi vznemirjati, spodbujati, dvigati, »bodi prilično ali neprilično« (2 Tim 4, 2).

Zusammenfassung

EXISTENZIELLE VERKÜNDIGUNG

Vekoslav Grmič

Wegen der Säkularisation und des Pluralismus, welche die Denkungsweise des heutigen Menschen bestimmen, stellt man sich sicherlich die Frage, wie die Verkündigung des Evangeliums Christi geartet sein sollte, damit sie auch für den heutigen Menschen erlösend wäre. Diese Frage beantwortet die Abhandlung dahin, dass die Verkündigung existenziell sein muss, das heisst, dass sie auf die menschlichen Seinsfragen Antwort geben muss, dass sie den Sinn des menschlichen Lebens erhellen muss. Deshalb muss sie aus der Glaubenserfahrung des Verkünders hervorgehen und zu solcher Erfahrung auch den Hörer führen, sie muss sich in der Sphäre der Begegnung mit Christus oder dem Wachstum in Christus abspielen. Es handelt sich nicht so sehr um die Erkenntnis von Wahrheiten als vielmehr um das Leben, darum, dass Christus dem Menschen »Weg, die Wahrheit und das Leben« wird, der Lebensstil. Die menschliche Natur muss in der christlichen Verkündigung, in Christus ihre Antwort finden, die zwar ihren Ausdehnungen entspricht, doch sie zugleich unendlich überragt. Deshalb darf der Christ auch nicht den Eindruck gewinnen, er müsse vor der Welt fliehen, sondern er muss sie nur überragen. Er muss menschlicher werden. Die Verkündigung muss zeitgemäss sein, doch nicht so, dass sie an der hl. Schrift und der Überlieferung Verrat üben würde, nicht, dass sie sich nur anpassen würde, sondern sie muss auch beunruhigen, ermuntern, erheben, »es möge gelegen sein oder nicht« (2 Tim 4, 2).

Trubarjev stik z Bullingerjem v eni dolgi predgovori

Jože Rajhman

Bullingerjevo teološko delo je skoraj nepoznano in neraziskano, čeprav je bil eden najbolj branih avtorjev 16. stoletja. Manjkajo kritične izdaje njegovih spisov. Kritično izdajo je doživel le njegov dnevnik in *Confessio helvetica posterior*. Dela, ki so obravnavala doslej Bullingerjevo teologijo, so se dotaknila le specifičnih vprašanj, ne pa celotne teologije. Tako ugotavlja J. Staedtke v l. 1962.¹ Sam je poskusil obdelati teologijo mladega Bullingerja do l. 1528 in poiskati izhodišča njegove teologije. Pri tem se je oprl na dnevnik in tudi na spise po l. 1528. Misli, da je našel Bullinger pot v protestantizmu okoli l. 1520, vendar takrat še ni poznal Luthra in njegovih spisov. Obrnil se je k protestantizmu, ker je ob študiju cerkvenih očetov, med njimi je spoznal predvsem Krizostoma, Ambrozija, Origena in Avguština, menil, da se rimski nauk ne sklada z naukom cerkvenih očetov. Cerkveni očetje so se sklicevali na sveto pismo, zato ga je Bullinger začel študirati. Ob tem študiju je bral Luthrove spise iz l. 1520, pozneje Melanchthonove *Loci communes*. Vendar moramo pripisati njegovo »spreobrnjenje«² prej cerkvenim očetom kakor Luthru. Pozneje se je še poglobljal v spise Ciprijana, Cirila, Atanazija in Laktancija. S Zwinglijem se je srečal l. 1523.²

V Bullingerjevih delih zasledimo tudi vpliv »devotio moderna«. Tri leta se je šolal v Emmerichu, kjer je »devotio moderna«³ imela dve ustanovi. Hkrati pa zasledimo v Bullingerjevi zgodnji dobi vplive humanizma. Oba idejna tokova sta imela skupen cilj, obnovo Cerkev. V tem se je začrtala Bullingerjeva življenjska pot. Bil je teolog in humanist, voditelj cerkvene občine in duhovni vodja, znanstvenik in verski praktik. Bullingerjeva teologija je bila predvsem etično usmerjena, saj pri njem najdemo tudi odmev Hoje za Kristusom Tomaža Kempčana, ki je poudarila ideal npravne popolnosti. Bullinger je sam podčrtal, nekoliko drugače kot lutrovska antropologija, npravno popolnost človeka, ki je bil zanj cilj krščanskega oznanila.³

Bullinger je poznal Erazmove *Annotationes* k novi zavezi, poznal je tudi njegovo grško izdajo nove zaveze. Erazmov vpliv je bil zaznat v Bullingerjevi formulaciji nauka o Gospodovi večerji. Ni pa Bullinger sprejemal Erazmovih idej nekritično. Tako ni sprejel njegovega nauka »de libero arbitrio«, z njim pa se tudi ni strinjal v nekaterih drugih teoloških vprašanjih. Kljub razlikam v mišljenju je ostal njegov privrženec. Erazem ga je uvedel v svet cerkvenih očetov, ki so mu spet pomagali po posredovanju humanistov odkriti svet biblije. Humanizem je tudi sicer oblikoval Bullingerjevo teologijo, z njim se je strinjal v zahtevi o prenovi Cerkev. To zahtevo zasledimo v italijanski verziji pri Lorenzu Vallu.⁴

¹ J. Staedtke, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zwingli Verlag, Zürich 1962, 9.

² Prav tam, 16 sl.

³ Prav tam, 20 sl.

⁴ Prav tam, 36 sl.

Pri Bullingerju opazimo stremljenje k univerzalizmu, kar pa je sploh lastnost švicarske teologije. Vendar je znal ekstremnost univerzalizma omejiti, saj je vsaka teološka izjava podana v kristološkem okviru.⁵

Odločno je zavrnil vse tiste, ki so trdili, da je reformacija »nov nauk«, zanj je bil izraz »der alt gloub« tisti pojem, ki je povedal, da gre za vero cerkvenih očetov pred Kalcedonom. Bil je mnenja, da označnja novi nauk Rim, ki se je ločil od starega, a tega je zagovarjala reformacija.⁶

Bullinger je poznal Luthrove spise in je l. 1523 ob nastopu službe teološkega predavatelja preštudiral vsa do tedaj izšla Luthrova dela. Ko se je pozneje srečal s Zwinglijem, ni spremenil svojih stališč do Luthrovega nauka. Ohranil je predvsem prepričanje, da se more človek zveličati le po veri. Vera je božji dar, ne sad dobrih del. Človek mora opravljati dobra dela, ki jih Bog zapoveduje po svetem pismu, a ne del, ki bi si jih sam določil.⁷

Bullinger je poznal tudi Melanchthonove Loci communes, ki so prvič izšla l. 1521. Melanchthonov dogmatični priročnik je bil zanj odkritje. Ni ga le prebral, temveč je napisal komentar in je po njem predaval. Spet pa ni dela sprejel nekritično, kar dokazujejo opazke, ki jih je najti npr. o vprašanju naravnega zakona.⁸

Zwinglija je spoznal l. 1523. Komaj osem let pozneje je postal njegov naslednik. Vezalo ju je iskreno prijateljstvo in tudi soglasje v teoloških vprašanjih. Zwinglija je imenoval »našega Jozijo«, ki ga je bil Bog poslal, da bi odpravil mašo in obnovil »pasho«.⁹

Ob vsem tem pa je Bullinger le ohranil svojo pot. Njegove teologije ni oblikovala cerkvena patristika niti reformacija, temveč sveto pismo. Seveda je rastel iz okolja, v katerem je živel, miselnost dobe je vplivala nanj. Vendar je bila njegova pot v protestantizmu osebna, zato je mogel zapisati: »Lass dise luterisch und ehenen zuiglich sin und bis du ein Christ.«¹⁰

Trubar je bil pod močnim Bullingerjevim vplivom. O tem priča tudi njuna korespondenca. Kolikor je doslej znano, sega Trubarjevo dopisovanje v l. 1559. Torej je bil v zvezi z Bullingerjem več kot dvajset let. Če pa upoštevamo še Ungnadov očitek iz l. 1562, češ da Trubar hvali Bullingerjeve spise, je treba to obdobje še podaljšati.¹¹ Ko je bil Trubar v Amandenhofu, je bil še vedno blizu Bullingerju. Njuno prijateljstvo so krepile podobnosti njunih značajev.

Bullingerjeva korespondenca še ni urejena. Šteje okoli 12 000 pisem.¹² Število tistih, s katerimi si je dopisoval, pa presega številko 500. Pisma

⁵ Prav tam, 38.

⁶ Prav tam, 41.

⁷ Prav tam, 42.

⁸ Prav tam, 48.

⁹ Prav tam, 49 sl.

¹⁰ Prav tam, 50 sl.

¹¹ M. R u p e l, H korespondenci Trubar—Bullinger, Slavistična revija III/1950, 156.

¹² Prim. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, I. Band, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, 1510.

so bila vedno aktualna, v njih je obravnaval ob vsakdanjih dogodkih vedno tudi žgoča teološka vprašanja, ki so se pojavljala. Bil je mojster dušnopastirskega dialoga in tolažbe, zato so njegova pisma bila posebej toplo sprejeta v diaspori.¹³ Tudi Trubar je hvaležno sprejemal njegova pisma in nanje odgovarjal, čeprav je včasih odlašal z odgovorom, da bi mogel prijatelju postreči s čimveč novicami iz južnih dežel, saj so bile te zanimive za Švicarja, ker si je mogel tako ustvariti določnejšo sliko o možnosti misijonske dejavnosti v balkanskih deželah.

Po korespondenci moremo sklepati tudi na Trubarjevo zanimanje za Bullingerjev nazor in ugotoviti, koliko je Trubar poznal njegova dela. Bullingerju poroča 13. septembra 1555, da je veliko dolžan njemu in »dem Herrn Pellicano« ob še drugih teologih. Poznal je Bullingerjeve in Pellicanove komentarje k svetemu pismu in jih uporabljal sedemnajst let v domovini.¹⁴ V drugem pismu z dne 13. marca 1557 piše, da je dobil od njega pismo »sambt einem tractatlein vestrae apologeticae expositionis«. Prebral je delce in ga dal vezati z Melanchthonovim komentarjem »super epistolam ad romanos«, ki je izšel l. 1556. Pripominja, da ni našel ničesar, kolikor pač lahko presodi, kar bi bilo nepravilno ali »ketzerisch« v knjigi.¹⁵ Poznal je tudi Bullingerjevo »Summa christlicher religion«, ki naj bi izšla po Elzejevem mnenju l. 1556.¹⁶ V istem pismu poroča tudi o italijanskem prevodu svetega pisma, ki ga je ob nemškem in latinskem uporabljal pri prevodu nove zaveze.¹⁷ V roke je dobil tudi Bullingerjevi dve prošnji o koncu sveta in poslednji sodbi, ki sta izšli v Baslu l. 1557.¹⁸ Bullinger je spodbujal Trubarja k pisanju, odobral in hvalil, kar je napisal, in Trubar je hvalo znal ceniti. Prevedel je njegov predgovor k Janezovemu evangeliju.¹⁹ Še l. 1559 mu je pisal, da je kupil, ko ni dobil poslanih, njegove pridige o preroku Jeremiji.²⁰

Tako lahko sklepamo, da je Trubar poznal Bullingerjeva dela, tudi najnovejša, ki so izšla v času pisanja Ene dolge predgovori in po njej.

Moral se je zanimati za cerkvene očete, o čemer priča oporoka škofa Kacijanarja. V njej je zapustil Trubarju »omnia opera Chrisostomi.« Zapustil mu je tudi dela Johanna Brenza. Če je drugi podatek pomemben, je prav tako tudi prvi, saj kaže, da se je, podobno kakor Bullinger, tudi Trubar šolal pri cerkvenih očetih in da Bullingerjev zgled ni mogel biti brez vpliva nanj. V 45. poglavju Ene dolge predgovori, kjer Trubar navaja citate cerkvenih očetov, najdemo tudi Krizostomov citat iz njegove pridige k 1 Tim 2.²¹

Trubar je pisal Bullingerju, da je prevedel njegov predgovor »de verbo ad verbum«. Čeprav v Eni dolgi predgovori ni sledu o dobesednem pre-

¹³ O. Farner, Die Bullinger-Briefe, Zwingliana X/1954, 104 sl.

¹⁴ Th. Elze, Primus Trubers Briefe, Tübingen 1897, 19 sl.

¹⁵ Prav tam, 22 sl.

¹⁶ Prav tam, 25.

¹⁷ Prav tam, 27.

¹⁸ Prav tam, 31.

¹⁹ Prav tam, 33.

²⁰ M. Rupel, H korespondenci, 153.

²¹ M. Rupel, Trubar in škof Kacijanar, Slavistična revija VIII/1955, 249. Gl. Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testameta, u_{2b}.

vodu, je vendar dejansko uporabil predgovor k Janezovemu evangeliju v svoji razpravi.

Bullinger je v svojem predgovoru najprej pojasnil besedo in pojem opravičenja. Latinski izraz »iustificare« je pojasnil z nemško parafrazo, nato pa podal svojo definicijo, ki jo je prevzel tudi Trubar, vendar najdemo podobno definicijo tudi pri Melanchthonu. V temeljnem pojmovanju opravičenja se luteranci in cvinglijanci niso razlikovali.²² Nato je obrazložil potrebo sredništva. Verjetno je tudi Bullinger poznal Bernardovo pridigo o Kristusovem učlovečenju, ki je zapisal parabolo lo božjem sodniku, h kateremu so prišli ljudje, obtoženi najhujših pregreh, niso pa imeli zagovornika. In že so se vdali v usodo, ko se nenadoma prižge upanje v njihovih srcih. To je bil zanje »večni božji Sin«. Od te »paradigme« prek spoznanja, da »coram deo non iustificatur ulla caro«, je le kratek korak do »per Christum iustificamur« po razmeroma obširnem navajanju svetopisemskih mest. Deležni postanemo Kristusovega opravičenja in sprave po »sola fide«, kar pomni Bullingerju »fiducia in dominum Jesum participes fieri Christi«. Tudi to trditev je podkrepil s svetopisemskimi mesti. Prav tako je ravnal Trubar, ko je prevedel Bullingerjev stavek »nolo autem hic mihi credatur, nisi hoc quod proposui clarissimis scripturae testimoniis evincam«. ²³ Tudi pri Trubarju najdemo podobna mesta iz svetega pisma, ki govorijo o edino zveličavni veri v Jezusa Kristusa.²⁴

Ko zavrača Bullinger nasprotna mnenja, znova poudari, da je človek opravičen »sola fide«, ne zaradi svojih del. Tudi ta trditev je posledica izrekov, ki jih je avtor našel v svetem pismu. Posebej se je ustavil ob besedici »sola«. ²⁵

Bogu smo všeč, tako Bullinger, ne zaradi nas samih, temveč zaradi Kristusa. Vera namreč ni delo človeka, ampak je rojena iz božje obljube in Kristusovega zasluženja.²⁶ Podobno je mislil Trubar. V treh poglavjih Ene dolge predgovori (41., 42., 43.) je zbral svetopisemska mesta in jih uredil. Najprej je zbral citate iz Janezovega evangelija, potem iz Pavla, v tretjem poglavju pa najdemo vsa tista mesta, ki jih ni navedel v prejšnjih. Tudi on je dokazoval, da je vera sad Kristusovega zasluženja, manj pa je naglasil božjo obljubo, vendar nanjo ne pozablja. Razmerje med obema, med božjo obljubo in Kristusovim zasluženjem naj bi bilo podobno razmerju, ki ga pozna Bullinger. Vendar se zdi, da je Trubar z ozirom na kristološko usmerjenost tretjega dela Ene dolge predgovori poudaril predvsem Kristusovo zasluženje. Tematična razdelitev Ene dolge predgovori namreč ne ustreza Bullingerjevi zasnovi predgovora k Janezovemu evangeliju.²⁷

²² Ph. Melanchthon, *Loci praecipui theologici*, Lipsiae 1557, 182.

²³ H. Bullinger, *Praefatio de vera hominis Christiani iustificatione, vera item et iusta bonorum operum ratione, una cum Indice*, Tiguri 1556, aa₃, aa₄; prim Pr. Trubar, *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta*, Q_{2b}.

²⁴ Pr. Trubar, *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta*, s_b sl.

²⁵ H. Bullinger, n. d., aa_{4b}; M. Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen*, Tübingen 1965, 16.

²⁶ H. Bullinger, n. d., aa_{4c}.

²⁷ Trubarjev okvir je širši od Bullingerjevega, ki obsega le protestantski nauk »de vera hominis Christiani iustificatione, vera item et iusta bonorum operum ratione« (gl. H. Bullinger, n. d., naslovna stran).

Bullinger razpravlja o delih. Dela so lahko dela narave ali postave in dela iz vere in božje milosti. Dela človeške narave so dela tistih, ki niso prerojeni, temveč so rojeni iz mesa. Dela postave so podobna delom človeške narave; tudi ta ne opravičujejo. Tako ostanejo le dela vere in milosti. Šele to so dobra dela ali dela pravičnosti. Če naj bodo dobra, morajo biti storjena od dobrih in pravičnih, tako je bolj logično reči, da dela ne opravičujejo, temveč je opravičenje pred deli. Vera opravičuje, pravični iz vere živi, v moči svoje vere opravlja dobra dela. Vera je »causa ipsissima« pravičnosti.²⁸ Tako je razlika med tistimi, ki ne verujejo, so »hypocritae«, in tistimi, ki verujejo, so »sancti et renati«. Nihče ne pripisuje delom brezbožnih pravičnosti. Sveti pa so zato sveti, ker so Kristusovi in pripisujejo svojo pravičnost »spiritui, per quem se sanctificatos norunt, ut iam faciant opera sancta«.²⁹ Vera pomiri vest, zato se sveti radujejo v Bogu, ne v svojih delih. Opravičenje je iz vere, ne iz del.

V nadaljnjem odgovarja Bullinger nasprotnikom. Že takoj v začetku zavrne tiste, ki trdijo, da je protestantsko pojmovanje vere in del zmotno. Zmotni pa so le nazori nasprotnikov, ki z zatrjevanjem, da Cerkev more po delih in zasluženju ljudi odpuščati grehe, rešiti pogubljenja in dati večno življenje, s tem sicer skušajo utrditi vero, pa jo dejansko rušijo.³⁰ Dobra dela so potrebna, zato se ne strinja s tistimi, ki bi hoteli dokazati, da protestanti učijo nasprotno, namreč da dobrih del sploh ni treba. Le-ti pač ne vedo, kaj je krepost vere in »vera ratio« dobrih del. Bullinger trdi, da vključuje vera tudi dobra dela, vendar »fidem sua virtute, non operum praesidio iustificare«.³¹ Poudarja, da ni vere brez dobrih del, tudi niso po njegovem mnenju dela kristjanov brez vrednosti, čeprav ne opravičujejo. In tako prihaja do sklepa, da imajo dobra dela »nihilominus honestissimum in ecclesia locum«.³² Dobra dela so tista, ponavlja Bullinger, ki so jih storili krščeni,³³ ki jih je navdahnil božji duh, iz vere po božji besedi v božjo slavo, v korist bližnjega.³⁴

Trubar povzame Bullingerjeve misli v 53. poglavju Ene dolge predgovori, ko pravi, da »zatu je nih dosti takimu našimu vuku (scil. nauku o »sola fide«) silnu sovraž, zuper ta govore, pišejo, pridigujo inu pravijo ti eni taku, koku more ta vera sama prez dobrih dejl človeka ohraniti«.³⁵ Ugovore je drugače oblikoval ko Bullinger. Bullinger tudi navaja Jak 2, 14, Trubarju pa se je zdelo bolje preskočiti nekaj vrstic in navesti Jak 2, 19, kjer apostol Jakob govori o veri brez dobrih del in konkretno pokaže na hude duhove, ki »verujejo in trepečejo«, ali kakor Trubar

²⁸ H. Bullinger, n. d., aa_{4d}.

²⁹ Prav tam.

³⁰ Prav tam, aa_{4e}.

³¹ Prav tam, aa_{4f}.

³² Prav tam.

³³ Prav tam.

³⁴ Prav tam: »Haec inquam describentes dicimus, bona opera esse quae fiunt a renatis, ex spiritu dei bono per fidem, et secundum verbum dei, ad gloriam dei vitaeque ornamentum ac honestatem denique ad utilitatem proximi.«

³⁵ Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, y_{2b}.

razlaga, čemu »ta zludi tudi veruje inu trepeče, pravi S. Jacob 2. inu vini nej inu ne bode izveličan«. ³⁶

Trubar je tudi povzel Bullingerjevo misel, da so dobra dela sicer sad vere in duha, a so vendar tudi naša, dela vernih, ker Bog dela po nas in uporabljaja nas, da bi jih storil, ker smo po veri božji otroci in tako Kristusovi bratje in njegovi sodediči. Vendar Trubar ni mogel ali ni hotel slediti učenemu razpravljanju svojega vzornika, ki je obilno zajel iz Avguštínove razprave »De gratia et libero arbitrio«. Trubar je navedel misel svetega Bernarda in staro legendo o spovedniku in hudiču, ni pa navedel Avguštínove razprave. ³⁷ V dokazovanju se sklicuje na sveto pismo, ki je zadnje merilo pravilnosti nauka. Nauk prve Cerkve ne more nasprotovati svetemu pismu, to dokazuje Pavel, ki »bonum certamen certavit«, kajti zmaga prihaja od Boga, saj »miserentis est Dei« in ne obratno. ³⁸ Tudi to je Avguštínova misel, ki je prevzela Bullingerja. ³⁹ Dobra dela so tista, ki so storjena »a renatis ex spiritu dei bono per fidem et secundum verbum dei«. ⁴⁰ Dela, ki jih storimo »ex nobis ipsis« Bogu niso všeč, torej niso dobra, »ut etiam dicantur peccata«. ⁴¹ Le tista dela so dobra, ki nam jih zapoveduje Bog, zato je Bullingerju »decalogus ergo certissima et absolutissima bonorum operum formula«. ⁴² V veri se moramo obrniti na Boga, le po veri se zveličamo, kar je »primarium religionis nostrae dogma«. ⁴³

Trubar je Bullingerjevo doktrino o dobrih delih prevzel, pa jo po svoje pojmoval. Opustil je predvsem Bullingerjevo strokovno razpravljanje in opozoril na konkretna dobra dela, ki so izpolnitev božjih zapovedi. Prav tako ni hotel preveč govoriti o dobrih delih, saj bi ga preprosti ljudje mogli razumeti napačno, zato je poudaril predvsem »sola fide«, manj pa povezanost vere z dobrimi deli. Ustavi se kar pri problemu zveličanja hudega duha in se z legendo o duhovniku in odvezi hudega duha izogne neposrednemu odgovoru. O božjih zapovedih razpravlja, prav kakor Bullinger, vendar je Bullinger obzirnejši. Razčleni posamezne zapovedi, Trubar pa naglašaja samo vzroke, ki so privedli do postavitve zapovedi, kajti zapovedi niso dane, da bi po njih dobili odpuščanje, »cesta« je le Kristus. ⁴⁴ Zapovedi so dane, da vero branimo, jo ohranimo, ko izpolnjujemo zapovedi. Dobra dela so tudi v prid bližnjemu, so priče prave vere in Bog jih povrne na tem in onem svetu, opravljati dobra

³⁶ Prav tam.

³⁷ H. Bullinger, n. d., bb sl. Trubar navaja v Eni dolgi predgovori že drugič Bernardovo misel iz njegove pridige o oznanjenju (prvič v 45., sedaj v 53. poglavju), ko pravi: »Inu koker S. Bernard tudi od tiga dobru govori, kir pravi. Ti ne moraš samuč verovati, de Bug tim drugim grehe odpušča, temuč ti moraš tudi verovati, de Bug tebi iz gnade hoče odpustiti« (gl. Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, y_{3b}). Trubarjev tekst se smiselno ne oddaljuje od njegovega prevoda v 45. poglavju, vendar je sedaj poudarek na »TIBI donantur« (gl. Ph. Melanchthon, n. d., 191).

³⁸ H. Bullinger, n. d., bb_{2b}.

³⁹ Prav tam, bb₃.

⁴⁰ Prav tam.

⁴¹ Prav tam.

⁴² Prav tam, bb_{3b}.

⁴³ Prav tam, bb_{3c}.

⁴⁴ Prim. Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, z₂.

dela je torej »*pietas utilis ad omnia*«. Večno življenje pa kljub vsemu ostane božji dar »skuzi Jezusa Kristusa, Gospudi našega«. ⁴⁵

Tako bi mogli reči, da pojmujeta Bullinger in Trubar vero ne le kot zaupanje v Boga, temveč da spremljajo vero dobra dela, ki so sestavni del vere, toda spet ne tako, da bi mogli govoriti, da so dobra dela tista sestavina vere, ki odloča o njeni vsebini. Dobra dela so pokazatelj, da je naša vera »prava«.

L. 1577 je pisal Trubar Bullingerju, da je prevedel njegov predgovor »*de verbo ad verbum*«. ⁴⁶ V primerjanju pa se pokaže večja Trubarjeva samostojnost, kakor bi domnevali po njegovi izjavi v pismu. Trubar je sledil Bullingerjevi teološki misli, nanjo se je opiral, vendar je samostojno izbiral, prenašal Bullingerjeve ideje o Kristusu, njegovem sredništvu in vlogi človeka v odrešenjskem načrtu v svoj slovenski prostor. Tako je nastalo obširnejše delo od Bullingerjevega predgovora, pa četudi ostanemo pri trditvi, da je Trubar predvsem v tretjem in četrtem delu Ene dolge predgovori uporabil Bullingerjev predgovor.

Povzetek

TRUBARJEV STIK Z BULLINGERJEM V ENI DOLGI PREDGOVORI

Jože Rajhman

Bullingerjev vpliv v Trubarjevem ustvarjalnem življenju je viden v teološki razpravi *Ena dolga predgovor*, ki je izšla skupaj s prevodom prvega dela nove zaveze v l. 1557. Obojna korespondenca, ki je morala trajati svojih dvajset let, kaže, da je Bullinger bil Trubarjev mentor in da je Trubar rad sledil svojemu vzorniku. Čeprav ni mogoče dokazati, da bi Trubar prevedel predgovor k Janezovemu evangeliju »*de verbo ad verbum*«, vendar opazimo v tretjem in četrtem delu Ene dolge predgovori Bullingerjeve ideje, ki jih je samostojno razvil in prilagodil slovenskim razmeram. To pa spet dokazuje, da je znal Trubar kritično sprejemati tuje vplive in jih presaditi, ne da bi pri tem njegova močna osebnost ne mogla priti do izraza. V tem je gotovo dorasel svojemu vzorniku, ki je prav tako kot on zajemal iz tujih virov, pa jih znal kritično preveriti.

⁴⁵ Prav tam, z_{3d} sl., posebej gl. aa_{3b}.

⁴⁶ Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, 33.

Zusammenfassung

TRUBARS KONTAKT MIT BULLINGER IN EINEM LANGEN VORWORT

Jože Rajhman

Bullingers Einfluss auf Trubars produktiven Lebenslauf ist aus der theologischen Abhandlung Ein langes Vorwort ersichtlich, die zusammen mit der Übersetzung des ersten Teiles des neuen Testaments erschienen ist. Die gegenseitige Korrespondenz, die ungefähr zwanzig Jahre gedauert haben dürfte, zeigt, dass Bullinger Trubars Mentor war und dass Trubar seinem Vorbilde gerne folgte. Obwohl es nicht möglich ist zu beweisen, Trubar hätte die Vorrede zum Johannesevangelium »de verbo ad verbum« übersetzt, so bemerken wir immerhin im dritten und vierten Teil eines langen Vorwortes Bullingers Ideen, die er selbständig entwickelte und den slowenischen Umständen anpasste. Das beweist wiederum, dass Trubar fremde Einflüsse kritisch aufzunehmen und umzupflanzen verstand, ohne dass seine starke Persönlichkeit dabei an Ausdruck verlieren würde. In der Hinsicht ist er sicherlich seinem Vorbild gewachsen, der genau wie er aus fremden Quellen schöpfte, sie jedoch kritisch zu untersuchen verstand.

Verska svoboda v mednarodnem pravu

Stanko Ojnik

1. Krščanska kultura je temelj mednarodnega prava

Prvi, ki so začeli iskati pravila za mednarodne odnose, so bili kano-nisti. Lahko rečemo, da je krščanska skupnost evropskih narodov posta-vila osnovne določbe mednarodnega prava. To pravo je bilo uvedeno tudi v ameriških kolonijah, ki so ga po osvoboditvi svobodno sprejele. Vse do pariškega kongresa 1856 je bila mednarodno pravna skupnost, skupnost krščanskih držav. To leto pa je bila sprejeta v evropsko skupnost tudi Turčija, mnogo pozneje so bile pripuščene še druge azijske in afriške države. Mednarodna skupnost je postajala vedno bolj univerzalna. Čla-nice so postale države vseh kontinentov in vseh mogočih veroizpovedi. Iz krščanske skupnosti narodov nastaja vedno bolj liberalna mednarodna skupnost. Vendar je bil ta proces dokaj počasen. Različne veroizpovedi še dolgo niso uživale popolne enakopravnosti. Mešanica različnih kultur, religij in trgovsko gospodarski interesi so vedno bolj odpirali vrata verski strpnosti.¹

V notranje državnem pravu opažamo podobni proces. Reformacija je odločilno prizadela versko ekskluzivnost. Verska strpnost pa je pozneje rodila svobodo vesti kot eno izmed osnovnih pravic človeka, pravno formu-lirani v času francoske revolucije. Westfalski mir (1648) je zajamčil mi-nimum verske svobode in sicer svobodo privatnega izvrševanja kulta. Določil je enakost katoliške in protestantske veroizpovedi in izdal določbe glede imetja oseb, ki so menjale vero. Taka verska svoboda je bila pojmo-vana samo kot posebni privilegij monarhov, kajti vladalo je načelo »Cuius regio, eius religio«. Verska toleranca je pomenila dejansko samo »jus emigrationis«, pravica odselitve.

Ideja verske svobode se je porodila v Ameriki konec 17. stol. V Evropi so ji pripravljali tla francoski filozofi 18. stol. Popolno svobodo vesti z vsemi posledicami je prvič v zgodovini sprejela francoska narodna skup-ščina (Assemblée nationale) 26. 8. 1789 v Deklaraciji o pravicah človeka in državljana in sicer v 10. členu, ki pravi, da nihče ne sme biti moten zaradi svojega prepričanja, tudi verskega, ako njegova manifestacija ne ruši zakonitega javnega reda.²

Čeprav to pomeni novo obdobje v oblikovanju ustavnih določb, smo še daleč od popolne realizacije teh načel. Dunajski kongres 1815 je hotel zaustaviti revolucionarne ideje s pretvezo zaščite krščanskih veroizpovedi. Ustanovila se je Sveta Aliansa — treh krščanskih držav: katoliške, pravos-lavne in protestantske z namenom, da ostane krščanska morala temelj javnega življenja. Poznejši dogodki so pokazali, da tudi v Evropi sami ni bilo več mogoče postaviti modernega mednarodnega prava na versko pod-

¹ Prim. A. H o b z a, Questions de droit international concernant le reli-gions, Recueil des Cours de l'Académie de Droit International (RdC) V, 377.

² RdC V, 378.

lago. Poznejše revolucije 1830, 1848 so zopet poudarile ideje svobode vesti in enakosti vseh veroizpovedi. Mednarodno pravo postane konec 19. stol. dokončno laično.³

Važen dokument na poti do realizacije verske svobode je 6. člen berlinske konference (1885) o Kongu, ki pravi: »... svoboda vesti in verska skupnost so izrečno zagotovljeni domačinom, sonarodnjakom in tujcem. Svobodno in javno izvrševanje vseh kultov, pravica graditve verskih poslopij, organizacija misijonov vseh veroizpovedi, se ne bodo omejevale ali otežkočale.« Ta akt je podpisalo 15 držav, zato lahko rečemo, da so te pravne ideje že skupna last večine civiliziranih narodov.

10. 9. 1919 je Saint Germainška konvencija abrogirala nekatere določbe berlinske konference, vendar določbe glede svobode vesti in veroizpovedi so ostale v veljavi.

Zenevska konvencija iz l. 1907 pravi, da verski predstavnik ujete ladje ne more postati jetnik v smislu 10. člena te konvencije.

Izredno pomembna za uresničitev svobode vesti je newyorška deklaracija z dne 12. 10. 1929, ki jo je izdelal Inštitut za mednarodno pravo v New Yorku. 11. člen slovesno proglašča: »... dolžnost vsake države je, da priznava vsakemu človeku enako pravico do življenja, svobode in imetja in da poskrbi vsem ljudem na lastnem ozemlju neokrnjeno in popolno zaščito teh pravic, brez ozira na narodnost, spol, raso, jezik ali vero.«⁴

Mnogi juristi, pa tudi državniki pri Društvu narodov so želeli, da postane človek subjekt mednarodnega prava (Wilson, Lord Cecil), vendar še to načelo ni bilo sprejeto, verjetno iz sledečih razlogov:

1. strah, da se ne bi Društvo narodov vmešavalo v notranje zadeve držav,

2. pomislek, ki ga je omenil portugalski delegat Bathalo Reis, in sicer iz bojazni, da se ne bi kaka Cerkev proglasila za preganjano že samo zato, ker je prenehala biti državna vera,

3. ako bi se manjšine obračale proti državi na mednarodna sodišča, bi lahko prišlo do neredov in nemirov.

Čeprav verska svoboda v tem času v mednarodnem pravu še nima splošnega značaja, že tvori del mednarodnih pogodb, prihaja v vse ustave držav, ustanovljenih po 1919. letu (Grška, Turška, Poljska, Bavarska, Finska, Češka, Weimarska, Irska, Romunska, Estonska, Litvanska). Majhna izjema je stara jugoslovanska ustava, ki govori o »osvojenih« ali »priznanih« verah, vendar so priznanje lahko dobile vse veroizpovedi in s tem status javno pravnih družb.

Vse ustave poudarjajo, da je svoboda vesti in svoboda veroizpovedi bistvena ter osnovna človekova pravica, ki jo mora spoštovati vsaka država. Na ta način dobe vera, vest in bogočastje univerzalen značaj. Bila pa je na žalost potrebna še šola druge svetovne vojne, da so vsi javno spoznali, da edino spoštovanje osnovnih načel in pravic človeške narave kot take lahko ustvari miroljubno in trajno mednarodno skupnost.

³ A. Bugan, Il problema della discriminazione religiosa nei documenti delle Nazioni Unite, Rim 1965, 41.

⁴ Prim. Mandelstam, La protection internationale des Droits de l'Homme, RdC 38 131—134.

Med drugo svetovno vojno so zavezniki izdali skupno deklaracijo (1. 1. 1942), ki pravi med drugim: »Popolna zmaga nad sovražnikom je potrebna za obrambo... verske svobode, zaščito človekovih pravic in pravičnosti v lastni in vseh drugih deželah.«

Združeni narodi zagotavljajo: »Pravice človeka in osnovne svoboščine za vse, brez razlike rase, spola, jezika ali vere.«⁵

Deklaracija človekovih pravic, sprejeta 10. 12. 1948, je še bolj jasna. V 18. členu pravi: »Vsak ima pravico do svobode mišljenja, vesti in vere.«

Te pravice se nahajajo tudi v nekaterih mednarodnih dokumentih po končani drugi svetovni vojni. Tako pariške mirovne pogodbe z dne 10. 2. 1947 obvezujejo sovražne dežele, da: »... povzamejo potrebne mere, da zaščitijo vsaki osebi pod njihovo oblastjo, brez razlike na raso, spol, jezik ali vero, popolno uživanje človekovih pravic ter osnovnih svoboščin, ki vključujejo svobodo... bogoslužja.« (Bolgarija [2. člen], Finska [6. člen], Madžarska [2. člen], Italija [15. člen]. Romunija [3. člen].) Vprašanje človekovih pravic in osnovnih svoboščin pa si končno moramo ogledati še v dokumentih združenih narodov.

2. Organizacija združenih narodov in človekove pravice

Organizacija združenih narodov (OZN) je bila ustanovljena 24. oktobra 1945. leta. OZN je nadnarodni organ, ki nima pravice izdajati zakonov, vendar pa daje možnost plodnega sodelovanja suverenih držav. Eden izmed glavnih ciljev je pospeševati in razvijati spoštovanje do človekovih pravic in svoboščin brez razlike na raso, spol, jezik in vero.⁶

Zanimivo je vprašanje, ali je obveznost držav članic glede človekovih pravic in osnovnih svoboščin pravna ali samo moralna. Nekaterim se namreč zdi, da omenjeni principi nimajo zadostne sankcije, kjer pa ni sankcij, tudi ni prava. Kljub temu pa moremo reči, da so izrazi, ki jih najdemo v statutu OZN pravni in obvezni za vse članice, saj za obveznost pravnega načela ni nujna izrečna sankcija. Nihče ne zanika pravne vrednosti ustavnih zakonov, čeprav ne prinašajo kazenskih sankcij. Res je, da statut OZN ni popoln. Obstajajo še mnoge nepopolnosti za uspešno realizacijo načel OZN, tako npr. pravice človeka niso podrobno določene, formulacija je presplošna; nadalje niso točno določene sankcije za kršilce teh pravic, tudi ni razvidno, kako naj človek ali skupina ljudi, ki so jim te pravice kršene, uveljavi mednarodne garancije, ki jih predvideva statut. Vendar pa iz dosedanjega dela v podkomisijah, komisiji za pravice človeka, v La Conseil economique et social (UNESCO) in generalni skupščini lahko vidimo velik napredek v težnji za realizacijo teh načel. Redakcija »Deklaracije o človekovih pravicah«, predlogi za Konvencijo o merah za uspešno obrambo teh pravic, iskanje možnosti za ustanovitev posebnega organa za njihovo uspešno obrambo, razne študije, konference, kongresi, ki jih je organizirala OZN in posebni inštituti v sodelovanju z nevladnimi narodnimi in mednarodnimi organizacijami. Vse to je zagotovilo razveseljive bodočnosti uspešne mednarodne pravne zaščite človekovih pravic in osnovnih svoboščin.

⁵ Cit. po Bugan, o. c. 51.

⁶ R. Monaco, Manuale di diritto internazionale publico, Torino 1960, 491.

3. Splošna deklaracija človekovih pravic

Vsaj na kratko se moramo ustaviti pri zgodovinsko važnem dokumentu, ki ga je sprejela generalna skupščina OZN 10. decembra 1948. Poleg pravnega vidika lahko omenimo še to, da:

1. noben mednarodni dokument nima podobne publicitete,
2. mnoge mednarodne pogodbe vsebujejo odstavke deklaracije,
3. ustave novih držav so dobesedno ali pa vsaj po vsebini prevzele posamezne člene, kot svoje osnovne določbe,
4. deklaracija se skoraj vedno omenja kot sestavni del statuta OZN,
5. Mednarodno sodišče je sprejelo večji del deklaracije kot »Splošna pravna načela civiliziranih narodov«.

Iz pravnega vidika nas zanima predvsem namen in volja, ki jo je imela generalna skupščina ob proglasitvi deklaracije, nadalje pravna terminologija in pa zveza med statutom OZN in deklaracijo.

V uvodu deklaracije beremo:

»Ker sta tajeenje in teptanje človekovih pravic pripeljala do takšnih barbarskih dejanj, da se jim upira vest človeštva, in ker je bila stvaritev sveta, v katerem bi vsi ljudje prosto govorili in verovali brez strahu in revščine, spoznana za najvišje človeško prizadevanje;

ker je neizogibno potrebno, da se pravice človeka zavarujejo z močjo prava, da človek ne bi bil prisiljen zatekati se v skrajni sili k uporabi zoper tiranijo in nasilje;

ker so ljudstva Združenih narodov v ustanovni listini na novo potrdila svojo vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk in se odločila, da bodo podpirala družbeni napredek in ustvarjanje boljših življenjskih pogojev v zmeraj večji svobodi;

ker je enako razlaganje teh pravic in svoboščin največjega pomena za popolno izpolnitev te zaveze, zato Generalna skupščina razglaša.⁷

Iz teh jasno formuliranih izjav je razvidno, da je Generalna skupščina OZN hotela, da se pravice človeka varujejo, spoštujejo in zaščitijo tudi s pravnimi normami. Nimajo sicer sankcije, vendar obvezujejo članice, da jih vsaj na znotraj zaščitijo s pravnimi predpisi:

»To splošno deklaracijo človekovih pravic kot skupen ideal, ki naj ga dosežejo vsa ljudstva in vsi narodi, tako da bodo vsi posamezniki in vsi organi družbe s to deklaracijo vsak hip pred očmi pri pouku in vzgoji zastavili vse svoje moči za ureditev in spoštovanje teh pravic in svoboščin in jim s postopnimi državnimi in mednarodnimi ukrepi zagotovili splošno in resnično priznanje in upoštevanje tako med narodi držav — članic samih, kakor tudi med ljudstvi ozemelj, ki so pod njihovo pravno oblastjo.«

Deklaracija podrobneje določa »pravice človeka in osnovne svoboščine«, proglašene v statutu OZN, in je na ta način del pravnih določb statuta. Obvezuje vse države, ki so sodelovale pri ustanovitvi in uresničitvi dejanskih ciljev OZN. Da more kaka država postati član OZN je potrebno, da Generalna skupščina ugotovi in preveri, ako ima država, ki kandidira, resnično voljo izpolnjevati obveznosti statuta. V uvodu deklaracije je jasno rečeno:

⁷ Tisk OZN OPI/15-10028, maj 1965-5 M.

»Ker so se vse države — članice zavezale, da bodo zagotovile v sodelovanju z Združenimi narodi splošno in resnično spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin . . .«

Deklaracija je prva stopnja na poti k pravemu pravnemu aktu, med tem ko konvencija in ukrepi šele dozorevajo.

Po tej analizi lahko navedemo 18. člen, ki nas podrobneje zanima:

»18. člen: Vsak ima pravico do svobode mišljenja, vesti in vere: ta pravica obsega pravico prosto spremeniti vero ali prepričanje in prosto izpovedati vero ali prepričanje posamez ali skupaj z drugimi, javno ali zasebno, s poukom, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in z opravljanjem obredov.«

V zvezi z realizacijo zgoraj omenjenih načel je podkomisija za borbo proti diskriminaciji in za zaščito manjšin, kot stalni organ OZN, sprejela l. 1952 predlog, da pripravi posebno študijo glede verske diskriminacije (E/CN. 4/670). Leta 1956 je podkomisija imenovala posebnega relatorja G. Arcot Krishnaswami (Indija), da pripravi poročilo o omenjeni zadevi. Prvo poročilo je bilo predloženo podkomisiji na 9. seji 1957. leta (E/CN. 4/740). V naslednjih letih sledijo I. in II. študijski projekt (E/CN. 4/764; E/CN. 4/778). Končno poročilo je podal g. Krishnaswami na 12. zasedanju (E/CN. 4/800). Ta dokument je podlaga vsem poznejšim razpravam v podkomisiji pa tudi v Komisiji za človekove pravice, ki je neposredno podložna ECOSOC. To poročilo je bilo redigirano in publicirano kot uradna študija OZN⁸ pod naslovom: Draft Principles on Freedom and Non-discrimination in the Matter of Religions Right and Practis (E/CN. 4/Sub. 2/200/Rev. 1).

Naslednji pomemben dokument, ki si ga moramo skupaj z gornjim ogledati, je: Preliminary Draft of United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Religions Intolerance, ki je del uradnega dokumenta (E/CN. 4/873, Annex, 65 in E/3873, 70).

Oba dokumenta imata uvod, kjer so poudarjena splošna načela verske svobode. Poudarjeno je, da je med osnovnimi težnjami OZN zgraditi svetovno skupnost, prosto vsake verske nestrpnosti. Nadalje se omenja potrebnost državnih in mednarodnih ukrepov za zagotovitev splošnega in učinkovitega priznanja proglašanih pravic.

Prvi dokument je razdeljen v štiri dele, drugi pa v 14 členov:

1. V prvem delu prvega dokumenta so naštetna osnovna načela, ki so vključena v deklaracijo človekovih pravic in so izvzeta od vsake omejitve s strani države, in sicer:

- a) svoboda pripadati ali ne k verski skupnosti po sodbi vesti,
- b) svoboda staršev, da odločajo o veri svojih otrok,
- c) svoboda od vsakega materialnega ali moralnega pritiska, da bi kdo obdržal ali menjal svojo vero ali prepričanje,
- d) svobodno javno izpovedovati svoje prepričanje.

V drugem dokumentu so ta načela v 3. in 5. členu, medtem ko je v 2. členu splošna prepoved vsake diskriminacije s strani države, ustanov, skupin in posameznikov.

⁸ United Nations Publication, Catal. 60, XIV, 2.

2. Drugi del prvega dokumenta je enak drugemu dokumentu in sicer od 6. do 11. člena.

Ta del vsebuje:

a) svobodo kulta, ki obsega svete kraje, predmete in romanja (1., 2. člen),

b) svobodo glede po veri predpisane hrane in svobodo izdelovati oz. kupovati predmete, ki so potrebni za obrede (3., 4. člen),

c) svobodo verske poroke, pa tudi prostost od udeležbe pri obredih, ki nasprotujejo lastnim verskim predpisom in prepričanju,

d) svobodo verskih pogrebov (6. člen),

e) svobodo praznovanja verskih praznikov, svobodo oznanjevanja svoje vere oz. prepričanja, prepoved verske ali ateistične vzgoje proti lastnemu prepričanju (7., 8. člen),

f) svobodo vzgajati cerkveno osebje, tudi izven lastne države (9. člen),
g) prostost od priseg, ki nasprotujejo lastnemu prepričanju oz. verovanju,

h) prostost od državnih ceremonij, ki so nasprotne lastnemu prepričanju (11., 12. člen),

i) prepoved nasilja nad spovedno molčečnostjo (13. člen).

Drugi dokument prinaša v 6. členu pravico združevanja in pa pravico verskih skupnosti, da pišejo, tiskajo in objavljajo knjige in verske tekste (6., 4. člen).

3. Tretji del prvega dokumenta je nespremenjen tudi v drugem dokumentu. Tukaj so naštetih motivi, zaradi katerih sme država brez diskriminacije omejiti verske manifestacije in sicer zaradi:

a) javne morale,

b) zdravja,

c) javnega reda in

d) splošnega dobrega demokratične družbe.

Treba pa je poudariti, da nobena omejitev ne sme nasprotovati ciljem in načelom OZN (I. Proj. III pars, art. 2, b; II. Proj. art. 13, 2).

Omejitve se ne morejo nanašati na prvi del ter na 10. in 13. člen drugega dela istega dokumenta, na člene 1, 2, 3, 4, 5 in 9 drugega dokumenta (I. Proj., pars III, art 2, b; II. Proj., art. 13, 2).

4. Četrti del prvega dokumenta obravnava dolžnosti države do posameznikov in verskih skupnosti. Splošno načelo prepoveduje vsako diskriminacijo in vsake nepotrebne privilegije enih na račun drugih.

Generalna skupščina se je leta 1962 obrnila na ECOSOC, katerega cilj je pospeševati razvoj, stabilnost in pravičnost v svetu, da izdela osnutek mednarodne konvencije za odpravo vseh oblik verske nestrpnosti (A. G. Res. 1781 [XVII], 7. dec. 1962). Po nalogu slednje je komisija za človekove pravice (CDU) prosila podkomisijo, da pripravi tekst take konvencije. Podkomisija ji je na svoji prihodnji seji predložila *Projet de Convention internationale sur l'Élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse* (Doc. E/CN. 4/882, Annex 7 b). Ta dokument je bil že na isti seji sprejet in je prešel takoj v obdelavo v CDU. Poudariti moramo, da sta prva dva teksta samo o deklaraciji, medtem ko gre tukaj za »konvencijo — ukrep« (Mesur).

Vsebinsko se uvod sklada z že omenjenima dokumentoma. Novosti, ki jih prinaša, pa so tele:

1. slovesno se proglašaja, da so vera oz. prepričanje osnovni element življenjskega prepričanja in da mora biti svoboda, prakticiranje in manifestacija vere oz. prepričanja povsem spoštovana in garantirana.

2. omenja se skrb zaradi še vedno obstoječe nestrpnosti v določenih predelih sveta, kljub številnim mednarodnim dokumentom,

3. nadalje se poudarja, da se naj vlade, organizacije in privatne osebe trudijo, da bodo pospeševali razumevanje, spoštovanje in toleranco tudi glede verske svobode z ozirom na »vzgojo« mladine.

Prvi člen prinaša definicije; drugi člen obvezuje države podpisnice, da obsodijo vse oblike verske nestrpnosti in diskriminacije in da naj zagotovijo versko strpnost; zaščitijo svobodo vesti in odpravijo vsako diskriminacijo, osnovano na veri ali prepričanju. (Za ta člen ima posebne zasluge ruski ekspert Nasinovskij.) Najpomembnejši je tretji člen, ki našteva vse posamezne oblike verskih manifestacij in je povzet po 6. členu drugega dokumenta.

Četrty člen govori o pravici staršev in varuhov, da izberejo otrokom vero oz. prepričanje. Peti člen omenja pouk, vzgojo in informacije, ki naj pospešujejo versko strpnost med narodi. Šesti člen obvezuje države podpisnice, da uvedejo potrebne pravne predpise na območju svoje jurisdikcije. Sedmi člen poudarja enakost pred zakonom za vse državljane. Osmi člen strogo prepoveduje versko mržnjo in nasilje. Taka propaganda naj bi bila zakonito preganjana. Deveti člen: vse veroizpovedi naj bi bile enako subvencionirane od strani držav. Deseti člen: država naj nudi zakonsko zaščito vsem prizadetim. Enajsti člen poudarja, da se ta konvencija ne sme razlagati v korist napada na državno varnost, suverenost ter napada na prijateljske odnose med narodi. Dvanajsti člen: omejitev verske svobode mora biti utemeljena in izvajana samo v okviru zakonov. Trinajsti člen pravi, da bodo države podpisnice dajale občasno poročilo glede izvajanja te konvencije. Štirinajsti člen ustanavlja posebni Comité de conciliation et de bons offices. Člani komiteja morajo biti osebe visoke moralne vrednosti, ki jih bo izvolil ECOSOC na predlog generalnega sekretarja OZN (15. člen). 21.—27. člen določajo notranjo proceduro komiteja. 28. člen pa določa, da se glede pravnih vprašanj lahko obrne na Mednarodno sodišče. Zelo pomemben je 25. člen, ki daje tudi posameznikom pravico, da se obrnejo na OZN.

Četrty dokument (E/4024, 78, 327) je bil 22. 3. 1965 poslan komiteju za človekove pravice (CDU).

Uvod je podoben tretjemu dokumentu. Posebej je poudarjeno:

1. spoštovanje verske svobode, ki je del človekovih pravic in osnovnih svoboščin, se proglašaja in garantira kot eden izmed osnovnih ciljev OZN.

2. To spoštovanje naj se zagotovi s primernimi pravnimi normami v smislu uvoda v splošni deklaraciji človekovih pravic.

3. Spoštovanje teh načel, je poudarjeno v statutu, naj članice uresničujejo v sodelovanju OZN.

4. Verska diskriminacija v vseh svojih oblikah krši človekove pravice in je nevarna prijateljskemu sožitju med narodi, sodelovanju med ljudstvi ter mednarodni varnosti in miru.

Namen te kratke osvetlitve razvoja mednarodnega prava in pravne učinkovitosti obravnavanih načel je bil čim jasneje pokazati, da so obravnavana načela svetinje vsega človeštva, splošna skupna lastnina vseh civiliziranih narodov, ki obvezujejo posamezne države in njih zakonodajo, če že ne s pravno učinkovitostjo, pa vsaj moralno in pogodbeno. Državna zakonodaja, ki jih ne bi spoštovala, bi prav gotovo izključila svojo državo iz družine civiliziranih narodov.

Pravice človeka so danes splošno priznane in osnova mednarodnega prava. Njihova zaščita in spoštovanje je most med notranjim državnim pravom in mednarodnim pravom. Ne pomenijo samo drobnih omejenih interesov posameznih držav, temveč skupno dobro celotnega človeštva. To so vodilne ideje, ki nam bodo prav gotovo veliko pripomogle tudi k zreli presoji ustavnosti in zakonitosti v naši družbi.

Povzetek

VERSKA SVOBODA V MEDNARODNEM PRAVU

Stanko Ojnik

Prizadevanja za uresničitev osnovnih človekovih pravic, ki obsegajo tudi območje verske svobode, si pridobiva svoje mesto tudi v mednarodnem pravu.

Čeprav je temelje mednarodnemu pravu položila krščanska skupnost narodov, za versko svobodo dolgo ni bilo pravega posluha. Žalostni dogodki verskih bojov ter prve in druge svetovne vojne so prepričali večino človeštva, da je za mirno sožitje med posamezniki in narodi potrebna učinkovita zaščita človekovih pravic tudi v mednarodnem pravu.

Velik napredek pomeni deklaracija človekovih pravic, ki jih je izdala 10. decembra 1948 Organizacija združenih narodov. Različni organi te organizacije so izdelali številne predloge in dokumente, ki dokazujejo, da je ideja o verski svobodi, kot sestavni del človekovih osnovnih pravic, skupna dobrina vsega človeštva.

Zusammenfassung

DIE GLAUBENSFREIHEIT IM VÖLKERRECHTE

Stanko Ojnik

Die Bemühungen zur Verwirklichung der fundamentalen Menschenrechte, welche auch das Gebiet der Glaubensfreiheit umfassen, erobern sich ihren Platz langsam auch im Völkerrechte.

Obwohl die christliche Gemeinschaft der Völker den Grund zum Völkerrechte gelegt hatte, so war man für eine Glaubensfreiheit lange Zeit hindurch taub. Die traurigen Vorfälle der Religionskämpfe sowie die des ersten und zweiten Weltkrieges haben die Mehrheit der Menschheit überzeugt, dass zu einer friedlichen Gemeinschaft der Einzelnen und der Völker ein wirkungsvoller Schutz der Menschenrechte auch im Völkerrechte notwendig ist.

Die Deklaration der Menschenrechte, die am 10. Dezember 1948 von der Organisation der vereinten Nationen herausgegeben wurde, bedeutet einen grossen Fortschritt. Verschiedene Organe dieser Organisation haben zahlreiche Vorschläge und Dokumente ausgearbeitet, welche beweisen, dass die Idee von der Glaubensfreiheit als Bestandteil der menschlichen Elementarrechte das gemeinsame Gut der ganzen Menschheit ist.

Sintaktična in teološka formulacija v Iz 43, 1—3 a

Jože Krašovec

Drugi-Izaija je v vsakem pogledu edinstven pričevalec o Jahveju-Stvarniku. Tema stvarjenja pride pri njem konstantno in v zelo različnih variantah v ospredje. Gre namreč za poetični izraz, ki teži k pestrosti literarnih vrst in idejnih oporišč prerokovega oznanila. Stvarjenje nikoli ne nastopi kot samostojen in zaključen traktat, ampak se vtaplja v poetično-idejne komplekse, ki po vsej svoji naravi nasprotujejo analitičnemu eksegetičnemu pristopu.

Spričo tega Iz 40—55 ustvarja videz, da se s krajšim sestavkom ni mogoče dokopati do narave pričujočega stvarjenjskega oznanila. Vendar nas sodobne raziskave antičnih poetičnih struktur, zlasti semitsko-grških,¹ opozarjajo na nekatere osnovne poetične oblike, ki se konstantno ponavljajo in so pričujoče v zelo različnih literarnih vrstah. Tovrstna metoda nam daje v roke dokaj zanesljiv ključ tudi za razumevanje tekstov o stvarjenju pri Drugem-Izaiju. »Heilsorakel«² — odrešenjski orakel Iz 43, 1—3 a, ki je tipičen primer semitskega **formularnega** pesniškega izraza, je namreč sintetični izraz osrednjih prerokovih tekstov. Ključ do njihovega teološkega jedra bo vsekakor treba iskati v naravi hebrejskega jezika samega, predvsem v značilnosti »časov« in drugih sintaktičnih struktur, s čimer je neizogibno soočenje z enim najtežjih poglavij primerjalne semitske slovnice.³

¹ S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel. Studies in Ancient Oriental Civilization, XXXII* (Chicago 1963) označuje ustaljene semitske poetične strukture »formule«. Podobno R. C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms* (Toronto 1966). U. Cassuto, *The Goddess Anath. Translated from the Hebrew by Israel Abrahams* (Jerusalem 1971) raziskuje ustaljene pesniške strukture na podlagi ugaritskih tekstov, ki jih smatra za temelj hebrejske poetične tehnike. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (7. izdaja, Bern—München 1969) raziskuje poetično kontinuiteto od Homerja do Goetheja. Njegovo glavno zanimanje so pesniški motivi in tako imenovani »topoi«, ki prehajajo iz generacije v generacijo.

² Literarna vrsta »Heilsorakel« je spričo avtoritete nemških eksegetov postal tako udomačen pojem, da ga tudi eksegeti drugih narodov navadno uporabljajo kar v nemščini. Podobno velja za nekatere druge strokovne izraze, ki bodo prišli v poštev v nadaljevanju. Navadno jih je zelo težko ustrezno prevesti v druge jezike. »Heilsorakel« je pri Drugem — Izaiju najbolj značilna literarna vrsta, ki se v tej obliki nikjer drugje ne uveljavi. Posebno važna raziskovalca te literarne vrste sta J. Begrich in C. Westermann. J. Begrich v svoji razpravi *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 52 (1934) 81—92; ponatisnjeni v *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 21; München 1964) 217—231 našteva sledeče: »Heilsorakel«: Iz 41, 8—13, 14—16; 43, 1—3a, 5; 44, 2—5; 48, 17—19; 49, 7. 14—15; 51, 7—8; 54, 4—8. V nekoliko kasnejšem delu *Studien zu Deuteronesaja* (BWANT 77; Leipzig 1938); ponatisnjeno z istim naslovom v ThB 20 (München 1963) pa jih je naštel še mnogo več. G. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteronesajas: Forschung am Alten Testament* (ThB 24; München 1964) 92—170 »Heilsorakel« razčlenjuje v posamezne manjše strukture.

³ Prim. C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II (Berlin 1908; 1913) 74a: »Die Lehre vom Gebrauche der semit. Tempora gilt mit Recht für eins der schwierigsten Kapp. der semit. Syntax, da dieser in den einzelnen semit. Sprachen selbst stark

Tekst:

In zdaj tako govori Jahve,
Jakobov stvarnik (particip) in Izraelov upodobitelj (particip):
Ne boj se; glej, jaz sem te odrešil (perfekt);
poklical sem te po imenu, moj si ti.
Glej, če boš brodil po vodi, bom s teboj;
in po valovih, te ne bodo preplavili.
Glej, če boš hodil preko ognja, se ne boš opeknil,
in plamen te ne bo pogoltnil.
Glej, jaz, Jahve, (sem) tvoj Bog, (sem) sveti Izraelov,
(ki sem) te odrešil (particip).

Verz 1 a

Anonimni prerok začne svoj odrešenjski orakel z znamenito »Botenformel«⁴ — odposlančevo formulo. Z besedami: »Tako govori...« s sledečim imenom tistega, ki odposlanca pošilja in pooblašča za določeno nalogo, začne odposlanec svoje sporočilo. Vsebina sledi običajno v direktnem govoru; Drugi-Izaija nasprotno razširi formulo z božjimi atributi, ki spominjajo na božje posege v zgodovino. Podobna atributivna oblika izražanja pride sicer do izraza v himničnih psalmih (prim. ps 9, 12; 104; 144, 1). V pričujoči formuli sta prisotna dva participialna atributa o stvarjenju: *bārā'* — ustvaril je, *jāšar* — oblikoval je⁵ kot apoziciji k imenu

schwankt und sich mit den Kategorien der jeitzigen idg. Sprachen nur schwer darstellen lässt.«

⁴ C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede: Beiträge zur evangelischen Theologie 31 (3. izdaja, München 1968) 71 pravi: »Botenformel« izhaja iz časa pred iznajdbo pisave, torej iz časa, ko je bilo posredovanje neke besede brez dvoma vezano zgolj na ustno predajo odposlanca, ko je torej ustno sporočilo imelo važnost, o kateri si mi danes niti predstavljati ne moremo.«

⁵ Glagol *bārā'* je najbolj tipičen hebrejski izraz za stvarjenje. Masoretski tekst ga uporablja večinoma za označevanje božje stvariteljske dejavnosti, vendar to šele v poeksilski dobi (prim. 5 Mojz 4, 32; Jer 31, 22; Ez 21, 35; 28, 13, 15). Najbolj znan je seveda tako imenovani »Priesterschrift« iz poeksilske dobe (prim. 1 Mojz 1, 1. 21. 27 — trikrat; 2, 3. 4; 5, 1. 2 — dvakrat; 6, 7; 4 Mojz 16, 30; prim. P. H u m b e r t, *Emploi et portée du verbe bārā' (créer) dans l'Ancien Testament: TZBas 3 (1947) 401—422* v *Opuscles d'un Hébraisant, Mémoires de l'université de Neuchâtel*, 26 (Neuchâtel 1958) 146—165.

Nikjer drugje ne igra ta pojem tako važne vloge kakor pri Drugem-Izaiju, kjer se pojavi kar 16-krat. Subjekt glagola je vedno Bog. Zanimivo je, da ga LXX prevaja kar s petimi različnimi izrazi.

Glagol *jāšar* je starejši in bolj konkreten pojem za mlajšega *bārā'* in ga Drugi-Izaija rabi 20-krat. Osnovni pomen tega pojma je razumeti v zvezi s samostalnikom (participialna oblika) *jōšēr* — lončar, ki predpostavlja skrbno oblikovanje.

Razen navedenih dveh uporablja Drugi-Izaija še šest drugih stvarjenjskih izrazov: *'āsāh* — delati (na najsplošnejši način); izraz je zelo pogost; *pā'al* — delati, prevladuje v poetičnih tekstih; *nāṭah* — raztegniti (nebo); *rāqa'* — razprostreti (nebo); *kūn* — utrditi; *jāsad* — trdno stati, utrditi.

Glavna značilnost stvarjenjskih pojmov je, da se večinoma ne nanašajo na nebo in zemljo, ampak na »Jakob—Izrael«, ki se uporabljata menjaje za označevanje celotnega naroda, iz česar je razviden izjemen ugled očaka Jakoba v izraelski tradiciji.

Jahve. V uporabi participialne oblike stvarjenjskih pojmov je Drugi-Izaija osamljen primer, vendar jo uporablja tako pogosto (prim. 42, 5; 44, 2; 45, 11. 18), da dobi oblika stereotipen značaj in opozarja na očitno tendenco h kopičenju participov. Iz tega je razvidno, da se za temi participi skriva izredno pomembno teološko ozadje, zlasti še, ker na tem mestu razen stvarjenjskih pojmov često stoji glagol gā'al — odrešil je (prim. 43, 14; 44, 6. 24; 48, 17; 49, 7), ki je zanj prav tako značilen. Ugotavljanje sintaktične vrednosti teh participov je torej zelo pomembno. Najprej je treba opozoriti na naravo hebrejskega participa, ki zavzema vmesno mesto med pridevnikom in glagolom. Posebno važna je ugotovitev, da participi ne predstavljajo kakor pridevniki neke dokončne, negibne danosti, »temveč takšno, ki ima kakorkoli opraviti z **delovanjem**, z neko **dejavnostjo**«. ⁶

Že na prvi pogled je razvidno, da omenjeni participi izražajo Jahvejevo dejavnost. Toda zakaj so postali tako često nastopajoče, ustaljene formule? V kakšnem sorazmerju stojijo glede na božje lastnosti? Kakšno časovno razmerje izražajo?

Odgovor na ta vprašanja je možen le ob upoštevanju širšega konteksta, v odnosu do sporednih mest. Tovrstno raziskovanje nas vodi do spoznanja, da za »Botenformel« ne nastopajo le stvarjenjski in odrešenjski glagoli, ki izražajo božjo aktivnost, ampak pogosto tudi nominalne slovnične strukture, ki izražajo konstantne božje lastnosti. Iz tega je razviden ozek odnos med dejavnostjo in med lastnostmi božje Osebe. Seveda stalnosti božjih lastnosti ne moremo označiti kot nekaj togega, statičnega, kajti nominalne oblike stojijo večinoma skupaj s participi, ki jim dajejo ton: Jahve dokazuje s svojo dejavnostjo, da je »Sveti Izraelov«, »Izraelov kralj« (prim. 43, 14; 44, 6; 48, 17). Za ponazoritev nekaj primerov:

- 43, 14: »Tako govori Jahve, vaš odrešitelj (particip), sveti Izraelov ...«
- 44, 6: »Tako govori Jahve, Izraelov kralj in njegov odrešitelj (particip), Jahve vojnih čet ...«
- 45, 11: »Tako govori Jahve, sveti Izraelov in njegov upodobitelj (particip) ...«
- 45, 18: »Glej, tako govori Jahve, stvarnik (particip) nebes, on, (ki je) edini Bog, upodobitelj (particip) zemlje in njen stvarnik (particip); on jo je utrdil (perfekt) ...«
- 48, 17: »Tako govori Jahve, tvoj odrešitelj (particip), sveti Izraelov ...«
- 49, 7: »Tako govori Jahve, Izraelov odrešitelj (particip), njegov sveti ...«

Drugi razlog za dinamično razumevanje pričujočih participialnih atributov sledi iz pogoste perfektive oblike istih glagolov, ki tu stojijo v participu. Stvarjenjski pojmi, ki so največkrat ozko povezani z glagolom gā'al — odrešil je, zelo pogosto stojijo v perfektivi obliki in na ta način direktno izražajo Jahvejevo stvarjenjsko in odrešenjsko dejavnost v zelo različnih okolnostih. Posebno pomembni so v tem pogledu govori o sodbi

⁶ Prim. W. Gesenius - E. Kautzsch, Hebräische Grammatik (28. izdaja ponatisnjena 1962 v Hildesheimu), § 116 a.

(prim. 41, 1—5; 43, 1—13; 45, 18—22; 48, 1—11), ki edinega Boga Jahveja, navadno proti drugim bogovom, dokazujejo na podlagi njegove zgodovinske dejavnosti. Glagol gā'al v našem primeru ne pride do izraza kot apozicija subjekta Jahve; morda zato ne, da v naslednjem verzu 1 b v perfektovi obliki bolj direktno poudari božjo dejavnost.

Sklep dosedanjih ugotovitev je očiten: »Botenformel« skupaj z apozicijami označuje subjekt Jahve kot edino božjo osebnost v njenih lastnostih, kolikor jih potrjuje stvarjenjska in odrešenjska dejavnost. Konstantnost tovrstnega formularnega izražanja je vse prej kot slučaj; gre namreč za **povzetek** središčnega oznanila, ki zato teži k vedno novi obrazložitvi in potrdilu in pri tem prehaja v himnični ton.

Narava sintaktične strukture obravnavanih participov dopušča dostop do njihove časovne dimenzije, ki je v semitskih jezikih mnogo bolj kompleksno vprašanje kakor v indoevropskih. Participi napravijo vtis, kakor da se raztezajo tako v preteklost, kakor tudi v sedanost in prihodnost. V to smer kažejo tudi sporedna mesta. Vendar preroka očitno zanima predvsem prihodnost: na podlagi preteklih Jahvejevih posegov v zgodovino hoče obupanemu zaveznemu ljudstvu v izgnanstvu utrjevati vero, da bo Jahve tudi v bodoče na njihovi strani. Tako se vse tri časovne sfere pretapljajo v enoto, ki odpira vrata v prihodnost: upanje je namreč bistveno dimenzija prihodnosti. Gre torej za permanentno časovno razmerje; »Sveti Izraelov« je gospodar vse zgodovine. Tako vidimo, da je pretekla časovna doba nedvoumno dominantna le v treh primerih, medtem ko drugod prevladuje permanentnost božjega delovanja.

- 44, 2: »Tako govori Jahve, tvoj stvarnik (particip) in tvoj upodobitelj (particip) od materinega naročja . . .«
44, 24: »Tako govori Jahve, tvoj odrešitelj (particip) in tvoj upodobitelj (particip) od materinega naročja . . .«
49, 5: »Zdaj pa govori Jahve, moj upodobitelj (particip) od materinega naročja za svojega služabnika . . .«

Verz 1 b

Prerok zdaj direktno nagovori svoje ljudstvo in ga v Jahvejevem imenu spodbuja k zaupanju: »Ne boj se; glej, jaz sem te odrešil . . .« Težišče je na glagolu ga'al⁷ v perfektovi obliki. Narava perfektove oblike ima svojevrstno kvalifikacijo: »Perfekt služi za izražanje dejanj, dogodkov ali stanj, ki jih govoreča oseba hoče predstaviti kot **dejansko pričujoče**, najsi pripadajo dokončno dovršeni preteklosti ali še segajo v sedanost ali, čeprav še bodoča, mišljena že kot pričujoča.«⁸

Perfektivnost dejanja je v pričujočem primeru očitno v ospredju: Izraelcem se ni treba bati, ker je odrešenje iz Jahvejeve strani že nekaj

⁷ Glagol stoji v prvi osebi s suffixom 2. osebe: »Jaz sem te odrešil.« Prerok se izraža kakor da Bog sam osebno nagovori svoje ljudstvo. Ta značilnost je toliko bolj očitna, ker ta glagol v SZ navadno stoji v kombinaciji s suffixom 1. in 3. osebe. Gre torej za poseben poudarek Jahvejevega prijateljskega odnosa do zaveznega ljudstva.

⁸ Glej Gesenius-Kautzsch, § 106 a.

dokončnega, določenega. Aktivna perfektivnost se razteza še na nominalno izjavo: »moj (si) ti«; ker je Jahve Izraelce dokončno odrešil in jih celo »po imenu poklical«, so zdaj njegova dokončna last.

Vprašanje časovnosti je tu drugotnega značaja, vendar ne brez pomena. Prerokov nastop govori sicer za dominantnost sedanjega časa, vendar nekateri elementi močno spominjajo na preteklost. Kdaj je namreč Jahve »Jakoba-Izraela« odrešil in ga poklical po imenu?

Česta kombinacija »Jakob-Izrael«, ki ju tu nadomešča suffix 2. osebe, očitno sega nazaj v dobo očakov: prerok na podlagi preteklih Jahvejevih dejanj prepričuje svoje ljudstvo o sedanji izvolitvi in odrešenju, za kar govori predvsem običajna participialna uporaba glagola gā'al v sporednih mestih (prim. 41, 14; 43, 14; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7. 26; 51, 10; 54, 5. 8). Particip namreč po svoji naravi izraža predvsem sedanji čas.

Verz 2

Zatrjevanje o Jahvejevi odrešenjski dejavnosti dobi konkreten izraz. Glagoli stojijo v imperfektovi obliki in na ta način direktno poudarijo dejavnost, ob kateri tudi edini nominalni izraz: 'ittēkā 'ānī — 's teboj (sem) jaz' dobi dinamični značaj. Med nominalnimi in imperfektovimi sodbami obstaja stična točka glede **trajnosti**: nominalni stavki izražajo trajno stanje, imperfekt trajno dejanje.

Kakšno časovno razmerje je pričujoče v teh imperfektih?

Prevladujoči sedanje-bodoči značaj prvega verza govori jasno za to, da preteklost tu ne more priti do izraza. Okoliščine nagovora izključujejo celo primarnost sedanjega časa. Očitno gre predvsem za trajno, oziroma vedno znova nastopajoče bodoče dejanje, ki pa ima svoj začetek že v sedanjosti. Takšna je narava imperfekta, ki ima običajno ozek odnos do nekega drugega, primarnega dejanja in mu je lastna večja in sama po sebi nedoločena časovna razsežnost.⁹

Verz 3 a

Zatrjevanju o odrešenjski dejavnosti sledi tako imenovana »Selbsterweisformel«¹⁰ — formula o samodokazovanju, ki predstavlja tako težak problem, da ga je treba soočiti ne le s teksti Drugega-Izaije, temveč s celotno SZ.

Jedro te formule je prvi del: kī 'ānī jhwh¹¹ 'elōhēkā, ki ga je mogoče prevesti na dva različna načina: 1) »Jaz sem Jahve, tvoj Bog«; 2) »Jaz,

⁹ Prim. Gesenius-Kautzsch, § 107 a.

¹⁰ Prim. W. Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris 1957); ponatis v Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze (ThB 19; München 1963) 120—132. Prim. tudi njegovo delo Ich bin Jahwe: Geschichte und Altes Testament, Albrecht Alt zum siebzigsten Geburtstag (Tübingen 1953); ponatis v Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze (ThB 19; München 1963) 11—40.

¹¹ Zaradi nesoglasja glede izgovarjave te besede pri starih Hebrejcih ostane nevokalizirana. Masoretska vokalizacija jēhwāh se namreč križa z mnogimi močnimi indikacijami, da je bila originalna izgovarjava jahweh.

Jahve, sem tvoj Bog«. V prvem primeru je »Jahve« predikat in »tvoj Bog« apozicija; v drugem primeru je obratno. Vprašanje, katera varianta je dejansko prisotna v hebrejskem tekstu, je za razumevanje bistva pričujočega preroškega oznanila mnogo važnejše kakor se na prvi pogled dozdeva. Za izhodišče more služiti ugotovitev o vlogi nominalnih stavkov v zvezi s participialnim predikatom: »Nominalni stavki, katerih predikat je substantiv, izražajo nekaj **togega, stanje**, kratko **bitje**, verbalni stavki nasprotno nekaj, kar se **giblje, teče**, neko **dogajanje** in **delovanje**. To zadnje vsekakor velja v določenem smislu tudi za nominalne stavke s participialnim predikatom, le da je tudi tukaj dogajanje in delovanje (v nasprotju z verbalnimi stavki) fiksirano kot takšno, ki izraža stanje in trajanje.«¹²

V navedenem odlomku ni mogoče zaslediti direktnega pričevanja o božji dejavnosti, ker ni participa, ki bi imel vlogo predikata. Vendar se zadeva spremeni ob upoštevanju sledečih dveh elementov: »Sveti Izraelov« in »tvoj odrešitelj, ki stoji v participu. Takoj je razvidna bistvena razlika med dvema možnima prevodoma celotnega verza: »Jaz (sem) Jahve, tvoj Bog, sveti Izraelov, tvoj odrešitelj« in »Jaz, Jahve, (sem) tvoj Bog, (sem) sveti Izraelov, (ki sem) te odrešil«. V prvem primeru je »Jahve« pride lepo do izraza razmerje med stalnostjo božje osebe kot bitjem in med njegovo stalno dejavnostjo, njegovimi odrešenjskimi posegi v izraelsko zgodovino. Iz tega je razvidno, kako važna je ugotovitev glede ome-predikat, vse druge besede so apozicija; v drugem primeru je obratno in njenih možnosti.

Neposredni kontekst odrešenjskega govora priča za drugo varianto. Verz 1 a izraža poročstvo, da se bodo predhodne obljube izpolnile, kajti »glej, jaz, Jahve, (sem vendar) tvoj Bog, (sem vendar) sveti Izraelov, (ki sem te vendar) odrešil«. Posebno smiselna izgleda ta varianta, če verza 1 a in 3 a stopita v neposredno zvezo: »Tako govori Jahve . . . glej, jaz, Jahve, (sem) tvoj Bog . . .«. Ime Jahve je namreč v verz 1 a ustaljen in Izraelcem splošno znan pojem; vendar v sedanjem zgodovinskem trenutku potrebujejo dokaze za to, da ta pojem zanje resnično nekaj pomeni; da je Jahve resnično edini in sicer **njihov** Bog, kar lahko pride do izraza le po stvarjenjsko-odrešenjski dejavnosti v korist izraelskega ljudstva.

Neposredna povezava med »Boten-« in med »Selbsterweisformel« se v resnici pojavi v govoru o kazni Iz 48, 12—19. V verzih 12—13 je rečeno:

»Poslušaj me, Jakob in Izrael (poslušaj) mene, ki te kličem (particip)!
 Jaz sem to! Jaz sem prvi, jaz tudi zadnji.
 Saj je vendar moja roka (levica) utrdila (perfekt) zemljo
 in moja desnica je razpela nebo . . .«

S tem je postavljen temelj za božjo identifikacijo v verz 17:

»Tako govori Jahve, tvoj odrešitelj (particip), sveti Izraelov:
 Jaz, Jahve, tvoj Bog, te učim (particip) koristnih reči,
 te vodim (particip) po poti, po kateri moraš hoditi . . .«

¹² Glej Gesenius-Kautzsch, § 140 e.

Varianta: »Tako govori Jahve . . .«

»Jaz sem Jahve, tvoj Bog . . .« bi izzvenela kot neobičajna tautologija: identifikacija imena, ki že nastopa kot subjekt nagovora, je vsekakor odveč.

Podobno potrdilo za drugo varianto najdemo v »Heilsorakel« Iz 41, 8—13, kjer »Botenformel« manjka. V verzu 10 a stoji zagotavljanje odrešenja z utemeljitvijo:

»Ne boj se; glej, jaz sem s teboj!
Ne glej bojazljivo; glej, jaz sem tvoj Bog!«

V verzu 13 stoji podobno kakor v našem primeru razširjen »Selbsterweis«:

»Glej, jaz, Jahve, sem tvoj Bog,
(ki) držim za tvojo desnico (particip),
(ki) ti govorim (particip): ne boj se,
jaz ti pomagam (perfekt!).«

»Jaz sem tvoj Bog« v verzu 10 a potrjuje, da je treba »tvoj Bog« in participe v verzu 13 razumeti kot predikat, in »Jahve« kot apozicijo.

Drugi primeri ne morejo direktno pomagati razvozljavati pričujoči primer, ker večinoma stojijo v različnem kontekstu. Razen tega gre pri njih navadno za krajšo obliko: 'ani jhwh : jaz (sem) Jahve, kjer ima »Jahve« včasih vlogo predikata, včasih apozicije. Vendar indirektno potrjujejo drugo varianto s svojo prisotnostjo v kontekstih, ki izražajo božjo dejavnost. Podobne razloge je moč najti tudi izven Drugega-Izaije: »Selbsterweisformel« stoji namreč vedno v kontekstu teofanije, to se pravi v kontekstu božjih posegov v konkretno zgodovinsko dogajanje. Na ta način pride do izraza komplementarnost med stalnostjo božjih lastnosti in med stalnostjo božje dejavnosti. Starozavezni Bog torej ni bog abstraktnih filozofov, ampak »Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (prim. 2 Mojz 3, 6), kar je Blaise Pascal tako rad poudarjal.

Povzetek

SINTAKTIČNA IN TEOLOŠKA FORMULACIJA V Iz 43, 1—3 a

Jože Krašovec

V odrešenjskem oraklu Iz 43, 1—3 a so glavni poudarki osredotočeni v odposlančevi formuli in v formuli o Jahvejevem samodokazovanju. Česta uporaba imena »Jahve« stvarjenjskih in odrešenjskih pojmov, nominalnih sintaktičnih s:ruktur kot je »Sveti Izraelov« ustvarja določene ponavljajoče se formule, ki pričajo za posebno sintaktično-poetično in s tem za teološko pomembnost: gre za kombinacijo nominalnih in verbalnih sintaktičnih oblik, ki izražajo organsko komplementarnost med stalnimi lastnostmi in med stalno dejavnostjo Jahvejeve osebe. Božja oseba je tako v ospredju, da vse drugo služi za njeno afirmacijo. Jahve je edini Bog in ni abstrakten kakor so bogovi narodov; njegova edinstvenost se odraža v njegovi stalni ljubezni do zaveznega ljudstva potem odrešenjske dejavnosti, ki v svojem univerzalizmu vključuje tudi stvarjenje, tako da stvarjenje dobi strogo soteriološki značaj. Iz posebnosti verbalnih in

nominalnih sintaktičnih struktur, kakor tudi iz soteriološkega univerzalizma sledi končno njihova permanentna časovna razsežnost s posebnim poudarkom na bodočnosti. Tako se stvarjenjsko oznanilo izkaže kot permanentna, torej tudi v naš neposredni prostor in čas segajoča soteriološka resničnoost.

Zusammenfassung

SYNTAKTISCHE UND THEOLOGISCHE FORMULIERUNG IN Jes 43, 1—3 a Jože Krašovec

In dem Heilsorakel Jes 43, 1—3 a sind die Hauptakzente auf die Boten- und auf die Selbsterweisformel Jahwes zentriert. Das häufige Vorkommen des Namens »Jahwe«, sowie der Schöpfungs- und Erlösungstermini, nominaler Aussagen wie »der Heilige Israels« schafft bestimmte wiederkehrende Formeln, denen besondere syntaktisch-poetische und damit theologische Bedeutung zukommen: Es handelt sich um eine Kombination der nominalen und verbalen Formen, die die organische Gegenseitigkeit zwischen der Beständigkeit und immerwährenden Tätigkeit der Persönlichkeit Jahwe zum Ausdruck bringen. Die göttliche Persönlichkeit ist so sehr betont, dass alles Andere nur Mittel zu diesem Zweck zu sein scheint: Jahwe ist der einzige Gott, nicht abstrakt wie die Götter der Völker. Seine Einzigartigkeit offenbart sich in seiner immerwährenden Liebe seinem Volke gegenüber, nämlich durch die Heilstätigkeit, die in ihrem Universalismus auch die Schöpfung einschliesst, so dass die Schöpfung bei Deuterocesaja streng soteriologischen Charakter besitzt. Aus der Besonderheit der verbalen und nominalen Aussage, wie aus dem soteriologischen Universalismus ergibt sich endlich ihre permanente Zeitsphäre mit besonderer Betonung der Zukunft. So zeigt sich die Schöpfungsbotschaft Deuterocesajas als eine permanente, also auch in unseren unmittelbar gegebenen Raum und Zeit reichende soteriologische Wirklichkeit.

Anglikanizem

Stanko Janežič

Sodobno ekumensko gibanje je v začetku našega stoletja sprožila predvsem anglikanska Cerkev. Po svojem nastanku, razvoju in značaju je med vsemi zahodnimi Cerkvami najbolj poklicana, da povezuje. Ko je v 16. stoletju postala avtonomna narodna Cerkev, se ni povsem odrekla svoji katoliški tradiciji, in protestantska reforma jo je zajela le deloma. Vse do danes se v anglikanski Cerkvi srečujeta, odbijata in prepletata katoliška in protestantska predstava Kristusovega odrešenjskega poslanstva in njegove Cerkve. Anglikanizem želi biti sinteza pristnega apostolskega izročila in potrebnih reform. Zato lahko postane v dobi zблиževanja med Cerkvami most sprave med katolištvom in protestantizmom.

Slovenci nismo imeli z anglikansko Cerkvijo nobenih večjih stikov. Le bolj mimogrede smo se srečali z njeno zgodovino. Razen nekaterih posameznikov, ki jih je življenje zaneslo v Anglijo ali so se kje drugje zblížali s člani anglikanske skupnosti, ali jih je morda pritegnil lik velikega misleca kardinala Newmana. Naj ta sestavek, pisan iz ekumenskih razlogov, vsaj bežno osvetli podobo anglikanske Cerkve, njen vznik, njeno rast skozi stoletja ter njene sodobne težnje in probleme.

Začetki in ustalitev anglikanizma

Angleži so se kmalu po naselitvi (5. stol.) srečali s krščanskimi misijonarji iz Irske in Rima. Canterbury, kjer se je l. 597 ustavil sv. Avguštín s svojim misijonskim spremstvom, je postalo glavno cerkveno središče dežele, Avguštín pa prvi canterburyjski nadškof. Krščanstvo je pognalo korenine, a začelo že zgodaj težiti tudi k samostojnosti. Tu in tam je prišlo do trenja med cerkveno in svetno oblastjo (umor nadškofa Becketa l. 1170). V 14. stoletju je na strani kralja oznanjal reformne misli teolog John Wyclif (1320—1384). Tudi v Anglijo je segel duh humanizma. Veliki humanist Erazem Rotterdamski (1466—1536) je deželo večkrat obiskal in bil z njo v dovolj tesnih zvezah. Idej reformacije ni bilo moč zaustaviti z vodo ali zidom.

Posebno važno vlogo pa je pri začetkih anglikanizma igral angleški kralj **Henrik VIII. Tudor** (1509—1547). Ker mu papež Klemen VII. ni dovolil razveze zakona s Katarino Aragonsko in ponovne ženitve z Ano Boleyn, je kralj pretrgal z Rimom, papež pa je kralja, ki je pri domači cerkveni komisiji dosegel zakonsko ločitev, kmalu nato izobčil (1533). Novembra 1534 je »Odlok o vrhovni oblasti« proglasil Henrika VIII. za vrhovnega voditelja angleške Cerkve. Prihodnje leto sta kot mučenca za zvestobo katolištvu padla kardinal John Fisher in državni kancler Thomas More.

Henrik VIII. je sicer zavrgel papeško oblast, ne pa katoliških verskih resnic. Hotel je biti resnični »zaščitnik apostolske vere«, kot ga je imenoval papež l. 1521, ko je proti Lutru branil sedem zakramentov. Res je ukinitil

samostane, toda ohranjeni so ostali vsi katoliški zakramenti, maša in duhovniški celibat (»Šest členov«, 1539).

Vendar so Lutrove in Kalvinove ideje počasi prodirale tudi v Angliji. Posebno v času mladoletnega Henrikovega naslednika **Edvarda VI.** (1547—1553), na katerega je imel velik vpliv canterburyjski nadškof **Thomas Cranmer**, ki se je po Henrikovi smrti povsem usmeril v protestantizem. Cranmer je dosegel (1553) razglasitev 42 verskih členov čisto protestantskega duha: ohranjena sta le dva zakramenta, krst in večerja; zavrnjena je transsubstanciacija; oltarje zamenjajo lesene obhajilne mize; katoliški značaj duhovništva je zabrisan, duhovniki se lahko poročajo; prepovedano je češčenje kipov. Za javne božje službe je bila predpisana (1549, 1552) »Knjiga skupne molitve« (Book of Common Prayer), ki je v bistvu Cranmerjevo delo in se posebno v drugi izdaji oddaljuje od katoliških zgledov.

Po zgodnji smrti kralja Edvarda VI. (1553) je zavladovala **Marija Tudor**, Henrikova hči iz prvega zakona, ki je angleško Cerkev znova povezala z Rimom ter skušala obnoviti katolištvo, in to tudi s silo. Na grmdo je bil kot heretik obsojen tudi nadškof Cranmer (1556). Marija je ostala na prestolu le pet let. Sledila ji je polsestra **Elizabeta**, hči Ane Boleyn, ki je v svoji dolgi vladi (1558—1603) odločilno utrdila pot anglikanske Cerkve, in sicer »srednjo pot«, med katolištvom in protestantizmom. Hotela je obdržati ravnovesje med katoliško smerjo, ki je bila navezana na tradicijo, in med protestantsko, ki se je na Škotskem že uradno uveljavila v obliki kalvinizma, vse trdnejša pa postajala tudi med Angleži.

Elizabeta je poskrbela za zunanjo organizacijo anglikanske Cerkve, ki naj ostane hierarhična, in za njen nauk. Zamenjala je nekatere škofe in dala prirediti nekdanjih 42 v znamenitih **39 členov**, ki predstavljajo uradni nauk anglikanske Cerkve vse do danes.

Papež Pij V. je l. 1570 Elizabeto izobčil, nakar je kraljica začela katoličane preganjati. Med drugimi je bila usmrčena (1587) izgnana škotska kraljica Marija Stuart. Papež je s pomočjo Špancev pripravil zoper Anglijo križarsko vojsko, ki pa je bila poražena (1588). Angleži so postali še bolj protipapeški.

Vendar se Elizabeta ni vdala pritisku protestantskih puritancev (kalvincev in drugih), ki so se jim njene odredbe zdele še preveč katoliške, zato so se začele porajati razne ločine, ki so bile vse proti hierarhični strukturi in slovesnemu bogoslužju, nekatere pa tudi proti sistemu avtoritete in oblasti (kongregacionalisti, nezavisni). Tudi te nasprotnike svoje »srednje poti« je kraljica preganjala in ob koncu njene vlade so bili Angleži v glavnem pridobljeni za anglikanizem po njeni zamisli. Največji angleški teolog tiste dobe, nekak »duhovni oče anglikanizma«, ki je najraje pisal o Cerkvi in njenih nalogah, je bil **Richard Hooker** (1554—1600).

Za časa Elizabetinega naslednika **Jakoba I.** (1603—1625), sina Marije Stuart, ki je bil usmerjen protipuritansko, čeprav je prihajal iz kalvinske Škotske, se je mnogo puritancev in kongregacionalistov preselilo v Holandijo in celo v Severno Ameriko (1620). Leta 1611 je izšel nov prevod sv. pisma (Authorised Version), ki je vse do danes najbolj rabljen in predstavlja znamenito delo angleške proze.

Napetost med kraljem in raznimi verskimi smermi je še narasla pod vladno **Karla I.** (1625—1649), Jakobovega sina. Prišlo je do upora in zmage puritancev pod vodstvom parlamenta, kralj je bil umorjen (1649), vzpostavljena je bila republika, Cerkev je bila organizirana na prezbiterijanski podlagi. Vendar je že l. 1660 parlament ponovno razglasil monarhijo in zavladal je Karlov sin **Karel II.** (1660—1685). **Prayer Book**, ki so jo ponovno izdali l. 1662, je postala obvezna za vse župnije v kraljestvu. »Test Act« (1673), ki je obvezoval državne uslužbence k anglikanskemu bogoslužju, je bil naperjen predvsem proti katoličanom, ki so se začeli prebujati. Sam kralj je postal katoličan, prav tako njegov sin in naslednik **Jakob II.** (1685—1688), ki je postavljaj katoličane na važna službena mesta ter l. 1687 izdal odlok o verski svobodi. Javno mnenje pa je bilo kralju nasprotno in prestol je zasedel kalvinist **Viljem III. Oranski** (1688—1702) s kraljico Marijo, ki se je ves posvetil obrambi protestantizma. Leta 1689 je izdal tolerančni odlok, s katerim je dal svobodo zbiranja in verskega delovanja vsem nezavisnim krščanskim verskim skupnostim, ki so priznavale sv. Trojico, razen katoličanom. Nekateri anglikanski škofje pa novemu, po njihovem nepostavnemu kralju niso hoteli priseči zvestobe (»non-jurors«). Bili so sicer odstavljani, vendar so imeli v javnem mnenju močan vpliv. Predstavljali so jedro tako imenovane »Visoke Cerkve« (High Church).

Viljemova naslednica kraljica **Ana** je bila sicer bolj naklonjena »Visoki Cerkvi«, vendar je bil njen vpliv kratkotrajen in je pod naslednjimi kralji skopnel. Tako je imela Anglija v prvi polovici 18. stoletja, ob premoči »Nizke Cerkve« (Low Church) povsem protestantsko lice.

Tri smeri

V 18. stoletju se je med Angleži močno razmahnilo »evangeljsko gibanje«. Nekatere je z **Johnom Wesleyem** (1703—1791) potegnilo v metodizem, drugi pa so se strnili okrog »Nizke Cerkve« (Low Church) in razglašali v glavnem Kalvinov protestantski nauk in njegovo gledanje na Cerkev. Bili so polni pastoralne, misijonske in dobrodelne gorečnosti. Trudili so se za širjenje izobrazbe, krščanske vzgoje in za uveljavljanje socialne pravičnosti. Premalo pa so razvijali samo teološko misel in so tako, posebno v novejšem času, obstali v dovolj zamejenem konservatizmu.

Iz nevezanosti na stare cerkvene vrednote pred reformo se je porodila »Visoka Cerkve« (High Church). Imela je visoke ideje o Cerkvi, episkopatu, zakramentih in jih je na vso moč branila, prepričana, da ne nasprotujejo sv. pismu. S hierarhičnem ustrojem Cerkve je povezovala tudi monarhijo. Navduševala se je za študij vseh cerkvenih očetov, ne samo sv. Avguština. Proti Kalvinovemu učenju o predestinaciji so pripadniki te struje govorili o milosti za vse. Nauk o upravičenju po veri so dopolnjevali s tem, da so naglašali potrebo dobrih del. Tudi niso zavračali vseh rimskih liturgičnih obredov, čeprav so tudi oni odklanjali rimske težnje po oblasti in nezmotljivosti.

V obsenčju »Visoke Cerkve« je v 19. stoletju zaživelo **oksfordsko gibanje**, ki ga je sprožil duhovni kontestator **John Keble** (1792—1866), po-

sebno s svojim parlamentarnim govorom o narodnem odpadništvu (1833), njegova središčna osebnost pa je bil **John Henry Newman** (1801—1890). Oksfordska skupina je l. 1833 začela izdajati posebne ekleziološke »traktate«, s katerimi je hotela obnoviti pomen in ugled Cerkve. Posebej je naglašala vlogo škofovstva in duhovništva ter osrednje mesto evharističnega slavja v anglikanskem bogoslužju. V prizadevanju za svetost je gibanje privzelo vrsto katoliških pobožnosti in navad (brevir, češčenje svetnikov, spoved, post itd.), vendar se, posebno v začetku, ni enačilo z rimskim katolištvom, temveč je hotelo le oživiti pozabljeno ali iznakaženo katolištvo prve Cerkve. Javno mnenje v Angliji je bilo vznemirjeno in razdeljeno. Večina se je ustrašila močno poudarjenega katolištva, drugi, posebno mladina, pa so nastop odobrvali. Ko je l. 1841 izšel 90. traktat, v katerem je Newman katoliško razlagal 39 členov, je nastal pravi škandal in Newman je oksfordskemu škofu obljubil, da »traktati« ne bodo izhajali več. Nekaj let nato, l. 1845, se je Newman zedinil s katoliško Cerkvijo.

Anglo-katoliško gibanje je nenehoma napredovalo, dobivalo vse bolj rimski značaj in močno vplivalo na podobo novodobnega anglikanizma. Med drugim je med anglikanci znova priklicalo v življenje moške in ženske meniške redove.

Leta 1829 so po 250 letih brezpravnosti tudi angleški katoličani dosegli emancipacijo in l. 1850 je bila obnovljena katoliška hierarhija. Westminster je dobil svojega katoliškega nadškofa. Odtlej je katoliška skupnost stalno napredovala in danes žive v Angliji približno štirje milijoni katoličanov.

Poleg »Nizke Cerkve« in »Visoke Cerkve« se je v anglikanizmu pojavila še tretja smer: »**Široka Cerkev**« (Broad Church), z bolj liberalnimi pogledi na teologijo in Cerkev.

Med začetnike te smeri je moč prišteti že »**cambsriške platoniste**« 17. stoletja. Po njihovem razlike glede liturgije, cerkvene ureditve in deloma tudi samega nauka ne bi smele ovirati sožitja med kristjani, ki bi si morali prizadevati predvsem za svetost. Sicer pa je naziv »Široka Cerkev« nastal šele v 19. stoletju, predvsem pa izidu zbornika »Eseji in ocene« (Essays and Reviews, 1860). Liberalisti 19. stoletja (posebno Arnold, Stanley in Maurice) so se borili proti anglikanskim konservativcem »Nizke« in »Visoke Cerkve« ter obenem proti anglo-katoliškemu gibanju. Nanje je imel velik vpliv razvoj naravnih znanosti in biblične kritike. Ob začetku 20. stoletja se je v liberalni struji razrasel anglikanski modernizem, ki je naglašal vlogo razuma in osebne svobode pri teoloških raziskavah ter zmanjševal prisotnost nadnaravnega v krščanskem verovanju. Vendar liberalna in modernistična skupina v anglikanski Cerkvi ni imela posebno velikega vpliva.

Temelji anglikanizma

Anglikanizem ni protestantizem in ni katolištvo, temveč stoji nekje v sredi teh dveh oblik krščanstva na Zahodu. Tudi sama anglikanska skupnost ni enovita, v njej se prepletajo razne smeri. Značilnost anglikanizma je širina, razumevanje, kar je tudi v skladu z angleškim zna-

čajem. Anglikanizem skuša uskladiti spoštovanje do avtoritete z osebno svobodo, ustroj institucionalne Cerkve s pravicami posamezne vesti. Res da so v njem tudi nasprotja, vendar priznavajo vsi anglikanci **tri skupne temelje: sv. pismo, »Prayer Book« in škofovstvo**; precejšen zgodovinski pomen imajo za vse tudi verske odločbe 39 členov.

Sv. pismo imajo anglikanci v veliki časti, vse odkar so se seznanili z njim v raznih prevodih in izdajah, ki jih ni bilo malo, posebno v 16. stoletju. Sv. pismo jim predstavlja edino avtoriteto v zadevah nauka, kot je zapisano v 39 členih (čl. 6). Praktično pa visoko cenijo tudi tradicijo, posebno odločbe prvih štirih vesoljnih zborov in spise cerkvenih očetov, ter razum. Eksegeti so pri znanstvenih raziskavah dovolj svobodni. Sicer pa je med sodobnimi anglikanci na splošno razširjeno mnenje, da sv. pismo ni nezmotljivo.

»**Prayer Book**« je glavna bogoslužna knjiga anglikanske Cerkve. Bila je večkrat izdana in prirejena. Najbolj je bila in je še v rabi izdaja iz l. 1662, ki vsebuje poleg uvodnih navodil jutranjice in večernice, Atanazijevo veroizpoved, litanije, razne prošnje, berila in evangelije za nedelje in praznike, zakramentalni obrednik za krst in evharistijo, katekizem, obrednik za birmo, poroko, obhajilo bolnikov in pogreb, nekatere posebne prošnje in obrede, psalterij, obrednik za posvečenje diakonov, duhovnikov in škofov, na koncu pa 39 členov (verske določbe) in razpredelnico sorodstvenih zakonskih zadržkov.

»**Prayer Book**« je zelo naslonjena na sv. pismo, obenem pa je v njej čutiti anglikanski čut za širino in razumevanje. Pri uporabi knjige se posamezne župnije med seboj zelo razlikujejo. Do oksfordskega gibanja so ob nedeljah večinoma opravljali le jutranjice, litanije in predobhajilno bogoslužje, popolno evharistično bogoslužje z obhajilom pa le včasih, za velike praznike, enkrat na tri mesece, kvečjemu enkrat na mesec. Danes pa imajo po vseh župnijah obhajilno bogoslužje pogosto, vsaj vsako nedeljo. Pri anglo-katoličanih je bogoslužje z bogoslužnimi prostori vred zelo podobno katoliškemu. Sicer pa je za vsako anglikansko bogoslužje značilna neka preprostost in slovesnost obenem, iz njega diha neka umirjena in urejena spoštljivost.

Škofovska struktura anglikanizma izhaja iz katoliške tradicije. Vendar vse skupine ne gledajo na škofovstvo enako: za nekatere je nujen, za druge pa le koristen temelj avtentične Cerkve. Pomen škofovstva je še posebno utrdilo oksfordsko gibanje. V anglikanski Cerkvi more le škof posvečevati diakone in duhovnike (in seveda škofo) ter podeljevati birmo, manj pa je poudarjena škofovska učiteljska služba. Zaradi sodobnega birokratizma so tudi anglikanski škofje navadno bolj upravniki škofije kot pa neposredni dušni pastirji. V Angliji jih še vedno imenuje nosilec kraljevske krone, drugod jih na različne načine volijo, tudi ob udeležbi laikov.

Verske odločbe 39 členov so danes manj važne kot v preteklih stoletjih in vse bolj predstavljajo le zgodovino. Na splošno je v njih zaobsežen protestantski duh, včasih pobarvan bolj luteransko, včasih bolj kalvinsko. Vmes pa so tudi katoliške ali samo anglikanske primesi. Tako sta kot zakramenta naštetata le krst in evharistija, ni pa obsojenih pet drugih obredov, ki veljajo v rimski Cerkvi za zakramente in jih kot take prizna-

vajo tudi anglo-katoličani. Sicer pa si anglikanci 39 članov razlagajo na različne načine in tudi tukaj prihaja do izraza njihov odpor do enoumne opredeljenosti ter ljubezen do svobode.

»Anglikanska skupnost«

Anglikanizem pomeni predvsem **Cerkev v Angliji**, kjer je vse od 16. stoletja to narodna in državna vera. Na Škotskem se je kot tak že v dobi reformacije (John Knox) uveljavil kalvinizem, ki nosi ime »prezbiterijanska Cerkev« (1 300 000 vernikov). V skoro povsem katoliški Irski je anglikanizem prenehal biti državna vera l. 1869, v Walesu, kjer prevladujejo avtonomna verska gibanja, pa l. 1914.

Cerkev v Angliji je razdeljena v dve provinci: Canterbury in York, ki ju vodita canterburyjski in yorški nadškof, ter v 43 škofij. Vsaka provinca ima svojo skupščino, sestavljeno iz visoke zbornice (vsi škofje) in nizke zbornice (predstavniki duhovnikov). Da postanejo sklepi skupščine, ki se sestaja dvakrat ali trikrat na leto, veljavni, morajo dobiti kraljev pristanek. V 20. stoletju so bili pritegnjeni k vodstvu Cerkve tudi laiki kot člani raznih svetov, posebno pa (od 1919) kot predstavniki na »Cerkvenem zboru« (Church Assembly), ki se vrši trikrat na leto ter zaobsega poleg dveh škofovskih in duhovniških zbornic tudi posebno zbornico izvoljenih laikov (skoro polovico vseh zbranih). Zbor vodi canterburyjski nadškof, primas vse Anglije. Sklepi dobe veljavo šele, ko jih odobri državni parlament.

Na splošno sodijo, da šteje anglikanska Cerkev v Angliji okrog 27 milijonov članov, to je skoro polovico prebivalcev »Združenega kraljestva« (Anglija, Škotska, Wales, Severna Irski). Število anglikanskih krstov pa počasi pada in tudi število praktičnih vernikov (birma, nedeljsko bogoslužje, cerkvene poroke itd.) postaja manjše; prav tako se niža število anglikanskih duhovnikov (sicer pa se vse to danes dogaja tudi pri drugih krščanskih skupnostih). Tu in tam vstajajo glasovi, ki kličejo po prenovi, po večji osamosvojitvi Cerkve, vse preveč odvisne od države, po splošnem posodobljenju in tesnejši povezanosti z drugimi kristjani. Med teološkimi pisatelji je posebno znan John Robinson. Naslonjen na Tillich, Bultmanna in Bonhoefferja skuša na radikalen način reševati najbolj pereče probleme, ki vznemirjajo vest sodobnega kristjana.

Anglikanizem se je iz Anglije deloma razširil tudi na celotno Britansko otočje, z izseljenci in misijonsko dejavnostjo, posebno v času angleške kolonizacijske politike, pa je prodril v najbolj oddaljene dežele sveta. Tako najdemo danes samostojne anglikanske Cerkve ne le v državah Commonwealtha, temveč tudi drugod.

V kalvinski Škotski obstaja maloštevilna, vendar samostojna »**Škotska episkopalna Cerkev**« (s smerjo »Visoke Cerkve«), v katoliški Irski pa prav tako maloštevilna protestantsko usmerjena anglikanska Cerkev, ki je ohranila enotnost s protestantskimi anglikanci v Severni Irski, kjer že dalje časa prihaja do napetosti med katoličani in anglikanci, vendar s političnim ozadjem. Tudi **pokrajina Wales** ima svojo samostojno anglikansko Cerkev (skoro poldrug milijon članov).

V **Avstraliji** šteje anglikanska Cerkev nad štiri milijone vernikov (27 škofij), v Novi Zelandiji skoro en milijon (9 škofij), nad en milijon v Antilih (8 škofij). V Južni Afriki se je utrdil anglo-katolicizem (poldrug milijon), v Vzhodni Afriki pa protestantski anglikanizem. Tudi drugod po Afriki, Aziji in Ameriki so večje ali manjše anglikanske skupnosti. Anglikanska Cerkev v **Kanadi** ima 28 škofij in šteje dva in pol milijona članov.

Posebno močna in vplivna je »**Protestantska episkopalna Cerkev**« v **Združenih državah Severne Amerike**, ki sega s svojimi začetki v prva leta 17. stoletja in se je počasi povsem prilagodila ameriškimi razmeram. Ima tri milijone in pol vernikov ter je razdeljena na 106 škofij. Splošna skupščina, ki se sestaja vsaka tri leta, je sestavljena iz zbornice vseh škofov in iz zbornice odposlancev z enakim številom duhovnikov in laikov. Da je kak sklep veljaven, ga morata potrditi obe zbornici. Splošna skupščina izvoli škofa predsednika, ki vodi celotno Cerkev s pomočjo »Narodnega sveta« 32 članov (škofov, duhovnikov, laičnih mož in žena). Ameriška episkopalna Cerkev zna povezovati tradicijo z naprednim duhom. Danes se je v njej zelo utrdila anglo-katoliška smer.

Vse anglikanske Cerkve so od l. 1867 povezane v »**Anglikansko skupnost**«, ki ima pod predsedstvom canterburyjskega nadškofa svoje škofovske konference v palači Lambeth v Londonu, in sicer od l. 1948 naprej vsako deseto leto. Celotna »Anglikanska skupnost« zaobsega nad 330 škofij z nad 40 milijoni vernikov. Konference l. 1968 se je udeležilo 467 škofov iz 46 dežel. S temi konferencami, kot tudi z nedavno ustanovitvijo manjšega skupnega posvetovalnega organa, hoče »Anglikanska skupnost« doseči večjo edinost v nauku in delovanju vseh sicer samostojnih anglikanskih Cerkva.

Ekumenski napori

Poleg prizadevanja za večjo notranjo povezanost se »Anglikanska skupnost« trudi tudi za širšo vsekrščansko zблиževanje. Res je iz anglikanizma izšlo več avtonomnih verskih gibanj, ki so še vedno navzoče v Angliji in drugod (metodisti s 700 000 člani v sami Angliji, baptisti, kongregacionalisti itd.), toda prav anglikanci so dali tudi pobude za ekumensko gibanje 20. stoletja in igrajo v tem gibanju vse do danes izredno važno vlogo, posebno v Ekumenskem svetu Cerkva.

Leta 1920 je konferenca »Anglikanske skupnosti« v palači Lambeth pozvala vse kristjane k edinosti na temelju štirih postavk: 1. Sv. pismo kot izraz razodetja in zadnji kriterij vere; 2. nicejska veroizpoved kot zadostni obrazec te vere; 3. zakramenta krsta in evharistije kot izraz življenja Cerkve v Kristusu; 4. škofovstvo kot oblika od Kristusa ustanovljene duhovniške službe in najuspešnejše orodje za edinost in nadaljevanje Cerkve.

Anglikanske Cerkve so, zveste temu programu, vodile ekumenski dialog z različnimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, in to ne brez uspeha. Tako je prišlo do dogovora o interkomuniji s **starokatoličani** in nekaterimi drugimi nerimskimi katoliškimi skupnostmi. S **starovzhodnimi** (predkalcedonskimi) in **pravoslavnimi Cerkvami** goje anglikanske Cerkve

prijateljske stike. Nekatere vzhodne Cerkve so po zgledu carigrajskega patriarhata priznale veljavnost anglikanskih duhovniških posvečenj, konferenca »Anglikanske skupnosti« pa je že l. 1908 dovolila v svojih cerkvah obhajilo pravoslavnim vernikom, ki ne bi mogli do svojega duhovnika.

Odnosi z **rimskokatoliško** Cerkvijo so se v zadnjih 100 letih polagoma boljšali, posebno po zaslugi kardinala Newmana in belgijskega kardinala Merciera (»Malinski pogovori«), čeprav je velike težave povzročalo katoliško zanikanje veljavnega duhovniškega posvečenja pri anglikancih (okrožnica Leona XIII. l. 1896 in Pija XI. l. 1928). Nove možnosti je prinesel 2. vatikanski koncil. Prišlo je do večjih medsebojnih stikov in tudi teoloških pogovorov ter spodbujajočih soglasij, posebno glede evharistije (1971) in duhovniških služb (1973). Tako smemo upati, da bo med katoličani in anglikanci mogla biti kmalu uresničena interkomunija, ki predstavlja odločilen korak do popolne edinosti.

Izredno tesne vezi, tudi zakramentalne, imajo anglikanci s **švedsko Cerkvijo**, ki je med episkopalnimi luteranskimi Cerkvami edina ohranila nepretrgano apostolsko (škofovsko) nasledstvo tudi v času reforme. Sodelovanje z drugimi **luteranskimi Cerkvami** nekoliko moti prav pomanjkanje apostolskega nasledstva, kar je za večino anglikancev odločilnega pomena. Vendar so se po dolгих pogajanjih dogovorili o medsebojni interkomuniji (1972). Sodelovanje s **kalvinskimi Cerkvami** ostaja doslej večinoma le na ravni prijateljstva, pri izmenjavi pridigarjev ter pri skupnih socialnih in človekoljubnih nastopih, posebno v povezavi z »Britanskim svetom Cerkev« (od l. 1942), v katerega so vključene vse glavne krščanske skupnosti v Veliki Britaniji razen katoliške.

Dolgi pogovori pripravljajo najprej interkomunijo s predhodno spravo in medsebojnim polaganjem rok, nato pa popolno edinost med anglikanci in **metodisti**, ki so po svojem izvoru in nauku anglikanizmu zelo blizu, le da tudi njim manjka apostolsko nasledstvo, saj je njihov ustanovitelj John Wesley zavrgel škofovstvo in kot navaden duhovnik začel posvečevati pastore. »Anglikanska skupnost« je načrt odobrila že na konferenci l. 1968, do uresničenja pa doslej še ni prišlo.

Pač pa se je l. 1947 zedinila anglikanska Cerkev v Južni Indiji s tamkajšnjimi **metodisti, prezbiterijanci in kongregacionalisti**. Pri tem niso neanglikanskih pastorej ponovno ordinirali. Dogovorili pa so se, da bodo naprej delili škofovsko posvečenje le eksanglikanski škofje ali tisti, ki so jih oni posvetili. Tako bodo vsa duhovniška posvečenja, ki jih bodo podeljevali ti novi škofje, gotovo veljavna. Po zgledu tega zedinjenja so v pripravi tudi druga, le da anglikanci s svoje strani bolj poudarjajo spravo z medsebojnim polaganjem rok, nekakšno pogojno poveljavitev duhovniškega posvečenja.

Konferenca v Lambeth Palace l. 1968 je nasvetovala splošno večjo sproščenost glede interkomunije. Če je pastoralno potrebno, sme vsak krščen kristjan v anglikanski Cerkvi prejeti obhajilo, kakor ga sme v soglasju s svojim škofom in svojo vestjo vsak anglikanec prejeti v drugih Cerkvah, ki imajo pravilno posvečene duhovnike in so zveste apostolski veri, kot jo izraža sv. pismo ter apostolska in nicejska veroizpoved.

*

Anglikanizem, anglikanska Cerkev, »Anglikanska skupnost«. Tudi nam Slovincem bi naj te besede ne zvenele preveč tuje. Ob njih bi naj začutili bližino Cerkve, ki je zrasla iz katoliških korenin in so jo pomagale oblikovati izkušnje protestantskih reform. Med zvestobo tradiciji in klici razvoja išče in gradi edinost v mnogoličnosti. Naj bi s svojo širino, razumevanjem in vsem, kar je v njej žlahtnega, vse kristjane usmerjala na skupno ekumensko pot.

Literatura

- Boisset Jean, Histoire du protestantisme, Paris 1970.
Bouyer Louis, La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane, Paris 1965.
Henson Hensley, The Church of England, 1939.
Martin David, A Sociology of English Religion, London 1967.
Neill Stephen, Anglicanism, Paris 1961.
Putz Augustin, Interkommunion und Einheit, Dokumente aus England, Trier 1971.
Simon Marcel, L'anglicanisme, Paris 1969.
Van de Pol W. H., La communion anglicane et l'oecuménisme, Paris 1967.
Vodopivec Giovanni, Ecclesiologia Anglicana, Humanitas 1965 (Dic.), 1316—1342, Brescia.
— L'Église anglicane, v pariški reviji Unité des chrétiens, 1972, št. 5.

Povzetek

ANGLIKANIZEM

Stanko Janežič

Samostojna narodna anglikanska Cerkev s koreninami v katolištvu in s protestantskimi vplivi izhaja iz 16. stoletja. Začel jo je kralj Henrik VIII., srednjo pot med katolištvom in protestantizmom pa ji je utrdila njegova hči Elizabeta.

V anglikanizmu so se polagoma razvile tri smeri: protestantsko obarvana »Nizka Cerkev« (Low Church), katolištvu blizka »Visoka Cerkev« (High Church) in bolj liberalna »Široka Cerkev« (Broad Church). Vse pa povezujejo skupni temelji: sveto pismo, bogoslužna knjiga »Prayer Book«, škofovstvo in verske odločbe 39 členov.

Anglikanske Cerkve v raznih delih sveta so povezane v »Anglikansko skupnost« in se pod vodstvom canterburyjskega nadškofa, anglikanskega primasa, sestajajo na konference v Lambeth Palace v Londonu. Ekumensko so zelo razgibane in so dosegle že lepe uspehe. Tudi s katoliško Cerkvijo vodi »Anglikanska skupnost« uspešen dialog.

Zusammenfassung

ANGLIKANISMUS

Stanko Janežič

Die selbständige, anglikanische Volkskirche mit ihren Wurzeln im Katholizismus und beeinflusst von dem Protestantismus, geht aus dem 16. Jahrhundert hervor. König Heinrich der VIII. hat sie begonnen, den Mittelweg zwischen dem Katholizismus und Protestantismus befestigte ihr aber seine Tochter, Königin Elisabeth.

In der anglikanischen Kirche entwickelte sich nach und nach drei Richtungen: die protestantisch gefärbte »Niedere Kirche« (Low Church), die dem Katholizismus nahe stehende »Hohe Kirche« (High Church) und die liberalere »Breite Kirche« (Broad Church). Alle aber verbinden gemeinsame Grundlagen: die heilige Schrift, das liturgische Buch »Prayer Book«, das Bischofsamt und Glaubensdekrete mit 39 Artikeln.

Die anglikanischen Kirchen in den verschiedenen Weltteilen sind in der »Anglikanischen Gemeinschaft« verbunden und versammeln sich unter der Führung des Erzbischofs von Canterbury, des anglikanischen Primas, zu Konferenzen im Lambeth Palace in London. Sie sind ökumenisch sehr aktiv und haben schon schöne Erfolge erzielt. Die »Anglikanische Gemeinschaft« führt auch mit der katholischen Kirche einen erfolgreichen Dialog.

ZAPISI IN POROČILA

KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK

Izjava glede katoliškega nauka o Cerkvi zoper nekatere današnje zmote

1) **Skrivnost Cerkve**, ki jo je 2. vatikanski cerkveni zbor osvetlil z novo lučjo, je bila nato ponovno predmet v številnih teoloških spisih. Ne malo od teh spisov je gotovo prispevalo h globljemu umevanju te skrivnosti; nekateri pa so z dvoumnim ali tudi zmotnim izražanjem zatemnili katoliški nauk in včasih šli celo tako daleč, da so se postavili v nasprotje s katoliško vero tudi v temeljnih točkah.

2) V skladu s svojo nalogo, da »ohranjajo zaklad vere čist in neokrnjen«, in v skladu s svojo dolžnostjo, »da neprestano oznanjajo evangelij«,¹ so škofje različnih narodov, kadar je bilo potrebno, z medsebojno sorodnimi izjavami branili vernike, izročene njihovi skrbi, pred nevarnostjo zmote. Razen tega je drugi občni zbor škofovske sinode pri razpravljanju o službenem duhovništvu razložil nekatere važne točke, kar zadeva ustroj Cerkve.

3) Tudi kongregacija za verski nauk, katere dolžnost je »varovati po vsem katoliškem svetu verski in nravni nauk«,² hoče, in to predvsem v naslonitvi na oba vatikanska cerkvena zbora, povzeti in pojasniti nekatere resnice, ki se nanašajo na skrivnost Cerkve in so danes zanikane ali postavljene v nevarnost.

1. Ena sama Kristusova Cerkev

4) Samo ena Cerkev je tista, »ki jo je naš Zveličar po svojem vstajenju izročil Petru, da je njen pastir (Jan 21, 17), in jo njemu ter ostalim apostolom zaupal, da jo razširjajo in vodijo (prim. Mt 28, 18 sl.) in za vedno jo je postavil kot »steber in temelj resnice« (1 Tim 3, 15)«; in ta Kristusova Cerkev, »na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstoji v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim«. ³ To izjavo 2. vatikanskega cerkvenega zbora osvetljujejo besede istega zbora, ko pravi: »Samo po katoliški Kristusovi Cerkvi, ki je splošen pomoček za zveličanje, je mogoče doseči vso polnost zveličavnih sredstev«; ⁴ in to katoliško Cerkev je »Bog obogatil z vso razodeto resnico in z vsemi sredstvi milosti«; ⁵ s katerimi je Kristus hotel obdariti svoje mesijansko občestvo. To pa ni ovira za dejstvo, da ima Cerkev v času svojega zemeljskega romanja »v svoji sredi grešnike, da je hkrati svéta in vedno potrebna očiščevanja«; ⁶ in »da je zunaj njene organizacije«, zlasti v Cerkvah in cerkvenih skupnostih, ki so v nepopolnem občestvu povezane s ka-

* Prevod je iz latinskega izvirnika. Številke pri posameznih odstavkih je dodal prevajavec (A. Strle).

¹ Pavel VI., apost. adh. *Quinque iam anni*: AAS 63 (1971) 99.

² Pavel VI., apost. konst. *Regimini Ecclesiae universae*: AAS 59 (1967) 897.

³ 2. vat. k., C 8.

⁴ E 3.

⁵ E 4.

⁶ C 8.

toliško Cerkvijo, »mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot Kristusovi Cerkvi lastni darovi nagibljejo k vesoljni edinosti«.7

5) Zaradi tega je »potrebno, da katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnično krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki se nahajajo pri bratih, ločenih od nas«,8 in da se s skupnim prizadevanjem za očiščenje in prenovitev9 vneto trudijo za ponovno vzpostavitev edinosti med vsemi kristjani, da bi se tako spolnila Kristusova volja in bi razcepljenost Kristijanov nehala ovirati razglašanje evangelija po vsem svetu.10 Toda katoličani so dolžni izpovedovati, da po daru božjega usmiljenja pripadajo tisti Cerkvi, ki jo je ustanovil Kristus in ki jo vodijo Petrovi nasledniki in nasledniki ostalih apostolov, pri katerih ostajajo neokrnjene in žive prvotne ustanove ter prvotni nauk apostolskega občestva, neminljiva dediščina resnice in svetosti.11 Zato vernikom ni dovoljeno domišljati si, da Kristusova Cerkev ni nič drugega kakor neka — sicer razcepljena, vendar še na neki način enotna [divisa quidem, sed adhuc aequaliter una] — vsota Cerkva in cerkvenih skupnosti; in ni jim dopuščeno trditi, da Kristusova Cerkev danes nikjer več resnično ne obstoji, tako da jo je treba imeti le za cilj, katerega morajo iskati vse Cerkve in skupnosti.

2. Nezmožljivost vesoljne Cerkve

6) »Kar je Bog razodel v zveličanje vseh narodov, je z največjo dobrotljivostjo tako uredil, da ostane za vedno neokrnjeno«.12 Zato je Cerkvi izročil zaklad božje besede; in pri ohranjanju, umevanju in naobračanju tega zaklada na življenje skupno sodelujejo pastirji in verno ljudstvo [Pastores et plebs sancta].13

7) V vseh pogledih nezmožljivi Bog sam je svoje novo ljudstvo, ki je Cerkev, hotel obdariti z nekim deležem nezmožljivosti. Ta deležnostna nezmožljivost [participata infallibilitas] se razteza na vprašanje vere in nravnosti [intra limites continentur fidei et morum]; uresničuje se, kadar se celotno božje ljudstvo trdno oklepa [indubitanter tenet] kake točke nauka, ki se nanaša na ta vprašanja; in stalno zavisí od Svetega Duha, ki z modro previdnostjo in z maziljenjem svoje milosti uvaja Cerkev v vso resnico, prav do prihoda njenega Gospoda v slavi.14 O tej nezmožljivosti božjega ljudstva izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega (prim. 1 Jan 2, 20. 27), se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, „ko od škofov do zadnjih vernih laikov“ (sv. Avguštin) izpričuje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti«.15

8) Toda Sveti Duh razsvetljuje in s svojo pomočjo podpira božje ljudstvo, kolikor je Kristusovo telo, zedinjeno v hierarhičnem občestvu. To 2. vatikanski cerkveni zbor pove, ko pravkar navedenim besedam dostavlja: »Kajti s tem verskim čutom, ki ga buđi in podpira Duh resnice, božje ljudstvo pod vodstvom svetega učiteljstva, kateremu je zvesto poslušno, sprejema ne človeško besedo, marveč, kar resnično je, božjo besedo (prim. 1 Tes 2, 13); neomahljivo se oklepa

7 C 8.

8 E 4.

9 E 6—8.

10 E 1.

11 Pavel VI., okr. Ecclesiam suam: AAS 56 (1964) 629, slov. prevod št. 48.

12 BR 7.

13 BR 10.

14 BR 8.

15 C 12.

vere, ki je bila enkrat izročena svetim (prim. Juda 3), s pravilnim presojanjem vanjo globlje prodira in jo v življenju na polnejši način uresničuje.¹⁶

9) Verniki, ki so na svoj način deležni Kristusove preroške službe,¹⁷ gotovo mnogo prispevajo k temu, da v Cerkvi raste umevanje vere: »Raste namreč — tako pravi 2. vatikanski cerkveni zbor — spoznanje izročene stvari in besed po razmišljanju in preučevanju verujočih, ki te stvari in besede premišljujejo v svojem srcu (prim. Lk 2, 19. 51), po umevanju, izhajajočem iz notranjega izkustva duhovnih stvarnosti, in končno po oznanjevanju tistih, ki so s škofovskim nasledstvom prejeli zanesljivo karizmo resnice.«¹⁸ In papež Pavel VI. pripominja, da pastirji Cerkve dajejo svoje »priečevanje«, ki je »utemeljeno in ukoreninjeno v svetem izročilu in svetem pismu ter nahranjeno z življenjem celotnega božjega ljudstva.«¹⁹

10) Vendar pa samo pastirjem Cerkve, naslednikom sv. Petra in drugih apostolov, iz božje ustanovitve pripada, da učijo vernike verodostojno, to je s Kristusovo oblastjo, ki so je na različne načine deležni [ex divina institutione pertinet authentice, id est auctoritate Christi diversis modis participata]. Verniki se torej ne smejo zadovoljiti s tem, da jih poslušajo kakor izvedence [peritos]; dolžni so marveč njihovemu učenju, izvrševanemu v Kristusovem imenu, izkazovati pritrđitev [obsequi adhaesione], ki se sklada z mero oblasti, kakršna jim pripada in kakršno imajo namen uporabiti.²⁰ Zato je 2. vatikanski cerkveni zbor v soglasju s 1. vatikanskim koncilom izrazil nauk, da je Kristus v Petru »postavil trajno vidno počelo in temelj edinosti vere in občestva«;²¹ in papež Pavel VI. je izjavil: »Učiteljstvo Cerkve je za verujoče znamenje in pot, ki jim omogočata, da sprejmejo in prepoznajo božjo besedo«.²² Naj torej cerkveno učiteljstvo iz kontemplacije, življenja in raziskovanja vernikov zajema še toliko sadov, vendar se naloga tega učiteljstva ne omejuje na potrjevanje [non reducitur ad sancendum] že izraženega soglasja vernikov; še več, cerkveno učiteljstvo more v pojasnjevanju in razlaganju napisane ali izročene božje besede ono soglasje tudi prehitevati in ga zahtevati.²³ Božje ljudstvo poseganja in pomoči cerkvenega učiteljstva potrebuje posebno tedaj, ko nastajajo in se širijo notranji razpori glede nauka, ki ga je treba verovati ali se ga držati; če bi takega poseganja in pomoči ne bilo, bi božje ljudstvo izgubilo občestvo ene vere v enem telesu svojega Gospoda (prim. Ef 4, 4. 5).

3. Nezmotljivost cerkvenega učiteljstva

11) Jezus Kristus je hotel, da bi učiteljstvo pastirjev, ki jim je zaupal nalogo učiti evangelij vse božje ljudstvo in celotno človeško družino, bilo obdarjeno z ustrezno karizmo nezmotljivosti v stvareh vere in nrvnosti. Ta karizma ne izvira iz novih razodetij, ki bi jih bili deležni Petrov naslednik in udje škofovskega zbora;²⁴ torej jih ne oprošča skrbi za to, da se z uporabo

¹⁶ C 12.

¹⁷ C 35.

¹⁸ BR 8.

¹⁹ Pavel VI., apost. adh. *Quinque iam anni*: AAS 63 (1971) 99.

²⁰ C 25.

²¹ C 18; prim. 1. vat. k., dogm. konst. *Pastor aeternus*, Prologus: Denz.-Schön. 3051.

²² Pavel VI., apost. adh. *Quinque iam anni*: AAS 63 (1971) 100.

²³ Prim. 1 vat. k., dogm. konst. *Pastor aeternus*, c. 4: Denz.-Schön. 3069, 3074; prim. tudi *Lamentabili* n. 6: AAS 40 (1907) 471 (D.-Sch. 3406).

²⁴ 1. vat. k., dogm. konst. *Pastor aeternus*, c. 4: Denz.-Schön. 3070; prim. C 25 in BR 3.

primernih sredstev poglobljajo v zaklad božjega razodetja v svetem pismu, ki nas v njeni čistosti uči resnico, ki je po božji volji bila zapisana za naše zveličanje,²⁵ in pa v živem apostolskem izročilu.²⁶ Toda pri spolnjevanju svojih dolžnosti so pastirji Cerkve deležni podpore [assistential] Svetega Duha; in ta podpora doseže svoj vrhunec, kadar učijo božje ljudstvo na tak način, da je v moči Kristusovih obljub Petru in drugim apostolom njihovo učenje nujno prosto zmote [ut... doctrinam necessario immunem ab errore tradant].

12) To se uresničuje, kadar škofje, ki so razpršeni po svetu, a uče v občestvu s Petrovim naslednikom, glede kakega nauka soglašajo, da se ga je treba držati kot nepreklicno obveznega.²⁷ Isto se še bolj jasno dogaja tedaj, kadar škofje z zbornim dejanjem — kakor je to na vesoljnih cerkvenih zborih — skupaj s svojo vidno glavo določijo kak nauk kot obvezen [doctrinam tenendem definiunt],²⁸ in pa kadar rimski papež »govori z najvišjo učiteljsko oblastjo [ex cathedra], to je, kadar v opravljanju službe pastirja in učitelja vseh kristjanov z najvišjo apostolsko oblastjo dokončno odloča [definit], da se kakega nauka o veri ali nramnosti mora držati vsa Cerkev.²⁹

13) Po katoliškem nauku se nezmotljivost cerkvenega učiteljstva ne razteza le na zaklad vere, marveč tudi na tisto, brez česar tega zaklada ni mogoče varovati in razlagati.³⁰ Da se ta nezmotljivost razteza na sam zaklad vere, to je resnica, ki jo je Cerkev že od začetka imela za nedvomno razodeto v Kristusovih obljubah. V naslonitvi na to resnico je 1. vatikanski cerkveni zbor s temi besedami opredelil predmet katoliške vere: »Z božjo in katoliško vero je torej treba verovati vse tisto, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkev, bodisi s slovesno odločitvijo bodisi z rednim in vesoljnim učenjem, predlaga v verovanje kot od Boga razodeto.«³¹ Ti predmeti katoliške vere — ki se imenujejo dogma — nujno so in so bili v vsakem času nespremenljivo pravilo [incommutabilis norma] tako za vero kakor za teološko znanost.

4. Daru nezmotljivosti Cerkve ni dovoljeno oslabljati

14) Iz tega, kar je bilo povedano o področju [extensio] in pogojih nezmotljivosti božjega ljudstva ter cerkvenega učiteljstva, sledi, da vernikom nikakor ni dovoljeno priznavati v Cerkvi samo »temeljno« vztrajanje v resničnem [fundamentalis in vero permanentia] — kakor bi to nekateri hoteli —, vztrajanje, ki bi bilo združljivo z zmotami, razsejanimi bodisi v naukih, ki jih učiteljstvo Cerkve uči kot dokončno obvezne, bodisi v nedvomnem soglasju božjega ljudstva v stvareh vere in nramnosti.

15) Res je, da se v zveličavni veri ljudje usmerjajo [sese convertere] k Bogu,³² ki se razodeva v svojem Sinu Jezusu Kristusu. Toda napačno bi bilo, če bi kdo sklepal, da smemo omalovaževati ali celo tajiti cerkvene verske resnice [Ecclesiae dogmata], ki izražajo druge skrivnosti. Nasprotno! Tista usmeritev k Bogu, ki jo moramo napraviti z vero, je ravno neka poslušnost (prim. Rimlj 16,26), ki se mora skladati z naravo božjega razodetja in z njegovimi zahtevami.

²⁵ BR 11.

²⁶ BR 9 sl.

²⁷ Prim. C 25.

²⁸ Prim. C 25 in 22.

²⁹ 1. vat. k., dogm. konst. Pastor aeternus, c. 4: Denz.-Schön. 3074; prim. C 25.

³⁰ Prim. C 25.

³¹ 1. vat. k., dogm. konst. Dei Filius, c. 3: Denz.-Schön. 3011.

³² Prim. trid. k., odlok De iustificatione, c. 6: Denz.-Schön. 1526; prim. tudi BR 5.

To razodetje pa v celotnem redu odrešenja govori o skrivnosti Boga, ki je poslal svojega Sina na svet (prim. Jan 4, 14), in uči naobračati to skrivnost na krščansko življenje; razen tega razodetje zahteva, da Bogu, ki razodeva, izkazujemo popolno pokorščino razuma in volje³³ in sprejemamo veselo odrešenjsko oznako, kakor ga nezmotljivo učijo pastirji Cerkve. K Bogu, ki v Kristusu razodeva samega sebe, se verniki obračajo tako, kakor je treba, tedaj, če se oklepajo Boga v celotnem nauku katoliške vere.

16) Res je, da obstoji red in nekakšna hierarhija med verskimi resnicami [hierarchia dogmatum] Cerkve, ker je zveza teh resnic s temeljem vere različna.³⁴ — Ta hierarhija pomeni, da so nekatere verske resnice utemeljene v drugih, ki so glavne, in dobivajo v njih svojo osvetlitev. Vse verske resnice pa je zaradi tega, ker so razodete, treba verovati z isto božjo vero.³⁵

5. Pojma nezmotljivosti Cerkve ni dovoljeno potvarjati

17) Ko Cerkev božje skrivnosti izroča naprej, se srečuje z raznovrstnimi težavami. Te težave izvirajo iz tega, ker globoke božje skrivnosti »po svoji naravi tako presegajo ustvarjeni razum, da tudi potem, ko so bile z razodetjem izročene in z vero sprejete, ostanejo kljub temu zastrte z zagrinjalom vere in odete kakor v nekakšno temo«;³⁶ izvirajo pa te težave tudi iz zgodovinske pogojenosti, kakršna pripada izražanju razodetja [ex historica exprimentandae Revelationis condicione].

18) Kar se tiče takšne zgodovinske pogojenosti, je treba najprej opozoriti na to, da v povedkih vere vsebovani pomen zavisi od pomenoslovne posebnosti uporabljenega jezika v določenem času in v določenih stvarnih okoliščinah. Razen tega se včasih primeri, da je ta ali ona verska resnica [veritas dogmatica] izražena najprej na nepopoln, čeprav ne na napačen način, nato pa, gledana v širši miselni zvezi vere ali človeških spoznav, dobi polnejši in popolnejši pomen [plenius et perfectius significetur]. Dalje hoče Cerkev s svojimi novimi izjavami [enuntiationes] potrditi ali pojasniti tisto, kar je na neki način že vsebovano v svetem pismu ali v prejšnjih izrazih izročila, navadno pa hkrati namerava rešiti določena vprašanja ali odstraniti zmotne; vse to je treba upoštevati, če naj pravilno razumemo omenjene izjave. In končno: resnice, ki jih ima Cerkev s svojimi dogmatičnimi obrazci res namen učiti, se razlikujejo od spremenljivih pojmovanj [cogitationes] kakega časa in morejo biti izražene brez njih; vendar pa se more včasih zgoditi, da celo cerkveno učiteljstvo one resnice izrazi z besedami, ki nosijo na sebi sledove takšnih pojmovanj.

19) Z ozirom na to je treba reči, da so dogmatični **obrazci** [formulae dogmaticae] cerkvenega učiteljstva razodeto versko resnico že od začetka primerno podajali in jo bodo, če ostanejo isti, vedno primerno podajali tistim, ki bodo te obrazce pravilno razlagali.³⁷ Iz tega pa ne sledi, da je vsak izmed teh obrazcev bil za ta namen enako primeren ali bo ostal primeren. Zaradi tega si teologi prizadevajo, da bi natančno očrtali namen učenja, ki ga dogmatični obrazci resnično vsebujejo; in s tem svojim prizadevanjem izkazujejo odlično pomoč živemu učiteljstvu Cerkve, kateremu so podrejeni. Iz istega

³³ Prim. 1. vat. k., konst. Dei Filius, c. 3: Denz.-Schön. 3008; prim. tudi BR 5.

³⁴ Prim. E 11.

³⁵ Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique IV, 4 b, v: Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Service d'information, n. 12 (dec. 1970, IV) 7 sl.

³⁶ Prim. 1. vat. k., dogm. kont. Dei Filius, c. 4: Denz.-Schön. 3020.

³⁷ Prim. Pij IX. breve Eximiam tuam: Denz.-Schön. 2831; Pavel VI., okr. *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 757 sl. *L'Oriente cristiano nella luce di inmortali Concili*, v: *Insegnamenti di Paolo VI.*, vol. 5, Poligl. Vatic. 412 sl.

vzroka se pogosto zgodi, da stari dogmatični obrazci ali drugi, ki so z njimi v zvezi, ostanejo v običajni rabi Cerkve živi in plodoviti, vendar pa na tak način, da se jim dodajo primerne nove razlage in osvetlitve. Dalje se je včasih tudi primerilo, da so v običajni rabi Cerkve nekateri izmed dogmatičnih obrazcev dali prostor novim načinom izražanja, ki jih je predlagalo ali odobrilo cerkveno učiteljstvo in ki isti pomen podajajo jasneje ali polneje.

20) **Pomen** [sensus] dogmatičnih obrazcev sam ostane v Cerkvi vedno resničen in istoveten s samim seboj, tudi če je deležen večje osvetlitve in polnejšega umevanja. Verniki morajo torej odklanjati mnenje, ki ga je mogoče povzeti takole: dogmatični obrazci (ali nekatere vrste teh obrazcev) resnice ne morejo določno izražati [significare determinate veritatem], ampak so samo spremenljiva približevanja resnici, ki jo na neki način popačijo ali predrugačijo; in ti obrazci le na določen način izražajo [indeterminate significant] resnico, ki jo je treba stalno iskati s pomočjo omenjenih približevanj. Kdor se oklene takšnega mnenja, ne ubeži dogmatičnemu relativizmu in popači pojem nezmotljivosti Cerkve, pojem, ki se nanaša na resnico, katero je treba določno učiti in se je držati.

21) Takšno mnenje je gotovo v nasprotju z izjavami 1. vatikanskega cerkvenega zbora, ki je ob vsej svoji zavesti glede napredovanja Cerkve v spoznavanju razodete resnice³⁸ vendarle učil: »Vedno mora biti ohranjen tisti pomen svetih verskih resnic [dogmatum], kakršnega je sveta mati Cerkev enkrat določila; in nikoli ni dovoljeno pod videzom in v imenu nekega višjega umevanja odstopiti od tega pomena«;³⁹ 1. vatikanski cerkveni zbor je tudi obsodil mnenje, ki zagovarja možnost, »da bi od Cerkve predloženim verskim resnicam kdaj v skladu z napredovanjem znanosti bilo treba pridevati drugačen pomen, kakor pa je tisti, kakor ga je razumela in ga razume Cerkev«.⁴⁰ Nedvomno je po teh koncilskih tekstih pomen verskih resnic, kakršnega izreka Cerkev, določen in nespremenljiv [determinatus et irreformabilis].

22) Navedeno mnenje nasprotuje tudi tistemu, kar je ob odprtju 2. vatikanskega cerkvenega zbora dejal papež Janez XXIII.: »Treba je ta gotovi in nespremenljivi nauk, ki mu dolgujemo zvesto poslušnost, preučevati in podajati tako, kakor zahtevajo naši časi. Eno je namreč zaklad vere, to se pravi resnice, vsebovane v častitljivem nauku, drugo pa je način, kako so te resnice izražene, seveda v istem smislu in istem pomenu.«⁴¹ Ker Petrov naslednik tukaj govori o gotovem [d. certa] in nespremenljivem krščanskem nauku, o zakladu vere, istovetnem z resnicami, ki so vsebovane v tem nauku, končno o tem, da je te resnice treba ohranjati v istem pomenu, je jasno, da priznava takšen pomen dogem, ki ga moremo spoznati ter je resničen in nespremenljiv. Novost, ki jo v skladu s potrebami našega časa priporoča, pa se tiče le načina, kako preučevati, podajati in izražati tisti nauk z njegovim trajnim pomenom. Podobno je izjavil papež Pavel VI., ko je spodbujal pastirje Cerkve: »Danes se moramo vneto truditi, da nauk vere ohrani polnost svoje vsebine in svoje tehtnosti, čeprav naj bo podajanje na tisti način, ki govori duhu in srcu ljudi, na katere se obrača.«⁴²

³⁸ Prim. 1. vat. k., dogm. konst. Dei Filius, c. 4: Denz.-Sch»n. 3020.

³⁹ N. m.

⁴⁰ N. m., c. 3: Denz.-Schön. 3043.

⁴¹ Janez XXIII., nagovor ob odprtju 2. vat. k.: AAS 54 (1962) 792; prim. CS 62.

⁴² Pavel VI., apost. adh. Quinque iam anni: AAS 63 (1971) 100 sl.

6. S Kristusovim duhovništvom združena Cerkev

23) Kristus Gospod, duhovnik nove in večne zaveze, je hotel pridružiti in priličiti svojemu popolnemu duhovništvu ljudstvo, ki ga je pridobil s svojo krvjo (prim. Hebr 7, 20—22. 26—28; 10, 14. 21). Obdaril je torej svojo Cerkev z deležnostjo pri svojem duhovništvu, to je s skupnim ali splošnim duhovništvom vernikov in s službenim ali hierarhičnim duhovništvom, ki se med seboj razlikujeta ne le po stopnji, temveč po bistvu, vendar pa sta v občestvu Cerkve naravnana drugo na drugega.⁴³

24) Skupno duhovništvo vernikov, ki se po pravici imenuje tudi kraljevo (prim. 1 Pet 2, 9; Raz 1, 6; 5, 9 sl.), ker se z njim verniki kot udje mesijanskega ljudstva združijo s svojim nebeškim Kraljem, se podeljuje z zakramentom svetega krsta. S tem zakramentom so verniki »včlenjeni v Cerkev« in z neizgubljivim znamenjem, ki se imenuje neizbrisno znamenje [character], »določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerojeni v božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga«.⁴⁴ Tisti torej, ki so prejeli milost krstnega prerorenja, »sodelujejo v moči kraljevega duhovstva pri darovanju evharistije in to duhovstvo uveljavljajo v prejemanju zakramentov, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanjem svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo«.⁴⁵

25) Razen tega je Kristus, glava svojega skrivnostnega telesa, ki je Cerkev, kot služabnike svojega duhovništva in kot svoje namestnike v Cerkvi⁴⁶ postavil svoje apostole in po njih njihove naslednike škofe; ti pa so to prejeta službo v podrejeni stopnji zakonito izročali tudi prezbiterjem.⁴⁷ Tako je v Cerkvi nastalo apostolsko nasledstvo službenega duhovništva v božjo čast in v korist [in servitium] božjega ljudstva ter vse človeške družine, ki mora biti spreobrnjena k Bogu.

26) S tem duhovništvom so škofje in prezbiterji »na neki način odbrani sredi božjega ljudstva, vendar ne ločeni, niti od ljudstva niti od posameznega človeka, ampak da se popolnoma posvetijo delu, za katero jih je Gospod poklical«,⁴⁸ to se pravi delu posvečevanja, učenja in vodstva, katerega izvrševanje je natančneje določeno s hierarhičnim občestvom.⁴⁹ Ta mnogovrstna dejavnost ima za svoje načelo in temelj [principium et fundamentum] neprestano oznanjevanje evangelija,⁵⁰ za vrhunec in studenec celotnega krščanskega življenja pa evharistično daritev.⁵¹ To daritev darujejo duhovniki Bogu Očetu v Svetem Duhu kot predstavniki Glave Kristusa [personam Christi Capitis gerentes] v Kristusovem imenu in v imenu udov njegovega skrivnostnega telesa;⁵² svojo dopolnitev dobiva [integratur] ta daritev v svetem obedu, v katerem so verniki deležni Kristusovega telesa in postanejo vsi eno telo (prim. 1 Kor 10, 16 sl.).

27) Cerkev se je bolj in bolj poglobljala v naravo službenega duhovništva, ki se je, kakor se vidi, na ustaljen način podeljevalo s svetim obredom (prim.

⁴³ Prim. C 10.

⁴⁴ C 11.

⁴⁵ C 10.

⁴⁶ Prim. Pij XI., okr. Ad catholici sacerdotii: AAS 28 (1936) 10: Denz.-Schön. 3755; prim. C 10 in D 2.

⁴⁷ Prim. C 28.

⁴⁸ D 3.

⁴⁹ Prim. C 24, 27 sl.

⁵⁰ D 4.

⁵¹ Prim. C 11; prim. tudi trid. k., Doctrina de Missae Sacrificio, c. 1 et 2: Denz.-Schön. 1739—1743.

⁵² Prim. Pavel VI., Slovesna veroizpoved št. 24: AAS 442, slov. prev. v: BV 28 (1968) 297.

1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Od podpori Svetega Duha je torej Cerkev vedno jasneje uvidevala, da ji je Bog hotel naznačiti [et significare], da ta obred podeli duhovnikom ne le pomnožitev posvečujoče milosti za sveto opravljane cerkvenih služb, ampak tudi neizgubljen Kristusov pečat [inamissibilem Christi significationem] ali neizbrisno znamenje, ki jih določa za njihovo službo, ko jih obdari z ustrezno oblastjo, izviraajočo iz najvišje Kristusove oblasti [quo ad sua munera deputarentur, idonea potestate ditati, e suprema Christi potestate derivata]. Trajni obstoj tega neizbrisnega znamenja, ki ga teologi različno razlagajo, je učil florentinski cerkveni zbor⁵³ in ga je potrdil tridentinski cerkveni zbor v dveh odlokih.⁵⁴ Pred nedavnim je obstoj neizbrisnega znamenja 2. vatikanski cerkveni zbor večkrat omenil,⁵⁵ in drugi občni zbor škofovske sinode je po pravici naglasil, da obstoj neizbrisnega duhovniškega znamenja, trajajočega skozi vse življenje, spada k nauku vere.⁵⁶ Ta trajni obstoj duhovniškega neizbrisnega znamenja so verniki dolžni priznavati in ta trajni obstoj je treba upoštevati, če naj pravilno sodimo o naravi duhovniške službe in o ustreznih načinih njenega izvrševanja.

28) Držeč se svetega izročila in številnih dokumentov cerkvenega učiteljstva je 2. vatikanski cerkveni zbor učil o oblasti, ki je lastna službenemu duhovništvu: »Čeprav more vsakdo krstiti tiste, ki verujejo, gre vendar duhovniku naloga, da z evharistično daritvijo dovršuje graditev skrivnostnega telesa«;⁵⁷ »Da bi verniki zrastle v eno telo, v katerem vsi udje nimajo istega opravila' (Rimlj 12, 4), je isti Gospod med njimi postavil nekatere za služabnike, ki naj bi v skupnosti vernikov imeli zaradi svetega reda oblast darovati mašo in odpuščati grehe«.⁵⁸ Podobno je tudi drugi občni zbor škofovske sinode po pravici izrekel trditev, da samo duhovnik more kot Kristusov namestnik predsedovati žrtvenemu obedu in izvršiti žrtveni obed, pri katerem se božje ljudstvo združuje s Kristusovim darovanjem [solum sacerdotem valere personam Christi agere ad praesidentium sacrificali convivio idque perficiendum, in quo Populus Dei oblationi Christi consociatur].⁵⁹ Vprašanja o delivcih posameznih zakramentov moremo v tej izjavi opustiti; toda na temelju pričevanja svetega izročila in cerkvenega učiteljstva je gotovo, da bi početje vernikov, ki bi si brez predhodnega prejetja duhovniškega posvečenja drznili samolastno izvršiti evharistično daritev, bilo ne le popolnoma nedopustno, ampak tudi neveljavno početje. Jasno je, da so pastirji Cerkve dolžni odstraniti takšne zlorabe, če bi se kje vgnezdile.

* * *

30) Pričujoča izjava bi mogla z raziskovanjem temeljev naše vere dokazovati, da je božje razodetje bilo zaupano Cerkvi, po kateri naj bi se potem nepokvarjeno ohranjalo na svetu. A tega namena ni imela in ga tudi ni bila

⁵³ Flor. k., bula Exsultate Deo: Denz.-Schön. 1313.

⁵⁴ Trid. k., odlok De sacramentis, can. 9, in odlok De sacr. ordinis, c. 4 et can. 4: Denz.-Schön. 1609, 1767, 1774.

⁵⁵ Prim. C 21 in D 2.

⁵⁶ Prim. Documenta Synodi Episcoporum; I. De sacerdotio ministeriali, p. I n. 5: AAS 63 (1971) 907, slov. prev. Škofovska sinoda 1971, Lj. 1972, 13 sl.

⁵⁷ C 17.

⁵⁸ D 2. — Prim. tudi: 1. Inocencij III., pismo Eius exemplo z veropovedjo za valdence (D.-Sch. 794); 2. 4. lat. k., konst. 1. De fide cath. (D.-Sch. 802), nav. mesto o oltarnem zakr. je treba brati v miselni zvezi z zakram. krsta, ki sledi; 3. flor. k., bula Exsultate Deo (D.-Sch. 1321), nav. mesto o izvrševavcu (minister) evharistije je treba primerjati z bližnjimi mesti o izvrševavcih (ministri) drugih zakr.; 4. trd. k., odlok De sacr. ordinis, c. 4 (D.-Sch. 1767, 1769); 5. Pij XII., okr. Mediator Dei (AAS 1947, 552—556, D.-Sch. 3849 do 3852).

⁵⁹ Documenta Synodi Episc., I. De sacerdot. min., p. I n. 4: AAS 63 (1971) 906.

dolžna imeti. Vendar pa je hkrati z drugimi resnicami, ki se nanašajo na skrivnost Cerkve, poklicala v spomin tudi to versko resnico, ki je na samem izhodišču katoliške vere. To je storila zaradi tega, da bi se v današnji zmedu duhov jasno pokazalo, kakšna je vera in kakšen je nauk, ki se ju verniki morajo držati.

31) Sveta kongregacija za verski nauk se veseli, da se teologi z veliko vnemo bolj in bolj poglobljajo v skrivnost Cerkve. Priznava tudi, da pri svojem delu teologi večkrat naletijo na vprašanja, ki jih je mogoče razjasniti le z medsebojno dopolnjujočimi se raziskavami ter z različnimi poskusi in domnevanji. Toda upravičena svoboda teologov se mora vedno držati v mejah božje besede, kakor je bila zvesto ohranjena in oznanjevana v Cerkvi ter jo uči in razlaga učiteljstvo pastirjev, zlasti še pastirja celotnega božjega ljudstva.⁶⁰

32) Ta sveta kongregacija izroča pričujočo izjavo vneti skrbi škofov in vseh tistih, ki so iz kakršnega koli razloga deležni odgovornosti pri čuvanju tistega zaklada resnice, ki ga je Kristus in so ga apostoli zaupali Cerkvi. S svojo izjavo se z zaupanjem obrača tudi na vernike in — zaradi važne naloge, ki jo opravljajo v Cerkvi — zlasti na duhovnike in teologe, da bi bili vsi enodušni v veri in bi v mišljenju iskreno soglašali s Cerkvijo.

Papež Pavel VI. je v avdienci, dani podpisanemu prefektu kongregacije za verski nauk, dne 11. maja l. 1973, odobril, potrdil in ukazal objaviti to izjavo glede katoliškega nauka o skrivnosti Cerkve zoper nekatere današnje zmote.

Dano v Rimu, na sedežu svete kongregacije za verski nauk, dne 24. junija, na praznik sv. Janeza Krstnika, v Gospodovem letu 1973.

Francišek kard. ŠEPER, prefekt
Hieronim HAMER, naslovni nadškof lorenški, tajnik

Priročnik za moralno teologijo

1. Jugoslovanski moralisti so sklenili, da pripravijo priročnik za moralno teologijo. **Razlogov** za to delo je precej: velik razvoj moralne teologije zadnji čas v svetu; zaostajanje iste vede pri nas; zahteva 2. vatikanskega koncila, da se moralna teologija prenovi in spopolni (prim. DV 16); ponovne spodbude sv. stolice moralistom k tej prenovi in spopolnitvi (prim. pismo vatikanskega državnega tajništva ob 100-letnici imenovanja sv. Alfonza za cerkvenega učitelja, L'Osservatore Romano, 30.—31. oktober 1972); specifične jugoslovanske razmere; dejstvo, da večina apostolskih delavcev in tistih, ki se pripravljajo na apostolat, ne more uporabljati tujih učbenikov, ker ne obvlada tujih jezikov; končno pa uvid, da pri nas ne more priti do verske preнове v koncilskem duhu, če ne bomo imeli v koncilskem duhu izdelanega moralnega nauka.

2. Priročnik bi naj bil v prvi vrsti **namenjen študentom** na teoloških fakultetah in visokih bogoslovnih šolah Jugoslavije, potem pa **dušnim pastirjem in drugim apostolskim delavcem**.

3. Z naročilom, da naj moralna teologija »pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje

⁶⁰ Prim. Synodus Episc. (1967), Relatio Comm. Synod. const. ad examen ulterius peragendum circa opiniones periculosas et atheismum II, 4: De theologorum opera et responsabilitate, Polygl. Vat. 1967, 11.

sveta«, postavlja 2. vatikanski koncil (DV 16) priročniku perspektivo, v kateri bo obravnaval svojo snov. Poglavitni **vidiki** obravnavanja (formalni predmet) bi torej bili: kristocentričnost, dialogičnost, karitativnost.

Priročnik bi naj obravnaval **snov** (materialni predmet), ki jo zahteva njegov namen. Podati bo torej moral ves nauk, ki je potreben za apostolsko delo, in se izogniti vsemu, kar za to delo nima posebnega pomena, npr. zgodovinskemu razvoju nekega vprašanja, kontroverzam.

4. Zdi se, da bi bila najprimernejša **vodilna ideja** priročnika, ki bi navdihovala ves nauk in okoli katere bi se razporedila vsa spoznanja, naslednja: ‚sequela Christi‘, hoja za Kristusom oziroma življenje s Kristusom. Za to idejo govori predvsem nauk sv. pisma (prim. Mt 9, 9; Jan 14, 6; 1 Pet 2, 21; itd.), zahteva 2. vatikanskega cerkvenega zbora glede preнове in spolnitve moralne teologije (prim. DV 16) in zgled njegovega moralnega nauka (prim. CS 22 in 45) in zanimanje današnjih ljudi za Kristusa.

5. **Metoda** priročnika si bo prizadevala, da prikaže krščanski moralni nauk kot veselo oznanilo (prim. Mr 1, 14). Zato bo treba razkrivati vrednote krščanskega moralnega življenja. Priročnik noče biti katalog distinkcij, dolžnosti, grehov itd.

Svoj nauk hoče priročnik močno impregnirati z modrostjo sv. pisma, cerkvenega učiteljstva, krščanske življenjske skušnje in z dognanji filozofije ter različnih znanosti. »Iz svojega zaklada« želi prinašati »novo in staro« (prim. Mt 13, 52).

Če naj bo priročnik verodostojen in služeči učitelj moralnega življenja, bo moral svoj nauk tesno povezati z dejanskim življenjem. Reševati bo moral vprašanja sedanjega in jutrišnjega človeka in kristjana.

Samo po sebi je razumljivo, da bo moral bitipriročnik jasno, logično in pregledno napisan. Potrudil pa se bo tudi za aplikativnost (imel bo vse važnejše aplikacije in rešitve za apostolsko delo).

Posebna novost priročnika bo razdelitev snovi v tri dele: v osnovno, središčno in področno moralko. Tako bo mogoče snov bolj logično in sistematično razporediti. Shema priročnika, ki sledi temu poročilu, jasno kaže to novo razdelitev snovi in utemeljenost te razdelitve.

6. Priročnik bi naj bil **skupno delo** jugoslovanskih teologov, naj so v domovini ali izven nje. Posamezne traktate naj bi napisali tisti, ki so za njihovo snov najkompetentnejši; če seveda delo sprejmejo.

7. Za tem poročilom objavljamo shemo priročnika z namenom, da bi naši dušni pastirji (od kaplanov do škofov) in drugi apostolski delavci, laiki, študenti in teologi dali k njej svoje pripombe, jo tako spolnili in sodelovali pri pomembnem delu teološkega prizadevanja, predvsem pa — apostolata. Pripombe je treba poslati Teološki fakulteti v Ljubljani Poljanska c. 4) do konca septembra 1974. Tičejo se lahko tudi načel za izdelavo učbenika, ki so podana v tem poročilu.

Štefan Steiner

ŽIVLJENJE S KRISTUSOM (KATOLIŠKA MORALKA — SHEMA)

UVOD

A. Narava moralne teologije

1. Predmet moralne teologije
 - a) etimologija izraza ‚moralna teologija‘
 - b) materialni predmet

- c) formalni predmet
 - č) definicija moralne teologije
2. Viri moralne teologije
 - a) človeško spoznanje (filozofija, znanost itd.)
 - b) življenjska praksa
 - c) sv. pismo
 - č) tradicija
 - d) cerkveno učiteljstvo
 - e) teologija
 3. Povezanost moralne teologije
 - a) z etiko
 - b) z dogmatiko
 - c) z asketiko (del moralne teologije)
 - č) s kanonskim in civilnim pravom
 - d) s pastoralko
- B. Zgodovina moralne teologije**
1. Nastanek moralne teologije
 - a) spisi krščanske starodavnosti
 - b) poskusi sistematizacije (Klemen A., Origen)
 - c) moralno teološke monografije (Avguštin itd.)
 - č) praktična moralna vprašanja (Ambrozij itd.)
 2. Moralna teologija v teološkem sistemu
 - a) katalogizacija nauka cerkvenih očetov in ‚knjige pokore‘
 - b) asketični in mistični spisi
 - c) frančiškanski sistem
 - č) sistem Tomaža Akv.
 - d) nominalizem
 - e) komentarji Tomaževe Sume
 3. Osamosvojitve moralne teologije
 - a) ‚zbirke spovednikov‘
 - b) salamanška šola
 - c) ‚Ordo studiorum‘
 - č) probabilistični boji
 - d) pastoralnost moralnega nauka Alfonza Lig.
 - e) racionalizem in jožefinizem
 - f) neoskolastiki
 - g) azorjevci
 4. Kristocentrična in sekularistična moralna teologija
 - a) tübinška šola (Sailer, Hirscher itd.)
 - b) moralna teologija kot krščanska etika (Steinbüchel, Rahner itd.)
 - c) kristocentrična šola (Tillmann, Häring itd.)
 - č) 2. vatikanski koncil
 - d) moralno teološki sekularizem (Auer itd.)
- C. Metode, aktualnost, naloge moralne teologije**
1. Metode
 - a) pozitivna in historična
 - b) spekulativna
 - c) asketično-mistična
 - č) kazuistična
 - d) fenomenološka in kerigmatska

2. Aktualnost

- a) zaradi dejstva dekristjanizacije
- b) zaradi možnosti rekristjanizacije
- c) zaradi usmerjenosti današnjega človeka k ,esse' in ,agere'
- č) zaradi neučinkovitosti brezbožnih moral
- d) zaradi množice moralnih problemov v atomskem veku

3. Naloge

- a) »prenovitev« in »spolnitev« z biblično vsebino (DV 16)
- b) spolnitev z novimi spoznanji o človeku, življenju in svetu
- c) počlovečenje in kristocentralizacija (personalnost, socialnost, eklezialnost, življenjskost, odreševalnost, sodobnost, služebnost, dialogičnost, utemeljenost in osrečujočnost moralnega nauka)
- č) moralna teologija mora biti »veselo oznanilo«

D. Sistem in razdelitev moralne teologije

1. Sistem

- a) razni poskusi sistematizacije brez središčne ideje in s središčno idejo
- b) naša središčna ideja: ,hoja za Kristusom' ali življenje s Kristusom (utemeljitev)

2. Razdelitev

- a) tradicionalna razdelitev: osnovna in posebna moralka
- b) naša razdelitev: osnovna, središčna in področna moralna teologija (utemeljitev)

Prvi del

KLIC K HOJI ZA KRISTUSOM

(Osnovna moralna teologija)

I. POKLICANI, KLICATELJ, HOJA, SMOTER

A. Poklicani in klicatelj

1. Človek

- a) sebe presegajoče bitje (težeče po popolni resnici, dobroti, popolnosti, sreči, po ubožanstvenju)
- b) sebe nedosegajoče bitje (zmotljivo, grešno, nepopolno, trpeče)
- c) človek kot telesnost, duševnost, duhovnost, nastalost, minljivost in večnost
- č) človek kot posamezno in družbeno bitje: oseba
- d) spremenljivost (historičnost) posameznika in družbe
- e) delujoče in odgovorno bitje
- f) bogopodobno bitje (1 Mojz 1, 26—27; Jan 1, 3—4; itd.)

2. Kristus (prim. CS 22)

- a) kot dobrota: zgled moralnega življenja
- b) kot resnica: učitelj moralnega življenja
- c) kot Odrešenik: ljubeči in zanesljivi klicatelj k moralnemu življenju
- č) kot Bog: energija in sreča moralnega življenja
- d) Kristusov Duh: voditelj in dinamizator moralnega življenja
- e) Kristus: ideal človeka (učlovečeni Bog in ubožanstveni človek) ter izpolnitev človekovega teženja

3. Kristjan

- a) bitje v Kristusu (Jan 15, 1—5 itd.)
- b) zakramentalno in duhovniško bitje
- c) bitje Duha in ljubezensko bitje (Jan 15, 9—17)
- č) cerkveno in bratsko bitje
- d) odrešujoče in osrečujoče bitje
- e) ubožanstveno bitje (»Dii estis«)

B. Hoja in smoter hoje

1. Hoja za Kristusom

- a) pojem (radikalno življenje in delovanje s Kristusom, moralno dobro življenje)
- b) utemeljitev hoje: agere sequitur esse; Kristus je »pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6)
- c) hoja posameznika v Cerkvi in svetu
- č) hoja kot človekov odgovor Bogu v Kristusu (dialoški značaj krščanske moralnosti)

2. Smoter hoje na zemlji

- a) »polna starost Kristusova« (Ef 4, 13)
- b) »da bi oznanjali slavna dela« Boga (1 Pet 2, 9) in prinesli »sad ljubezni za odrešenje sveta« (DV 16)
- c) sreča v Kristusu z brati — sohojci

3. Smoter v večnosti

- a) povečanje s Kristusom (Kol 3, 3—4 itd.)
- b) neskončno srečno življenje z Bogom (Mt 25, 23 itd.)
- c) božja čast (Raz 7, 10—12 itd.)

II. ZMOŽNOSTI ZA HOJO

A. Moralno spoznanje

1. Narava moralnega spoznanja

- a) psihologija in dejstvo moralnega spoznanja
- b) motiv moralnega spoznanja
- c) viri in vrste (naravno, nadnaravno)
- č) stopnje (intenziteta)

2. Moralna pozornost

- a) kaj je?
- b) vrste
- c) vzgibi (motus) in moralna pozornost

3. Moralno spoznanje in moralno delovanje

- a) vplivi na moralno spoznanje (vzgoja, obveščenost...)
- b) vplivi moralnega spoznanja na moralno delovanje (načela)

B. Moralno hotenje

1. Narava moralnega hotenja

- a) psihologija in dejstvo moralnega hotenja
- b) hotenje in vrednota
- c) vrste (voluntarium, involuntarium...)
- č) stopnje (intenziteta)

2. Svobodno hotenje

- a) človek more svobodno hoteti (dokazi)
- b) pogoji svobodnega hotenja (libertas contradictionis, libertas contrarietatis itd.)

- c) vrste (directum, indirectum...)
 - č) namen kot izraz svobodnega hotenja
 - d) viri svobodnega hotenja
3. Vplivi, ki povečujejo svobodno hotenje
 - a) spoznanje
 - b) milost
 - c) krepost
 4. Vplivi, ki povečujejo ali ovirajo svobodno hotenje
 - a) osebnostna razpoloženja
 - b) socialna razpoloženja
 - c) navada
 - č) čustvo
 - d) nagoni
 5. Vplivi, ki zmanjšujejo ali ukinjajo svobodno hotenje
 - a) zmota, nevednost
 - b) poželenje
 - c) strah
 - č) zunanje in notranje nasilje
 - d) psihopatije, nevroze, psihoze
 6. Svobodno hotenje in moralno delovanje
 - a) moralnost delovanja je končno odvisna od svobodnosti (načela)
 - b) pastoralni poudarek o možnosti zmanjšane ali povečane svobode
 - c) vzgoja za svobodo

C. Moralno dejanje

1. Narava moralnega dejanja
 - a) pojem
 - b) moralno dejanje kot izraz osebe
 - c) moralno dejanje kot stvariteljsko dejanje
 - č) moralno dejanje kot končni smoter določujoče dejanje
2. Materialna in formalna moralnost
 - a) pojem
 - b) viri materialne in formalne moralnosti (triplex fons moralitatis?)
 - c) glavni motivi versko-moralnega življenja
 - č) vloga predmeta, okolnosti in motiva dejanja pri določanju moralnosti
 - d) odločilnost formalne moralnosti
3. Kvaliteta moralnega dejanja
 - a) dobro in slabo dejanje (s problemoma: actus in se malum?, malum ex qu. defectu?)
 - b) indiferentno dejanje?
 - c) nadnaravno dejanje
 - č) zaslužno dejanje
4. Kvantiteta moralnega dejanja
 - a) notranje in zunanje dejanje
 - b) intenziteta izvršitve ali opustitve dejanja
 - c) težko in lahko moralno dejanje
5. Avtorstvo moralnega dejanja
 - a) moje in tuje dejanje
 - b) sodelovanje pri tujem dejanju
 - c) vrste sodelovanja (nasvet, zgled, spodbuda, siljenje)

6. Učinki moralnega dejanja
 - a) pojem
 - b) učinki raznih vrst moralnih dejanj

Č. Moralno stanje

1. Narava moralnega stanja
 - a) pojem
 - b) moralno stanje kot vir in oblikovalec moralnih dejanj
 - c) moralno stanje kot oblikovalec osebe in njenega odnosa do smotra in Kristusa
 - č) moralno stanje kot posledica moralnih dejanj, dednosti, vzgoje itd.
2. Osnovno teženje (optio fundamentalis)
 - a) pojem
 - b) vpliv na moralna dejanja in stanja
 - c) vloga v hoji za Kristusom
3. Moralna miselnost
 - a) pojem
 - b) dimenzije
 - c) krščanska moralna miselnost
 - č) vloga v hoji za Kristusom
4. Razpoloženje (habitus) in navada
 - a) pojem
 - b) vrste (dobra, slaba, hotena, nehotena...)
 - c) vloga v hoji za Kristusom

D. Milost

1. Odločilnost in razpoložljivost milosti za hojo
 - a) odločilnost: »brez mene ne morete nič storiti« (Jan 15, 5)
 - b) razpoložljivost: »življenje v izobilju« (Jan 10, 10)
2. Vloga milosti v hoji za Kristusom
 - a) posvečujoča milost
 - b) pomagajoča milost
 - c) zakramenti kot temelj in moč hoje

E. Odgovornost za moralna dejanja, stanja in učinke

1. Odgovornost za moralna dejanja in stanja
 - a) pogoji za odgovornost
 - b) teža odgovornosti
 - c) dolžnost skrbeti za dobra moralna dejanja in stanja
2. Odgovornost za učinke moralnih dejanj in stanj
 - a) v čem je problem?
 - b) splošna načela
 - c) načelo o dejanju z dvojnimi učinkom
 - č) učinki iz navade, razpoloženja, miselnosti
 - d) učinki iz tujih dejanj

III. POT HOJE ZA KRISTUSOM

A. Moralna norma

1. Narava moralne norme
 - a) pojem
 - b) božja narava kot osnova moralne norme

- c) človeška oseba kot osnova moralne norme
- č) Kristus kot moralna norma
- d) vrste moralne norme
- e) osebnost in dobrost moralne norme («Hodi za menoj!»)

2. Obstojnost in obveznost moralne norme

B. Moralni zakon

1. Narava moralnega zakona

- a) pojem
- b) lastnost
- c) vrste
- č) zakon v redu odrešenja

2. Naravni zakon

- a) pojem
- b) obstojnost
- c) spoznatnost
- č) nespremenljivost in historičnost
- d) današnja problematika

3. Nadnaravni zakon

- a) starozavezni zakon
- b) novozavezni zakon (formulirani)
- c) »novi zakon«: zakon milosti

4. Človeški zakon

- a) pojem in smisel
- b) avtor
- c) pogoji za veljavnost človeškega zakona
- d) kazenski zakon
- e) v domnevi utemeljeni zakon
- f) razveljavljajoči in onesposablajoči zakon

5. Obveznost zakona

- a) naravnega in zakona milosti
- b) božjega formuliranega in človeškega
- c) predmet in kakovost obveznosti
- č) kakovost izvršitve obveznosti

6. Razlaga in aplikacija zakona

- a) razlaga
- b) aplikacija
- c) epikija

7. Prenehanje obveznosti in zakona

- a) prenehanje obveznosti zaradi izvzemajočih in opravičujočih razlogov
- b) zaradi spregleda in privilegija
- c) prenehanje zakona

8. Kolizija zakonov in pravic

- a) pojem
- b) načela
- c) dispozicija subjekta v kolizijskem odločanju

C. Moralna situacija

1. Narava situacije

- a) pojem situacije (elementi)
- b) vrste situacije
- c) situacija kot klic k hoji za Kristusom

2. Situacija — moralna norma
 - a) filozofska in teološka utemeljitev
 - b) situacija in moralni zakon
 - c) obveznost moralnega zakona v situaciji
 - č) ‚situacijska etika‘
3. Světi in večje dobro
 - a) pojem světov in večjega dobrega
 - b) obveznost světov in večjega dobrega
4. Spoznavanje Kristusovega klica v situaciji
 - a) glede navadne moralne dejavnosti
 - b) glede nenavadne moralne dejavnosti, svetov in večjega dobrega

Č. Vest

1. Narava vesti
 - a) pojem (synteresis, syneidesis)
 - b) vest in razpoloženje
 - c) vest in modrost
 - č) vest kot ‚božji glas‘ in ‚vodič osebe‘
2. Sodba vesti
 - a) dvojna sodba vesti (de actu ponendo, de positione actus)
 - b) odvisnost moralnega dejanja od vesti
 - c) prava in zmotna vest
 - č) gotova in dvomeča vest (tudi stopnje gotovosti)
3. Obstojnost in obveznost vesti
 - a) obstojnost (dokazi)
 - b) zavrnitev napačnih teorij o vesti
 - c) obveznost gotove vesti (načela)
 - č) zakaj je gotova vest obvezna?
4. Odprava dvomeče vesti
 - a) problem in trostopenjska možnost odprave
 - b) odprava direktno in po bližnjih refleksnih načelih
 - c) odprava po načelu probabilizma
 - č) druga daljna refleksna načela (‚moralni sistemi‘)
5. Vest in objektivni moralni red
 - a) vzgoja vesti po objektivnem moralnem redu
 - b) komplementarnost pri konkretnem odločanju
 - c) vest, zakon, avtoriteta
 - č) pravice osebne vesti

Drugi del

HOJA ZA KRISTUSOM JE KREPOSTNO ŽIVLJENJE

(Središčna moralna teologija)

I. KREPOST IN BOŽANSKE KREPOSTI NA SPLOŠNO

A. Narava in vrednota kreposti

1. Narava kreposti
 - a) pojem
 - b) krepost je božji dar
 - c) krepost je sad človekovega prizadevanja z božjim darom
 - č) vrste kreposti

- d) bistvo in povezava kreposti je ljubezen
 - e) darovi Svetega Duha
2. Vrednota kreposti
- a) vrednota kreposti za posameznika
 - b) vrednota kreposti za družbo
 - c) krepost v hoji za Kristusom
 - č) delo za krepost

B. Božanske kreposti

1. Narava
- a) zakramentalnost božanskih kreposti
 - b) božanske kreposti kot moč
 - c) božanske kreposti so bistvo sožitja z Bogom v Kristusu
 - č) predmet božanskih kreposti
 - d) dejanje božanskih kreposti kot razodevanje Boga
2. Vrednota
- a) vrednota za posameznika, družbo in krščanstvo
 - b) božanske kreposti v hoji za Kristusom

II. IZNEVERBA V HOJI ZA KRISTUSOM JE GREH

A. Narava, nevrednota in viri greha

1. Narava greha
- a) pojem
 - b) osebnostna in neosebna dimenzija greha
 - c) bistvo greha je brezboštvo in antikristusovstvo
 - č) greh kot dejanje in greh kot stanje
 - d) greh kot moč
 - e) greh in 'optio fundamentalis'
2. Nevrednota greha
- a) greh je samouničevanje
 - b) greh je razkrojivalec družbe
 - c) posledice greha za odrešilno delo
 - č) borba proti grehu
3. Viri greha
- a) ranjenost človeške narave
 - b) skušnjava in grešna nagnjenja
 - c) grešna priložnost
 - č) okolje
 - d) dosedanji osebni grehi

B. Različnost greha in grešnosti

1. Različnost greha po velikosti
- a) terminologija (veliki, mali, smrtni, težki greh...)
 - b) teološke spekulacije o velikem in smrtnem grehu
 - c) bistvena razlika med malim in smrtnim grehom
 - č) praktični kriteriji za presojanje velikosti greha
2. Različnost greha po značaju, številu in strukturi
- a) po značaju (z ozirom na predmet, kreposti itd.)
 - b) po številu
 - c) po strukturi (storitev, opustitev, zunanji in notranji greh...)

3. Različnost grešnosti
 - a) »poglavitne grehe« pojmuje kot grešna stanja
 - b) grešna zakrknjenost (»greh zoper Sv. Duha«)

C. Sredstva proti grehu

1. Kristusovo odrešenje
 - a) Kristus in grešniki
 - b) »Kjer se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost«
2. Človekovo prizadevanje
 - a) ustvarjanje kondicije zoper greh
 - b) čuječnost
 - c) čut za greh
 - č) čut krivde
 - d) skušnja nesrečnosti greha

III. POPRIJEM HOJE ZA KRISTUSOM: SPREOBRNENJE

A. Narava, nujnost in stalnost spreobrnjenja

1. Narava spreobrnjenja
 - a) pojem (»Raztrgajte svoja srca!«)
 - b) odvrnitev od greha
 - c) vrnitev v božje kraljestvo
 - č) spreobrnjenje in milost
 - d) zakramentalna struktura spreobrnjenja
 - e) eklezialna struktura spreobrnjenja
2. Nujnost spreobrnjenja
 - a) brezizhodnost greha
 - b) »Božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15)
 - c) osrečujočnost spreobrnjenja
3. Stalnost spreobračanja
 - a) ‚conversio continua‘, ker je ‚sequela Christi continua‘ (»Bodite popolni...!«)
 - b) posebna sredstva stalnega spreobračanja (odpoved, post, spokorna dela...)

B. Dejanja zakramentalnega spreobrnjenja

1. Kesanje
 - a) pogoj: ponižno spoznavanje in priznanja grehov pred Bogom in seboj
 - b) vsebina: ‚dolor animi et detestatio peccati!‘
 - c) sad: trdni sklep
 - č) vrste kesanja: ‚contritio‘, ‚attritio‘ (?)
 - d) kesanje v hoji za Kristusom
2. Priznanje grehov pred Cerkvijo
 - a) zakaj jih je treba priznati?
 - b) kaj je treba priznati? (materialna popolnost)
 - c) razlogi, ki opravičujejo od spovedi in od materialno popolne spovedi
 - č) spoved v hoji za Kristusom
3. Zadoščevanje
 - a) zadoščevanje je sad spreobrnjenja
 - b) zadoščevanje je ‚passio cum Christo‘
 - c) sredstva zadoščevanja (spokorni duh, spokorna dela, odpustki...)
 - č) obveznost zakramentalne pokore in restitucije

4. Odveza in sprava

- a) dispozicija za odvezo
- b) odveza kot beseda božjega usmiljenja in sprave
- c) brezpogojna in pogojna odveza, odložitev odveze
- č) odveza pri nekaterih vrstah grešnikov (recidivni, v bližnji grešni pri-
ložnosti ...)
- d) skupna odveza (predvsem pogoji)
- e) celebracija sprave

IV. KREPOST VERE

A. Narava vere

1. Dialogičnost vere
 - a) vera kot božji klic po stvarjenju in človekovem teženju k sreči
 - b) vera kot Kristusov klic po razodetju in odrešenju
 - c) vera kot odgovor človekovega razuma, volje, vesti, hrepenenja, zaupanja
2. Dimenzija vere
 - a) božanska dimenzija (božji dar)
 - b) osebnostna dimenzija
 - c) eklezialna dimenzija
 - č) moralna dimenzija (»vera brez del je mrtva«)
3. Vrste in lastnosti vere
 - a) vrste (vlita, dejanska ...)
 - b) lastnosti (trdna ...)

B. Vrednota, nujnost in dolžnosti vere

1. Vrednota
 - a) za posameznika
 - b) za družbo
2. Nujnost
 - a) v hoji za Kristusom
 - b) za zveličanje (»necessitas medii« ...)
3. Dolžnosti vere
 - a) spoznavanje vere
 - b) dejavnost vere
 - c) priznavanje vere
 - č) varstvo svoje vere in obramba vere
 - d) sprejem nauka cerkvenega učiteljstva
 - e) razširjanje vere

C. Grehi zoper vero

1. Grehi ki krepost vere ne uničujejo
2. Grehi, ki krepost vere uničijo
 - a) nevera in odpad od vere
 - b) krivoverstvo
 - c) verski dvom
 - č) indiferentizem

V. KREPOST UPANJA

A. Narava upanja

1. Dialogičnost upanja
 - a) upanje kot božji klic po stvarjenju in človekovem hrepenenju po
dobrem

- b) upanje kot Kristusov klic po odrešenju (zagotovila' upanja)
 - c) upanje kot odgovor človekovega pričakovanja, hrepenenja, kozmične napetosti, strahu...
2. Dimenzije upanja
 - a) božanska dimenzija (božji dar)
 - b) osebnostna dimenzija
 - c) eklezialna dimenzija
 - č) moralna dimenzija
 3. Vrste in lastnosti upanja
 - a) vrste
 - b) lastnosti
- B. Vrednota, nujnost in dolžnosti upanja**
1. Vrednota upanja
 - a) za posameznika
 - b) za družbo
 2. Nujnost upanja
 - a) v hoji za Kristusom
 - b) za zveličanje (necessitate medii'...)
 3. Dolžnosti upanja
 - a) dejavnost upanja
 - b) potrpežljivost in vztrajnost
 - c) oznanjanje upanja svetu
 - č) krščansko veselje
- C. Grehi zoper upanje**
1. Grehi, ki krepost upanja ne uničijo
 2. Grehi, ki krepost upanja uničijo
 - a) predrzno zaupanje
 - b) obup

VI. KREPOST LJUBEZNI

A. Narava ljubezni

1. Ljubezen je »iz Boga« (1 Jan 4, 7)
 - a) »Bog je ljubezen«, ki jo najbolj spoznamo po Kristusu
 - b) vsaka (prava) ljubezen je iz Boga (participacija na ljubezni Sv. Trojice in Kristusa)
 - c) bogopodobnost in kristopodobnost kot vir ljubezni
2. Učlovečena božja ljubezen
 - a) pojem (amor benevolentiae itd.)
 - b) edinost in trosmernost učlovečene božje ljubezni
 - c) različnost te ljubezni
 - č) ideal te ljubezni: Kristusova ljubezen
3. Dimenzije učlovečene božje ljubezni
 - a) božanska
 - b) osebnostna
 - c) družbena
 - č) moralna (dejavnost ljubezni za dobro)
4. Lastnosti ljubezni
 - a) ljubezni do Boga
 - b) ljubezni do sebe

- c) do bližnjega
- č) »kot smrt je močna ljubezen« (Vp 8, 6)

5. Znamenja in stopnje ljubezni

- a) do Boga
- b) do sebe
- c) do bližnjega

B. Vrednota in nujnost ljubezni

1. Vrednota

- a) ljubezen združuje s Kristusom in Sv. Trojico (pobožanstvuje)
- b) gradi harmonično osebnost
- c) zedinjuje z bližnjim in ustvarja urejeno družbo
- č) ustvarja dobro in odrešuje
- d) osrečuje

2. Nujnost

- a) »če pa ljubezni ne bi imel, nisem nič« (1 Kor 13, 2)
- b) v hoji za Kristusom
- c) za zveličanje
- č) ljubezen kot zapoved

C. Motiv in predmet ljubezni v vsakdanjem življenju

1. Motiv

- a) ljubezni do Boga (neskončno popoln itd.)
- b) do sebe (božja stvar, odrešen itd.)
- c) do bližnjega (ista narava, božji otrok itd.)

2. Predmet

- a) Bog kot dobrotnik
- b) Bog kot zahtevalec
- c) Bog kot »pošiljatelj« trpljenja in »kaznovalec«
- č) »vsak človek«, najprej jaz
- d) jaz kot veličina in kot majhnost
- e) jaz kot svetnik in grešnik
- f) bližnji kot veličina in majhnost
- g) bližnji kot svetnik in grešnik
- h) bližnji kot prijatelj in sovražnik
- i) stvari in delovanje (božje, moje in bližnjega)

Č. Dolžnosti ljubezni

1. Do Boga

- a) hvaležnost
- b) češčenje
- c) sodelovanje (soustvarjanje in soodreševanje)

2. Do sebe

- a) spoštovanje
- b) dolžnosti do duše
- c) dolžnosti do telesa
- č) delo

3. Do bližnjega

- a) spoštovanje
- b) odgovornost za bližnjega in družbo ter solidarnost
- c) usmiljenje
- č) pomoč bližnjemu v telesni potrebi
- d) pomoč bližnjemu v dušni potrebi

- e) skupna in organizirana pomoč bližnjemu
- f) kaj zahteva ljubezen in kaj pravičnost
- g) red ljubezni do bližnjega

D. Grehi zoper ljubezen

1. Zoper ljubezen do Boga
 - a) nehvaležnost
 - b) nemarnost v božji službi
 - c) sovrašтво
 - č) vsak greh je greh zoper ljubezen do Boga
2. Zoper ljubezen do sebe
 - a) nespoštovanje
 - b) sebičnost in lenoba
 - c) nemarnost za časno in večno dobro
 - č) zaničevanje in sovrašтво
3. Zoper ljubezen do bližnjega
 - a) nespoštovanje
 - b) trdosrčnost
 - c) nemarnost za časno in večno dobro bližnjega
 - č) nemarnost za družbeno dobro in uničevanje tega
 - d) kletev
 - e) zaničevanje in sovrašтво
 - f) pohujševanje in zapeljevanje
 - g) sodelovanje pri slabem
 - h) nevoščljivost

VII. VAŽNEJŠE MORALNE KREPOSTI

A. Narava in vrednota moralnih kreposti

1. Narava
 - a) konkretizacija in sad božanskih kreposti
 - b) dimenzije moralnih kreposti
 - c) vrste moralnih kreposti
 - č) dejanja moralnih kreposti kot razodevanje Boga
2. Vrednota moralnih kreposti
 - a) za posameznika
 - b) za družbo
 - c) v hoji za Kristusom (vse življenje povezujejo s Kristusom, vse življenje postane hoja za Kristusom)

B. Krepost bogovdanosti

1. Narava bogovdanosti
 - a) pojem (,religio')
 - b) človeška narava kot vir bogovdanosti
 - c) zakramenti in Kristusovo duhovništvo kot vir bogovdanosti
 - č) bogovdanost kot poglobitni sad vere, upanja in ljubezni
 - d) bogovdanost in moralne kreposti
 - e) poglobitni sestavini bogovdanosti: pobožnost in kult
2. Motiv in predmet bogovdanosti
 - a) motiv (človeški ,aidos' zaradi božjih ,kadoš', ,šem', ,kabod', Kristusa itd.)
 - b) predmet (dejanja češčenja Boga, Marije, svetnikov in svetih reči)

3. Vrednota in nasprotja bogovdanosti
 - a) vrednota za posameznika in družbo
 - b) vrednota v hoji za Kristusom
 - c) nasprotja bogovdanosti
4. Skrb za bogovdanost

C. Krepost modrosti in zmernosti

1. Modrost
 - a) narava
 - b) motiv in predmet (vloga med krepostmi in pri dejanjih)
 - c) vrednota in nasprotja
 - č) skrb za modrost
2. Zmernost
 - a) narava
 - b) motiv in predmet (vloga v pravnem življenju)
 - c) vrednota in nasprotja (jeza, nezmernost itd.)
 - č) skrb za zmernost

Č. Hrabrost in ponižnost

1. Hrabrost
 - a) narava
 - b) motiv in predmet
 - c) herojska hrabrost: mučeništvo
 - č) vrednota in nasprotja hrabrosti
 - d) skrb za hrabrost
2. Ponižnost
 - a) narava (»krščanska krepost«)
 - b) motiv in predmet
 - c) vrednota in nasprotja
 - č) skrb za ponižnost

D. Pravičnost

1. Splošno o pravičnosti
 - a) narava pravičnosti (poudariti evangeljsko pravičnost)
 - b) motiv in predmet pravičnosti
 - c) pravičnost in pravo
 - č) vrednota pravičnosti v osebnem in družbenem življenju
 - d) skrb za pravičnost
2. Vrste pravičnosti
 - a) menjalna pravičnost
 - b) javna
 - c) delivna
 - č) socialna
3. Nasprotja pravičnosti in restitucija
 - a) nasprotja (lakomnost, krivičnost itd.)
 - c) restitucija (pojem, dolžnost itd.)
4. Skrb za pravičnost

E. Resnicoljubnost

1. Narava
 - a) pojem resnice in resnicoljubnosti
 - b) Bog in Kristus kot posebljena resnica in vir resnice
 - c) resnica in božja beseda ter Sv. Duh

- č) resnica in ljubezen
- d) resnicoljubnost in iskrenost
- 2. Motiv in predmet
 - a) motiv (razodevanje Boga, ljubezen do bližnjega itd.)
 - b) predmet (dejanja, besede itd.)
- 3. Vrednota
 - a) za posameznika (»resnica vas bo osvobodila« — Jan 8, 32)
 - b) za družbo
 - c) v hoji za Kristusom
- 4. Zahteve resnicoljubnosti
 - a) neprestano spoznavanje resnice
 - b) resnico misliti
 - c) resnico govoriti
 - č) »delati resnico v ljubezni« (Ef 4, 15)
- 5. Nasprotje resnicoljubnosti: laž
 - a) kaj je laž? (dve mišljenji teologov)
 - b) vrste laži
 - c) grešnost laži
- 6. Skrb za resnicoljubnost

Tretji del

HOJA ZA KRISTUSOM NA VAŽNIH PODROČJIH

(Področna moralna teologija)

I. HOJA ZA KRISTUSOM S ČEŠČENJEM BOGA

A. Splošno o češčenju

- 1. Narava češčenja
 - a) pojem (kaj je češčenje Boga, vidimo predvsem na Kristusovem zgledu)
 - b) vse življenje kot češčenje Boga
 - c) posebej določeno češčenje Boga (po Cerkvi)
 - č) češčenje Boga »v duhu in resnici« (Jan 4, 23)
 - d) vrste češčenja
 - e) sekularizacija in češčenje
- 2. Dolžnost češčenja Boga
 - a) razlogi za češčenje Boga (stvar — Stvarnik itd.)
 - b) nujnost češčenja Boga na zunaj
- 3. Vrednota češčenja Boga
 - a) češčenje Boga je čast in pravica človeka, posebej kristjana
 - b) češčenje Boga v hoji za Kristusom
- 4. Grehi zoper bistvo češčenja Boga
 - a) malikovanje
 - b) praznoverje
 - c) vedeževanje
 - č) bogokletje
 - d) skušanje Boga
 - e) svetoskrunstvo (s simonijo)
 - f) nemarnost pri češčenju Boga

B. Zakramentalno češčenje Boga

1. Zakramenti usposablajo za češčenje Boga
 - a) priličujejo in osebno združujejo s Kristusom — velikim duhovnikom
 - b) dajejo moč za stalno in pravo češčenje
 - c) ustvarjajo krščansko častilno občestvo
 - č) vloga posameznih zakramentov pri češčenju
2. Čast in obveznost češčenja Boga z zakramenti
 - a) z zakramenti Kristus najprej nas časti
 - b) obveznost prejeti zakramente in pogoji prejema
 - c) obveznost deliti zakramente in pogoji delitve
3. Češčenje Boga z mašno daritvijo
 - a) bistvo mašne daritve: Kristus kot daritvene agape (sebe daje Bogu in nam, nas Bogu in Boga nam)
 - b) maša kot najvišja častilna dejavnost, posvečevanje posameznika in graditeljica cerkvenega občestva
 - c) vrednota in nujnost mašne daritve v hoji za Kristusom
 - č) zapoved: »bodi ob nedeljah in zapovedanih praznikih pobožno pri sv. maši«
 - d) upravičena in neupravičena opustitev maše
4. Češčenje Boga z zakramenti
 - a) vloga zakramentalov pri češčenju Boga
 - b) vrednota, dolžnost in pogoji češčenja Boga z zakramentali
 - c) oznanjevanje in poslušanje božje besede kot češčenje Boga (božja beseda je najmanj zakramental!)

C. Važnejše vrste češčenja Boga

1. Molitev
 - a) pojem (v širokem in ožjem smislu, Kristus — molivec)
 - b) predmet in načini molitve
 - c) lastnosti osebne molitve
 - č) vrednota in nujnost molitve v hoji za Kristusom
 - d) molitev brevirja
 - e) grehi zoper molitev
2. Spoštovanje božjega imena
 - a) pojem in pomen božjega imena
 - b) klicanje božjega imena
 - c) prisega
 - č) grehi zoper božje ime
3. Zaobljuba
 - a) pojem (daritveni značaj zaobljube)
 - b) vrednota zaobljube v hoji za Kristusom
 - c) vrste zaobljube
 - č) pogoji zaobljube
 - d) prenehanje zaobljube
 - e) izpolnitev in prelomitev zaobljube
4. Posvečevanje Gospodovega dne in svetih časov
 - a) pojem in izvor Gospodovega dne in svetih časov
 - b) Gospodov dan in češčenje Boga
 - c) delo, kulturni počitek in Gospodov dan z mašo (vrednota)
 - č) zahteve zapovedi: »posvečuj Gospodov dan!«
 - d) posvečevanje svetih časov (post, advent...)
 - e) upravičena in neupravičena kršitev nedeljskega počitka

II. HOJA ZA KRISTUSOM V DRUŽBI

A. Splošno o družbi

1. Narava družbe
 - a) moralno teološki pojem družbe
 - b) družba kot podoba Sv. Trojice
 - c) družba kot skupnost oseb, povezanih v ljubezni
 - č) družba, vera in morala
2. Vrednota družbe
 - a) za posameznika
 - b) v hoji za Kristusom
3. Dolžnosti do družbe
 - a) samosocializacija in socializacija bližnjih
 - b) skrb za družbeno dobro
 - c) pokorščina voditeljem družbe

B. Družina

1. Narava družine
 - a) pojem in izvor družine (1 Mojz 1, 27; 2, 23—24)
 - b) družina — osnovna celica družbe in ljubezni
 - c) krščanska družina — ecclesiola (temelji na zakramentu)
2. Vrednota družine
 - a) za posameznika
 - b) za naravno družbo in Cerkev
 - c) za hojo za Kristusom
3. Osnova družine — zakonska zveza
 - a) zakon kot božja ustanova
 - b) namen zakonske zveze
 - c) krščanska zakonska zveza kot participacija in uresničenje zveze med Kristusom in Cerkvijo
 - č) zakramentalna zakonska zveza
 - d) nerazvezljivost zakramentalne zakonske zveze
 - e) priprava za zakonsko zvezo in izbira sozakonca
 - f) ločitev zakonskega sožitja
 - g) mešani zakoni
 - h) apostolat med zakonci
4. Pravice zakona in družine
 - a) do celovitosti, edinstvi in ljubezni
 - b) do duhovnih dobrin, posebej do vzgoje in vere
 - c) do materialnih dobrin
 - č) do pomoči države, Cerkve in drugih skupnosti
 - d) enakopravnost zakoncev
5. Dolžnosti zakona in družine
 - a) ljubezen sozakoncev med seboj in do otrok
 - b) ljubezen otrok do staršev in med seboj
 - c) zakonska in družinska zvestoba
 - č) druge dolžnosti sozakoncev med seboj in do otrok
 - d) druge dolžnosti otrok do staršev in med seboj
 - e) dolžnosti drugih članov družine
 - f) dolžnosti zakoncev in otrok do drugih članov družine

C. Država

1. Narava države
 - a) izvor države in državne oblasti

- b) namen države in državne oblasti
 - c) družbena ureditev države v luči krščanske morale
2. Vrednota države
 3. Pravice države
 - a) samostojnost in enakopravnost
 - b) zakonodaja
 - c) edinstvo in napredek
 - č) kontrola
 - d) kaznovanje
 - e) materialne dobrine
 4. Dolžnosti države
 - a) skrb za pravico, red in svobodo
 - b) skrb za duhovno blaginjo
 - c) skrb za materialno blaginjo
 - č) skrb za svojo obrambo in varstvo državljanov
 - d) skrb za zdravje
 - e) sodelovanje z drugimi državami in graditev mednarodne skupnosti
 - f) skrb za edinstvo državljanov in za posamezne narodnosti
 - g) skrb za mednarodni mir
 5. Pravice državljanov
 - a) enakopravnost
 - b) osebna svoboda in svoboda vesti, vere, govora in združevanja
 - c) izbira predstavnikov države (volitve)
 - č) pravica do duhovnih in materialnih dobrin države
 - d) sodelovanje pri važnih državnih odločitvah in kritika državne oblasti
 - e) upor krivični oblasti
 6. Dolžnosti državljanov
 - a) spoštovanje in pokorščina pravični državnih oblasti
 - b) skrb za skupno blaginjo državne skupnosti
 - c) spoštovanje in sodelovanje med državljani
 - č) plačevanje davkov
 - d) vojaška služba in obramba države

Č. Cerkev

1. Narava Cerkve
 - a) izvor Cerkve in cerkvene oblasti
 - b) Cerkev kot socialni Kristus in bratsko občestvo ljubezni
 - c) namen Cerkve: češčenje Boga in odreševanje ljudi
2. Vrednota Cerkve
 - a) za posameznika, družino, državo in svetovno skupnost
 - b) omogočuje polno in učinkovito hojo za Kristusom
3. Pravice in dolžnosti vseh udov Cerkve
 - a) osebno življenje s Kristusom
 - b) češčenje Boga in apostolat
 - c) medsebojna ljubezen, edinstvo, sodelovanje, ekumenizem
 - č) svoboda, pokorščina in pluralizem v Cerkvi
4. Pravice in dolžnosti posameznih stanov
 - a) hierarhije (služenje, vodstvo, oznanjevanje itd.)
 - b) pastirjev (služenje, oznanjevanje, posvečevanje itd.)
 - c) redovnikov (popolnejša hoja, ubožstvo itd.)
 - č) laikov (lasten apostolat, soodločanje v Cerkvi itd.)

5. Odnos med Cerkvijo in ostalimi skupnostmi
 - a) katoliška Cerkev in nekatoliške Cerkve
 - b) Cerkev in nekrščanske verske skupnosti
 - c) Cerkev in ateisti
 - č) Cerkev in država
 - d) Cerkev in kulturne skupnosti
 - e) Cerkev in mednarodna skupnost

D. Druge važnejše skupnosti

1. Narod
 - a) vrednota naroda za hojo za Kristusom
 - b) ljubezen do naroda in skrb za narodno blaginjo
2. Šola
 - a) namen šole (služba družini, narodu in državi itd.) in pomen za versko in moralno življenje
 - b) ideološko nevtralna in angažirana šola
 - c) pravice in dolžnosti šole
3. Redovna skupnost
 - a) namen in vrednota v hoji za Kristusom
 - b) odnos v redovni skupnosti
 - c) redovna skupnost in ostale cerkvene skupnosti
4. Društva in priložnostne skupnosti
 - a) pomen za versko in moralno življenje
 - b) odnos in delo v društvih in priložnostnih skupnostih
5. Mednarodna skupnost
 - a) pomen za versko in moralno življenje
 - b) dolžnost graditve mednarodne skupnosti
 - c) odnosi v tej skupnosti: enakost, pravica, bratstvo, svoboda, mir...
 - č) sodelovanje za vedno večje duhovne in materialne dobrine

III. HOJA ZA KRISTUSOM S TELESNIM ŽIVLJENJEM IN S SMRTJO

A. Narava in vrednota telesa, telesnega življenja in smrti

1. Narava
 - a) telo in telesno življenje kot božja last, božji dar in »tempelj Sv. Duha«
 - b) telo kot človekova posest in sredstvo za dobro
 - c) odnos med dušo in telesom
 - č) nastanek človeškega življenja (hominizacija)
 - d) pojem smrti in problem prenehanja življenja
2. Vrednota
 - a) vrednota telesa in telesnega življenja
 - b) vrednota smrti (sosmrt s Kristusom — najvišja bogočastilna in odreševalna dejavnost)

B. Dolžnosti do telesa, telesnega življenja in smrti

1. Dolžnosti do telesa
 - a) neokrnjenost
 - b) higiena in lepota
 - c) pokop in sežig mrtvega telesa
2. Dolžnosti do telesnega življenja
 - a) skrb za lastno varnost in zdravje
 - b) skrb za varnost in zdravje bližnjega

c) skrb za varnost in zdravje v javnem življenju (prometna varnost, delovna varnost, snaznost okolja itd.)

č) umetno podaljševanje življenja (tudi zamrznitev)

3. Oblike osebne skrbi za ohranitev zdravja

a) prehrana in pijača

b) stanovanje in oblačenje (tudi moda)

c) šport in turizem

č) počitek (tudi dopust), delo in dnevni red

d) razvedrilo in zabave (tudi ples)

4. Dolžnosti do krščanske smrti

a) daljna priprava na smrt

b) bližnja priprava na smrt (tudi prejem zakramenta maziljenja)

C. Upravičen in grešen poseg v življenje in smrt

1. V lastno življenje in smrt

a) nemarnost za zdravje, ohranitev življenja in krščansko smrt

b) samomor (direkten, indirekten)

2. V življenje in smrt bližnjega

a) nemarnost za zdravje, ohranitev življenja in krščansko smrt bližnjega

b) pretepanje, okrnjenje, streženje po življenju

c) umor krivičnega napadalca

č) umor nedolžnega (tudi justični umor)

d) splav

e) evtanazija

Č. Bolezen in zdravljenje

1. Bolezen

a) pojem zdravja in bolezn

b) bolezen, greh in usoda

c) moralna problematika telesnih in duševnih bolezn

č) vrednota in nevrednota bolezn v hoji za Kristusom

d) bolniški apostolat

2. Etika zdravstvenega delavca in bolnika

a) zdravniška etika včeraj in danes

b) etični lik zdravstvenega delavca

c) odnos zdravstvenega delavca do bolnika (tudi 'zdravniška laž') in bolnika do zdravstvenega delavca

č) obnašanje bolnika v bolezn (potrpežljivost, zaupanje itd.)

d) zdravstveni delavec in bolnik v konfliktu vesti

3. Zdravstvene dejavnosti

a) preventivna dejavnost

b) anestezija

c) psihoanaliza in psihoterapija (tudi psihokirurgija)

č) porod brez bolečin

d) presajanje organov

e) lepotne operacije

f) kastracija in sterilizacija

g) terapija alkoholikov in narkomanov

h) terapija spolno abnormalnih (tudi »sprememba spola«)

i) poskusi na ljudeh

IV. HOJA ZA KRISTUSOM V SPOLNOSTI, ČISTOSTI IN DEVIŠTVU

A. Narava spolnosti, čistosti in devištva

1. Narava spolnosti
 - a) pojem spolnosti in spolnost kot človekova dimenzija
 - b) spolnost kot božja stvar in božji dar
 - c) spolnost in ljubezen
 - č) kriterij za naravno in nenaravno na spolnem področju
 - d) namen spolnosti
2. Narava čistosti
 - a) pojem čistosti (vrsta zmernosti)
 - b) vrste čistosti (predzakonska, zakonska, vdovska)
3. Narava devištva
 - a) pojem devištva
 - b) vrste devištva (celibatsko, necelibatsko)

B. Vrednota in pogoji spolnega udejstvovanja, čistosti in devištva

1. Pogoji
 - a) spolnega udejstvovanja (partner — človek nasprotnega spola, zakonska zveza, zmožnost)
 - b) čistosti (sramežljivost, obvladovanje spolnega nagona in fantazije, ljubezen do bližnjega itd.)
 - c) devištva (ljubezen do Kristusa in odrešilnega dela, poklicanost)
2. Vrednota
 - a) spolnega udejstvovanja (sodelovanje s Stvarnikom, dar življenja novemu človeku, potomstvo, novi člani družbe in Cerkve itd.)
 - b) čistosti (smisel za duhovne reči, notranja urejenost itd.)
 - c) devištva (nedeljena služba božjemu kraljestvu, pričevanje za večno življenje itd.)

C. Nezakonsko spolno udejstvovanje

1. Nepopolno spolno udejstvovanje
 - a) pojem (delno in dopuščeno spolno udejstvovanje, spolno vznemirjujoča dejanja)
 - b) notranja spolna dejanja (misli, želje, veselje, naslada)
 - c) mešana delna spolna dejanja (petting, pornografija, spolni ples itd.)
 - č) dopuščena spolna dejanja (samohotna polucija itd.)
 - d) načela glede vznemirjujočih dejanj
2. Popolno spolno udejstvovanje
 - a) pojem
 - b) hotena polucija
 - c) bestialno občevanje
 - č) homoseksualno občevanje
 - d) udejstvovanje v moči raznih spolnih anomalij
 - e) navadno spolno občevanje med moškim in žensko
 - f) kvalificirano občevanje med moškim in žensko (prešuštvo, krvoskrunstvo, svetoskrunstvo, posilstvo, skupinski seks itd.)

Č. Zakonsko spolno udejstvovanje in urejanje rojstev

1. Spolno udejstvovanje
 - a) zakonsko dejanje je dejanje ljubezni in dolžnosti
 - b) zakonsko dejanje je odprto za ustvarjanje novega človeka
 - c) motiv zakonskega občevanja

- č) način in okoliščine zakonskega občevanja
- d) nepopolna spolna dejanja (misli, želje, amplexus reservatus, ljubezenska igra, 'ljubezenska tehnika' itd.)

2. Urejanje rojstev

- a) pojem in načela
- b) dovoljena sredstva
- c) nedovoljena sredstva
- č) sodelovanje pri kontracepcijski dejavnosti sozakonca
- d) perpleksen primer
- e) pastoralno vodstvo zakoncev v zvezi z urejanjem rojstev

D. Uporaba spolnih sposobnosti izven spolnega udejstvovanja

- 1. Pridobivanje roditvene snovi in določanje spola
- 2. Umetna osemenitev in oploditev

V. HOJA ZA KRISTUSOM S SNOVNIMI DOBRINAMI

A. Narava snovnih dobrin in gospodstva nad njimi

1. Narava snovnih dobrin

- a) snovne dobrine kot božji dar vsem ljudem in posamezniku relativno enako
- b) sredstvo ljubezni in pravičnosti do sebe, bližnjega in Boga

2. Narava gospodstva nad snovnimi dobrinami

- a) gospodarjenje kot sodelovanje z Gospodarjem sveta za dobro sveta
- b) razvojni značaj gospodarjenja
- c) gospodstvo nad snovnimi dobrinami in pravo
- č) pojem lastnine in posesti
- d) gospodar: lastnik in posestnik
- e) privatna in družbena lastnina (utemeljitev)

B. Vrednota snovnih dobrin in njihovo pridobivanje

1. Vrednota

- a) za posameznika
- b) za družbo (tudi za Cerkev)
- c) v hoji za Kristusom (sredstvo posvečenja, prostovoljo 'uboštvo' itd.)

2. Pridobivanje

- a) delo
- b) prilastitev dobrin, ki nimajo lastnika
- c) prirastek
- č) zastaranje in priposestvanje
- d) dedovanje
- e) pogodbe: aa) pojem in pogoji
 - bb) enostranske pogodbe
 - cc) dvostranske pogodbe
- f) avtorske pravice (izumi, znanstvena in literarna dela itd.)

C. Kršitev lastnine in restitucija kršitelja

1. Kršitev lastnine

- a) nemarnost do svoje in bližnjega lastnine
- b) tatvina in rop
- c) prevara
- č) poškodovanje posameznikove in družbene lastnine

2. Poravnava kršitelja
 - a) utemeljitev dolžnosti poravnave
 - b) prejemnik, način in čas poravnave
 - c) poravnava zaradi posesti tuje lastnine
 - č) poravnava zaradi poškodovanja posameznikove in družbene lastnine
 - d) poravnava zaradi krivičnega sodelovanja
 - e) poravnava zaradi pregrešitve zoper telo, življenje, čistost in bodočnost bližnjega
 - f) prenehanje obveznosti poravnave
- Č. **Skrivno odškodovanje in skrajna potreba**
 1. Skrivno odškodovanje
 2. Skrajna potreba
- D. **Gospodarska ureditev v krščanski luči**
 1. Sodobne gospodarske ureditve
 - a) kapitalizem in liberalizem
 - b) komunistični socializem
 - c) demokratski socializem
 - č) krščanska načela za gospodarsko ureditev
 2. Važnejša sodobna gospodarska vprašanja
 - a) delavsko vprašanje
 - b) vprašanje delavcev zdomcev
 - c) vprašanje kmetov in obrtnikov
 - č) samoupravljanje
 - d) zaposlovanje, odpustitev in stavka delavcev
 - e) trgovanje
 - f) investiranje in denarne transakcije
 - g) gospodarski napredek razvitih in nerazvitih držav
 - h) pomanjkanje in preobilje materialnih dobrin

VI. HOJA S KRISTUSOM Z IZRAŽANJEM

- A. **Narava izražanja**
 1. Človek in izražanje
 - a) pojem izražanja
 - b) resnicoljubnost in izražanje
 - c) izražanje posameznika («česar polno je srce, o tem usta govore») in skupnosti
 2. Vrste izražanja
 - a) obnašanje in videz (molk)
 - b) znamenja (posebno beseda)
- B. **Izražanje zvestobe**
 1. Zvestoba
 - a) narava in utemeljitev zvestobe
 - b) vrste zvestobe
 - c) dolžnost zvestobe
 - č) nezvestoba in ovađstvo
 2. Varovanje skrivnosti kot zvestoba
 - a) narava in utemeljitev varovanja skrivnosti
 - b) vrste skrivnosti

- c) dolžnost do skrivnosti
- č) ‚restrictio mentalis‘
- d) izdajanje skrivnosti

C. Izražanje spoštovanja

1. Razlogi in dolžnost izražanja spoštovanja
2. Čast in dobro ime
 - a) pojem časti in dobrega imena
 - b) vrednota časti in dobrega imena
 - c) čast in dobro ime v luči križa
 - č) dolžnosti do lastne časti in dobrega imena
 - d) dolžnosti do časti in dobrega imena posameznika in skupnosti
3. Kršitev časti in dobrega imena
 - a) podcenjevanje
 - b) zasramovanje
 - c) razkrivanje pregrehe in slabosti
 - č) podpihovanje in natolcevanje
 - d) opravljanje in obrekovanje
 - e) neopravičeno poslušanje in dopuščanje kršitve časti in dobrega imena
4. Poravnava časti in dobrega imena

Č. Izražanje kulture

1. Splošno o kulturi
 - a) pojem kulture
 - b) kultura in resnica
 - c) kultura in lepota
 - č) kultura, vera in morala
 - d) vrednota kulture (razodevanje božjih popolnosti, spopolnjevanje človeka in človeštva itd.)
 - e) pravica in dolžnost do kulture
2. Vrsta kulture
 - a) umetnost
 - b) znanost
 - c) tradicija in razvoj
 - č) javno mnenje
 - d) javno obveščanje
 - e) javno obnašanje in nastopanje
3. Sredstva javnega obveščanja
 - a) tisk
 - b) film in gledališče
 - c) radio in televizija
 - č) pravice in dolžnosti v zvezi z javnim obveščanjem

Štefan Steiner

Poglavje iz vrste stiških opatov

OPAT JANEZ GLAVIČ 1500—1530

(P. Janez Glavič, 1552: »Tudi jaz moram biti osem let opat«)

Stiška opatografija ima nekaj mračnih zgodovinskih točk. Med njimi prednjači stoletnica od srede 15. do srede 16. V njej je kakor gordijski vozec opat **Janez Glavič**. Iz kopice avtorjev, ki podajajo genealogijo stiških opatov, je težko dobiti dva, ki bi se ujemala in strinjala tako glede časa kakor glede imena opata.¹ Neskladnost katalogov in arhivskega gradiva je motila že **Valvasorja**, a globlje se v vprašanje ni spuščal. Stiški kronist **Pucelj** se razburja nad »nesmiselnim podajanjem prejšnjega rodu«, a do rešitve ni mogel in je resignirano kapituliral ter od »starih« prepisal, da je npr. opat umrl določenega leta, »čeprav ga po nekrologu krije že dve leti hladna zemlja«. Najbližje zgodovinski resnici je prišel pater **Ignacij Fabiani**, zadnji stiški arhivar pred raz-

¹ Stiški opati med 1450 in 1550 po časovni razpredelnici katalogov:

1. *Chronographicon* 1135—1665 v državnem arhivu v Ljubljani (trenutno mi ni bil dostopen).

2. *Notata* — iz Valvasorjeve zapuščine, osnova za Ehre v nadškof. arhivu v Zagrebu, priobčeno v *Stimm. u. Mitt. O. S. B.* 1881, 66: 25. Gerard 1450 do smrti 1451. Ulrik vlada ok. 1470 do smrti 1481. Ožbald vlada ok. 1483 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1503. Janez Glavič 1504 do smrti 1534. Tomaž 1534 do smrti 1537. Urban 1537 do smrti 1539. Janez Cerar 1539 do smrti 1549. Klemen 1549 do smrti 1550. Wolfgang Neff 1550 do smrti 1566.

3. *Valvasor*, *Ehre*, 1689 se od *Notata* razlikuje le v naslednjih opatih: Ožbald 1482 do smrti 1496. Urban 1537 do 1539 — »čeprav je iz deželne registrature razvidno, da je vladal že leta 1521.

4. *Rokopis* iz Stične v dun. drž. knjižnici št. 7250 iz časa opata Gallenfelsa (1688—1719): 25. Gerard 1450 do smrti 1451. Ulrik vlada ok. 1470 do smrti 1481. Ožbald izvoljen 1484 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1503. Janez Glavič izvoljen 1504 do smrti 1534. Tomaž 1534 do smrti 1537. Urban 1537 do smrti 1539. Janez Cerar 1539 do smrti 1549.

5. *Pucelj*, *rokopis* 10550 v dun. drž. knjižnici, iz Stične: 26. Gerard 1449 do smrti 1450, mesec in dan smrti neznana. Ulrik izvoljen 1450, ne 1470 kakor hočejo nekateri kronografi, do smrti 1481 3. 10. Ožbald 1482 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1503 9. januarja. Janez Glavič 1504 do smrti 1534 4. septembra. Tomaž 1534 do smrti 1537 3. 2. Urban izvoljen iz šentviškega plebana 1537 — čeprav je vladal že leta 1507, kar sem osebno videl napisano na opekah, oziroma je vladal že leta 1519, ker je pred njim napravil zaobljube frater Blaž iz Višnje gore, pa tudi Valvasor piše v svoji *Topographia* na podlagi zapiskov v deželni registraturi, da vlada leta 1521 do smrti 1539 18. maja — po nekrologu je umrl leta 1534. Janez Cerar 1539 do smrti 1549 28. 1. Klemen 1549 do smrti 1550. Wolfgang Neff 1550 do 1566.

6. *Pucelj*, *Idiographia*, 1719 (prepis v Stični, original v muzeju v Ljubljani) — od prejšnjega kataloga se razlikuje v sledečih točkah: Ožbald umre 1496 neznanega dne in meseca. Martin umre 1504 9. 1. Janez Glavič umre 4. 9. 1535.

7. *Pucelj*, *Necrologium*, v drž. arhivu v Ljubljani iz istega časovnega kroga kakor *Idiographia*: 26. Gerard umre 12. 5. 1450. Ulrik umre 1481 3. 10. Ožbald umre 1496 4. 11. Martin umre 1504 9. 1. Janez Glavič umre 1534 4. 9. Tomaž umre 1537 3. 2. Urban umre 1539 18. 5. Janez Cerar umre 1549 28. 1. Klemen umre 1550 6. 4. Wolfgang Neff umre 1566 18. 3.

8. *Katalog v Reinu* iz Stične pod opatom Kovačičem (1734—1754): 26. Gerard 1449 do smrti 1450. Ulrik 1450 do smrti 1481 3. 10. Ožbald 1482 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1504 9. 1. Janez Glavič 1504 do smrti 1535 3. 2. (!) Tomaž 1535 do smrti 1537 3. 2. Urban 1537 do smrti 1539 18. 5. Janez

pustom samostana 1784; tudi noben novejših zgodovinarjev ni njegovih izsledkov izpopolnil (namreč v vprašanju opata Glaviča).

Eden bistvenih pogrškov tako starejših kakor modernih katalogistov je, da ne razločujejo med **series**, **nekrologom** in **listinami**. **Series** je uradni katalog kanonično vladajočih opatov. Vanj niso bili sprejeti statutarno odstranjeni ali nestatutarno izvoljeni opati (za prvi primer sta znana dva, prav tako dva za drugi primer). Pucelj npr. prevrača uradno series (ali protokol), ko vriva opata Lavrencija; našel je bil namreč listino (iz leta 1430) z njegovim imenom in »se mu dela krivico, če ga protokol ne vsebuje«. Na tak način poveča Pucelj vrsto opatov v drugi polovici 17. stoletja za dve osebi: »po starem stilu ali številu — po današnjem novem«. Letnice vladajočih opatov v series morejo imeti drugačno razporejenost kakor v nekrologu ter večkrat z drugačno končno letnico — letnica smrti in letnica resignacije sta si v nasprotju.

Glavičevo dobo — tako imenujemo prvih 30 let 16. stoletja — začenja leto 1500. Tega leta, 18. marca piše namreč **opat Janez** iz Stične patriarhu v Oglej, da ga je po smrti prednika Martina konvent izvolil za opata in prosi

Cerar 1539 do smrti 1549 28. 1. Klemen 1549 do smrti 1550. Wolfgang Neff 1549 do smrti 1566 18. 3.

9. I. g. Fabiani, dva nekrologa iz leta 1777. Prvi podaja le opate, drugi opate skupaj s konventuali, v drž. arhivu v Ljubljani: — v oklepaju je drugi nekrolog — 26. Gerard izvoljen 1449, umre 1450 (umre 1450). Ulrik 1450, umre 1481. Ožbald izvoljen 1482 do smrti 1494. Martin izvoljen 1495 do smrti 1500. Janez Glavič izvoljen 1500 do smrti 1511. Urban izvoljen iz šentviškega župnika 1516, resignira 1523 in umre 1534. Janez III. 1523 umre 1531. Klemen izvoljen 1531, resignira 1534, umre 1550. Janez Cerar umre 1549.

10. Ign. Fabiani, katalog v *Austria Sacra*, 1779—1789, 5. str. 117: 26. Gerard umre 12. 5. 1450. Ulrik umre 3. 10. 1481. Ožbald umre 4. 11. 1494. Martin umre 9. 1. 1500. Janez Glavič umre 4. 9. 1511. Urban resignira 1523, umre 18. 5. 1534. Janez III. umre istega leta kakor prednik. Klemen resignira 1534 in umre 6. 4. 1550. (Kdaj točno naj bi bil Klemen resigniral, ni nikjer zabeleženo. Iz pisma cesarja Ferdinanda z dne 10. 7. 1534, s katerim potrjuje Cerarja, je sklepati, da je Klemen odstopil v prvi polovici leta 1534 — odstopil je svobodno radi slabotnosti »Klemen- zugestandtener Schwachheit halber derselben abtey selbst guetwillig abgetreten«; gl. prepis originala v stiškem arhivu.) Janez IV. Cerar 1534 do smrti 28. 1. 1549. Wolfgang Neff umre 18. 3. 1566.

Od poznejših katalogistov je omeniti V. F. Kluna (Archiv, 1852, str. 121), ki objavlja Puceljevo vrsto. Pri razhodih prevzema Ullepitscheve izsledke v Illyr. Blatt 1839. J. Kozina v Jahresbericht, 1867. Radič, Gegenäbte, 1866. Delal je po reinskem arhivu; v tekstu ima deloma drugačno vrsto kakor v prilogi na str. 147. Vl. Milkovič, Klöster, 1889 ima nekaj novih izsledkov. M. Mikuš, Vrsta, 1941. On kategorično odreka opatu Janezu iz leta 1500 priimek Glavič — »kar je napačno«; pri Janezu 1523 se nagiblje h gotovosti, da se piše Glavič, vendar v naslovu pristavlja vprašaj; pri Janezu iz leta 1534 ugotavlja »še le temu z veliko verjetnostjo dodamo priimek Cerar«.

² Pucelj pravi, da je na lastne oči videl na opekah pisano Urbanovo ime in letnico 1507. Tu se ponovno pokaže Pucelj v svoji slabosti, da je nevešč gotske pisave. Leta 1919 je bila na strehi Stare prelature najdena opeka z napisom:

M 50 17

tpr Vrbanj abbatis

tj. leta 1517 tempore Urbani abbatis (neka roka je ok. 1920 prepisala na listič »hic Urbani abbatis«). V Distributa iz leta 1517 je zapisano tempore Urbani abbatis v enakem duktusu. Leta 1938 pa je bila pri prekritju Kašče ali Žitnice na konventnem vrtu najdena druga opeka — odlomek z okrušenim napisom:

O XVIj

Vrbanj

pisava torej kakor v nekrologu pri Perneku pod 20. 9. 1519. (Obe opeki sta v zadnjem času izginiti iz ahriva v Stični.)

za »benedikcijo oziroma za privilegij, ki ga je užival tudi prednik, da si sme izbrati poljubnega škofa. Tudi je zame težavno in nevarno iti na tako pot in tako dolgo ostati izven samostana radi zaposlenosti v gospodarski upravi, tudi benedikcija kot taka pomeni za samostan precejšen strošek«. Proti temu zgodovinskemu dejstvu prihajajo starejši katalogisti (do Fabianija vsi) z letnico 1504, ko naj je bil opat Janez izvoljen ter vladal do leta 1534 oziroma 1535 — torej nepretrgoma 30 oziroma 31 let. Ta Janez naj bi imel **priimek Glavič**. V resnici pa arhivalije temu Janezu odmerjajo le prvo tretjino teh tridesetih let, medtem ko imajo ostali dve tretjini opat **Tomaž** do 1516, **Urban** do resignacije 1523, **Janez** do 1530 ter **Klemen** do resignacije 1534. Slednje štiri opate priključujejo starejši katalogi **na Glavičevo** smrtno leto 1534 oziroma 1535. Njihova druga značilnost je, da opata **Janeza** iz leta 1523 ne poznajo. Za njih je edini opat **Janez Glavič**. Fabiani pozna drugega Janeza, ne daje mu pa nobenega priimka in se sploh čudno izraža o letu njegove smrti: enkrat trdi, da »umre istega leta kakor prednik«, drugič spet, da je umrl 1531.

Po katalogih nosi opat iz leta 1500 priimek **Glavič**. Ta priimek srečamo v arhivalijah samo enkrat in sicer v nekrologu, ki je bil v novo prepisan leta 1494 in bil verjetno v rabi še v začetku 18. stoletja. Ohranjen je le v odlomku, ki ga je **M. Kos** pojasnil in objavil v GMS 1938 (str. 63—70). Tu je v stolpcu novincev pod 20. septembrom sočasni vpis:

»**Dominus Fabianus Perneck kancelarius Doni abbatis M^o 50 XIX**«

Neka roka je nekoliko pozneje na koncu vrste nadpisala »**Joannis Glauitsch**«. Po sodbi tega drugega pisca je bil Pernek kancelar opata **Janeza Glaviča**. V času Pernekove smrti 1519 je v Stični opat **Urban**, od leta 1516 do resignacije leta 1523. Po katalogih je opat **Janez Glavič** z nastopom pred petnajstimi leti. Ta pa je istoveten z zgodovinskim opatom Janezom z nastopom leta 1500 (do 1511). Ali torej sočasni nekrologist v razlagi poznejše roke meni opata, ki je pred devetimi leti umrl? Taka razlaga je izključena. Nekrolog s »kanceler gospoda opata« meni vladajočega živega opata. Če naj bi bil Pernek tajnik cele vrste opatov začeniši z Janezom iz leta 1500, Tomažem in Urbanom, bi moral zapisati »abbatum« v množini.

Sedaj je jasno: maginator je v letu 1519 vladajočega opata Urbanu zamenjal z opatom Janezom Glavičem.

Perneka kot samostanskega tajnika ali notarja srečamo leta 1518. Opat Urban sporoča takrat v Rein, da je 7. 3. t. l. poslal v Rim (da uredi šmarsko inkorporacijo) »dominum Fabianum notarium nostrum et fratrem Thomam plebanum de s. Vito« (original v arhivu v Reinu). Seznam samostanskih uradnikov in uslužbencev iz leta 1518 je ohranjen (Distributa — drž. arhiv, Ljubljana). Perneka ni med njimi. Spadal je vsekakor v konvent. V istem nekrologu je sličen primer, ko »Heinricus notarius« pod 7. 11. spada med samostanske novince. Podoben primer je v drugi polovici istega stoletja, ko ekonom Anton Tavčar napravi kot laik redovne obljube (Pucelj si razlaga »radi pomanjkanja konventualov«).

Važno bi bilo izvedeti točen čas, kdaj je marginator pripisal »Janez Glavič« (Kos je M^o 50 napak čital kot Joannes!). Kos je celotnemu nekrološkemu vpisu pod 19. 9. napisal čas nastanka »16. stoletje«. V uvodu sicer ugotavlja, da je »pet rok delovalo na nekrologu — 3. roka piše še gotsko kurzivo, od nje je zapis iz leta 1525, 4. roka s humanistično pisavo 16. st., 5. zapis iz 17. stl.«. S tem Kos samemu sebi nasprotuje. Marginalnega Glaviča istoveti — na osnovi Milkovičevega kataloga — z opatom Janezom iz 1500/1511.

V času Pernekove smrti je opat **Urban** na višku svoje vlade. Leta 1518 je dosegel končno inkorporacijo pomembne šmarske župnije — »trije predniki so se zanjo zaman trudili« tj. od Martina dalje; pri tem ima važno vlogo samostanski notar Pernek. Urban je povečal dohodke (iz žužemberške župnije),

dokupil konventne vinograde, ojačal obrambne zidove in »sezidal najlepši obrambni stolp«, cesar mu je dal privilegij pečatiti z rdečim voskom itd. Zadnja leta je opata Urbana mučila težka bolezen, ki ga je privedla do resignacije 22. 8. 1523. Istočasno je bil izvoljen nov opat.

Akti Urbanove resignacije in volitev novega so ohranjeni v arhivu v Reinu. Reinski vizitator je v spremstvu opata iz Vetrinja in Kostanjevice prišel na vizitacijo oziroma novo volitev v Stično. Značilno je, da se je stiški konvent volivnim pravicam odrekel in sklenil z vizitatorji kompromis: pripravljen je sprejeti za opata vsakega, ki ga vizitatorji določijo. Ti se zedinijo in »imenujejo za opata patra Janeza, ki je že od početka član stiškega konventa, je zrel človek, duhovnik, zakonski, zaslužen, preudaren, umerjen, izobražen, predpisane starosti«. Janezovega priimka akti ne podajajo. Tudi Fabiani mu ne daje imena. Radič (Gegenäfte) ga enkrat imenuje za Cerarja (str. 51), v seznamu (str. 147) ga podaja brez imena in vladal naj bi do 1533.

Važna je ugotovitev, da Janez iz leta 1523 doslej še ni bil opat. V nedeljo 2. 9. tega leta ga benedicira oglejski sufragani škof iz Caorle (naslednjega dne posveti oltar v kapeli sv. Janeza Krstnika v obrambnem stolpu nad porto, v torko oltar sv. Kozma in Damijana v kapeli-cerkvici sv. Katarine izven obzidja [Kos o. c. str. 143 deloma napak lokarizira]). Opat **Janez** umre 1530 kmalu po 21. 8. Tega dne namreč pošilja konvent v Rein vizitatorju nujno pismo, naj takoj pride, ker opat leži v Ljubljani na smrt bolan, zadela ga je možganska kap in je skoro v nezavesti ter hrom, smrt lahko vsak trenutek nastopi, plemstvo že izbira naslednika. Pet dni nato odgovarja vizitator, da mu osebno nikakor ni mogoče priti, pač pa pošilja patra Volfganga kot svojega zastopnika z vsemi polnomočji tudi za primer volitve novega opata (akti v arhivu v Reinu).

Novi opat je Klemen. Točnega datuma izvolitve ni mogoče zvedeti, ker akti niso ohranjeni. Dne 14. 11. t. l. je v pismenem konfliktu z reinskim vizitatorjem: radi previsokih taks — »Moj prednik je plačal 300 goldinarjev. Na to jaz ne pristanem... Razen tega sem našel list, na katerega je pokojni opat Janez lastnoročno zapisal vse, kar je ob svoji izvolitvi dal tako vizitatorju kakor njegovemu spremstvu«. V istem pismu javlja opat Klemen, da je med tem tudi cesar potrdil njegovo izvolitev in vse privilegije. Iz kritičnega stanja opata Janeza smemo soditi, da je smrt nastopila kmalu po 21. 8. Opat Janez je torej vladal v Stični skoro do dneva točno osem let.

Starejši katalogi Janeza 1523/30 ne poznajo. Prvi, ki ga pozna in mu daje določeno mesto, je Fabiani. Toda tudi on ni ne jasen ne soglasen v podajanju smrtne letnice. V dveh katalogih trdi, da je umrl 1531 — tudi Klemenovo volitev devlje v to 1531 leto — in ne navaja dneva smrti. V katalogu za Fidlerjevo Austria Sacra, kjer sicer načeloma vsakemu opatu navaja smrtno leto z dnevom in mesecem, napravi pri Janezu izjemo in pravi, da »je umrl istega leta kakor prednik — starb in nämlichen Jahre des Vorfahrers«. Po Fabianijevem štetju je Janezov prednik **Urban**, »ki se radi slabega zdravja, vedno bolehen svobodno odpove predstojništvu leta 1523 in umre 18. maja 1534«. Kako naj vskladimo tako nasprotujoče si datume?

Primerjajmo drugo nasprotje: Starejši katalogi postavljajo **Glavičevo** smrt v leto 1534 oziroma 1535 in sicer na četrti september. Fabiani navaja za istega **Glaviča** smrtno leto 1511 in pravtako četrti september. Starejši katalogi odmerjajo **Glaviču** 30 let vlade — Pucelj od svoje druge izdaje dalje mu daje 31 let. **Nasproti temu**: prvi **Janez** začenja v letu 1500, drugi **Janez** zaključuje v letu 1530. Če ju sklenemo, dobimo pravtako 30 let — oziroma po Fabianovi smrti letnici drugega Janeza 31 let (1531). Starejši katalogi se vkljub vsem zgodovinskim argumentom tako trdovratno drže tridesetih let **Glavičeve** vlade, da štiri vmesne opate opustijo in jih preneso za 25 let naprej.

Starejši katalogi pripisujejo **Glaviču** — in sicer eni sami osebi — celo vrsto zgodovinskih dejanj: Papež Julij mu »takoј spočetka vlade leta 1504« potrdi privilegije »in jih obnovi zopet leta 1509«. Hud potres je za njegove vlade štiri dni razsajal in podrl obrambne stolpe in stara poslopja, nastopila je nato lakota (primerjaj: leta 1511 je v Ljubljani zrušil deželni dvorec itd.). Samostanski dobrotniki postanejo redki, le leta 1512 se imenujeta Turjaški Andrej in Sigmund Villanders. Temu opatu nalaga papež Aleksander objavo bule za novomeško proštijo. V letih 1513, 1514 in 1515 so kmečki upori. Pod papežem Leonom nastopi Martin Luter, njegova herezija rovavi po Kranjskem in napada redovne sobrate. Da samostan pred temi napadi zavaruje ga »opat Janez obda z zidom in popolnoma nanovo postavi nezavzetno trdnjavo, ki jo skonča leta 1519 — napis na zidnem vencu je še danes viden«. Po zadušenem kmečkem uporu in hereziji nastopi kuga, ki strašno kosi. Kar je njej preostalo, uničijo leta 1528 Turki, ki so čez Hrvaško udarili na Kranjsko in prišli do Ljubljane. Ob tej priliki so opustošili samostan, ljudi deloma poklali deloma odvedli v sužnost. Naslednjega leta 1529 spotoma ob umiku izpred Dunaja ponovno oplenijo samostan, sobratje so se jih ubranili v trdnjavi. Zaradi takih udarcev in ujme je potrdil cesar Maksimilijan razne privilegije, kakor je bil pred tem storil leta 1514 papež Leon X. oziroma pred njim Julij II., leta 1521 jih je obnovil tudi nadvojvoda Ferdinand.

Nasprotno navedenemu popisu marsikatero dejstvo ne spada med **Glavičeve** pridobitve oziroma njegov čas. Tako je na primer trdnjavo »od temeljev znova zgradil« opat Urban, kakor trdi sam v spomenici iz leta 1522 (»den besten, festesten und schönsten Thuren ganz von Grund aus neu aufgebaut sammt seiner trefflichen Wehr und ander wehr Thüren und Mauern, so er auf höher gebaut und zur Wehr eingerichtet und mit Geschüz und Anderm tapfer und reichlich versehen«. (Primerjaj v Distributa izdatek z dne 16. 4. 1518: »zidarju iz Smartnega pri Litiji, ki je prišel ogledat temelj za obrambni stolp«, dalje velike izdatke za železo: npr. 13. 12. 1517 dobavi 2 stota železa, prav toliko 6. 3. 1518, 3. 4. štiri, 20. 6. in 29. 6. po tri, po Velikem šmarnu pet stotov, 29. 6. 21 200 žebļjev itd.) Obrambni stolp je bil podrt pod opatom Kovačičem in material uporabljen za dozidavo Nove prelature na južni strani. Napis z Urbanovim imenom so uporabili za zidni venec na cerkveni zapadni fasadi; ob obnovi cerkve za osemstoletnico je bil odstranjen in je trenutno v lapidarju v samostanskem križnem hodniku). Papež Leon je potrdil leta 1514 privilegije opatu **Tomažu**, nadvojvoda pa opatu **Urbanu**. Vkljub temu starejši katalogi zaključujejo: »Iz tega popisa bralec lahko spozna, v kakšnih burnih časih je imenovani opat **Janez** vladal — ki je smel nositi opatsko palico polnih trideset let in se je po lepi starosti preselil v nebeško slavo leta 1534 4. 9.«

Čudimo se lahko Fabianiju, ki sicer pravilno loči **Janeza Glaviča** od **Janeza** iz 1523/30, pa vendar ponavlja in prevzema v glavnem trditve starejših katalogov, češ: »**Janez Glavič** obda samostan s krožnim zidom, zgradi vanj celo malo trdnjavo. Vkljub temu ni mogel zabraniti, da ga Turki ponovno ne oplenijo in požgo, ko so se spred Dunaja vračali. Nastopila je poleg tega še kuga, kmečka vstaja in potres. V takih preskušnjah je končno opat umrl leta 1511, 4. septembra«.

Glede starejših katalogov moremo takole soditi: Njihova poročila napravljajo vtis, kakor da se **oba opata Janeza** imenujeta **Glavič**. Sličen vtis dobimo tudi pri Fabianiju. Dalje moramo sklepati, da tako starejši kakor tudi Fabiani črpajo iz istega vira. Opatov smrtni datum more posredovati le nekrolog. Pri **Urbanu** se obe stranki nanj sklicujeta. Tako je vsekakor iz nekrologa vzet datum 4. 9., ko umre tako **Glavič** kakor **Janez**. Prav tako je na osnovi nekrologa Fabianova enačba, da »**Janez** umre istega leta kakor prednik«. Torej pod 4. 9. je bil pri **Janezu Glaviču** zapis, ne kakor trdi Fabiani, da prednik umre »istega

leta«, marveč »istega dne« oziroma kaj podobnega. Tako moramo sklepati, da je dejansko moral opat **drugi Janez** umreti blizu 4. 9. Nekrološki pripis pri Perneku je prišel kasneje — »kasneje« pa more »**opat Janez Glavič**« biti istoveten le z **Janezom**, ki je umrl leta 1530 kmalu po 21. 8.

V času vlade **opata Urbana** srečamo patra z imenom **Janez** in priimkom **Glavič**. Čim stopi Urban na vlado, stopi z njim na pozornico imenovani pater Janez. Ob njem se zavija in odvija usoda tako **opata Urbana** kakor samostana. Prvič srečamo njegovo ime 20. januarja leta 1516. Nahaja se na višjem študiju na Dunaju v redovnem kolegiju sv. Nikolaja, kjer nadaljuje teološki študij. Piše domov v Stično »gospodu opatu Tomažu«. Pravi, da mu gre dobro. O profesorjih in študentih se pohvalno izraža. Prosi za 40 rajnišev, ker jih je osem plačal pri upravi za kolnino, za štiri je pa napravil dolga. Prosi še za novo kukulo in škapulir, ker je vse že zanošeno — »Vaši očetovski naklonjenosti vdani frater Janez Gl'« (Gl je z okrajšavo). Spodaj vtisne svoj voščeni pečat: v poldrugi centimeter dolgem in centimeter širokem osmerokotniku je na vrhu v začetnicah njegovo ime **J Pr S** (Joannes Professus Sitticensis) in spodaj njegov podpis Joannes Professus Sitticensis. Pečatno ščitno polje ima po sredini grafično nakazano glavo do oprsja, ki jo flankira po ena redovna lilija (govo-reči grb).

Dvajseti januar, ko pater Glavič piše pismo, je nedelja, šole prost dan in odmerjen za osebne zadeve, korespondenco itd. Pismo je osebno in torej ni nuje po posebnem slu. Pismo naslovljenca ni dobilo. Ostalo je namreč v samostanu v Reinu. V reinskem zapisniku pogodb let 1494—1522 nastopa ondodni opat še 3. februarja 1516 nato pa izgine in se pojavi zopet šele prvega marca na soboto pred nedeljo letare. Reinski vizitator je bil torej skoro mesec dni odsoten. Iz drugega Glavičevega pisma je razvidno, da je bil med tem v Stični, kjer je nastavil novega opata. Po stiških nekrologih naj bi 3. februarja 1516 umrl opat Tomaž. Vse to se med seboj potrjuje.

Dne 4. marca 1516 piše »iz Dunajskega kolegija pater Janez, stiški profes« reinskemu opatu v Rein: »Prejel sem vest (Accepi, quod), da ste v našem samostanu predpisno in zakonito postavili opata. Neizrečno sem tega vesel. Ponočno sem bil namreč slišal govorico, da je naš samostan prišel v tuje roke. Da se kaj takega ni zgodilo, se ne morem dovolj od srca zahvaliti. Hkrati pa me je silno potrla, da je moral pater Mihael v zapor in bi rad vedel za vzrok«. Prosi naj ga odpokliče iz študije, da se sme vrniti domov v samostan: »Vzrok odpoklica, ki si ga v to pismo ne upam povedati, Vam bom razložil, ko pridem k Vam«. Na koncu vtisne svoj prej omenjeni pečat. Iz Glavičevega pisma moramo sklepati, da ga je o postavitvi opata v Stični direktno ali indirektno obvestil sam reinski opat, ko se je povrnil iz vizitacije. »Govorice«, ki jih je v Dunaju takoj po smrti Tomaževi slišal, bomo skušali pozneje osvetliti. Vsekakor je bila že takrat resna nevarnost, da pride za opata v Stično »tuj« človek.

Vloga patra Janeza Glaviča, njegove pozitivne vrline kakor tudi negativna slika, vse to je dokaj podrobno popisano v obširni spomenici, ki jo stiški opat **Urban** 18. maja 1522 pošilja (pismo je osebno nesel stiški ekonom oziroma tajnik) vizitatorju v Rein. Ko se je pater Glavič iz Dunaja vrnil — predčasno ali šele po koncu šolskega leta, ne vemo —, mu je opat Urban poveril davčno upravništvo (Steuermaister), nekako leta 1519 pa ga je imenoval za ekonoma (račune za leta 1517/1518 do svete Katarine zaključil še enkomonom pater Urban — orig. v arhivu v Reinu in dr. arhivu v Ljubljani). Leta 1521 (morda že leta 1520) je opat Urban priklenjen na posteljo. V začetku februarja 1522 že javno govorijo, da se mu bliža konec. Zato pišeta prior in superior kot zastopnika konventa vizitatorju v Rein, da si želi konvent novega opata: »treba je prehiteti deželnega glavarja, ki ga nekje zunaj izbira«. Iz Urbanove spomenice 18. maja 1522 izvemo, da gre za opata **Ulrika Pfinzing** iz Šent. Pavla na Koroškem.

Ekonom pater Janez Glavič je bil spočetka z deželnim glavarjem Janezom Turjaškim v dobrih odnosih. Ko je pa štajerski deželni glavar Sigmund Finkenstein pridobil Turjačana za načrt, naj bi Pfinzinga postavili, če ne že za rednega opata v Stični pa vsaj za koadjutorja bolnemu **Urbanu**, je v stiškem konventu završalo. Vse glavarjevo prigovarjanje pri bolnem opatu **Urbanu** ni nič zaleglo: »pa naj jih pride 100 000, ne bo me do tega pripravil« je zapisal Urban. Opat **Urban** ima o Pfinzingu iz nepristranskega vira jasno sliko: »o njem gre glas kako je — verspieltist, trunkenist, verkeuschist und unwahrhaftigist Mensch«. Kako se glavar na vse načine trudi, da ga nasilno odstavi v korist Pfinzinga. Pfinzing je glavarju obljubil, da bo on ((glavar) gospodar v Stični in bo letno dobival izdatno svoto«. Zdi se, da ima opat Urban te točne informacije od dunajskega prošta **Pavla Oberstein**, ki je bil teden dni pred Urbanovo spomenico v Stični in od tu pisal vizitatorju v Rein, naj »blagega opata Urbana« vendar ščiti pred mahinacijami nekaterih konventualov, ker je s tem samostan sam v nevarnosti (originalno pismo v reinskem arhivu). Isti prošt je že leta 1516 pomagal Stični in opatu pri dokončni inkorporaciji šmarske župnije. Konvent ga je tudi sprejel v svoj nekrolog.

Med opatom Urbanom in nekaterimi konventuali je bilo napeto razmerje. Že prejšnjega leta so poklicali na posredovanje celo generalnega redovnega vikarja opata iz Zwettla, kakor pravi konvent v pismu na reinskega vizitatorja 13. 2. 1522 (arhiv v Reinu). Po **Urbanovem** popisu vodijo protivno stran **prior Matej**, **suprior Anton**, **ekonom Janez Glavič** in šentviški kaplan **pater Simon**. Da prehite glavarjevo namero, se imenovani člani konventa zbero na posvet in izvolijo za opata **Janeza Glaviča**. Opat Urban pravi, da se je bil že pred tem Glavič kar glasno izjavil: »Tu sem se že postaral. Tudi jaz moram biti osem let opat — Ich bin schier nu worden alt, ich muess auch nu einmal ein 8 Jahr Abbt sein und darinnen ein solenn und gut Leben haben«.

Štiri voditelje »praktikov« in njihove prestopke popiše opat Urban: 1. Sedanji **prior Matej** — prejšnjega blagega priorja **Filipa** je moral s tem zamenjati, ker so mu k bolniški postelji prišli in ga kar primorali; radi prestopkov proti obljubi devištva ga je bil kaznoval svojčas z nekaj tedni zopora. 2. **Supriorja Antona** je bil pravtako radi pobega in drugih prekrškov kaznoval z nekaj tedni zopora. 3. **Janeza Glaviča** je kot ekonoma odstavil radi njegovega nedostojnega vedenja, »saj je bil reinski opat osebno slišal že od mnogih posebno pa od glavarja Janeza Turjaškega in več drugih Ljubljčanov«. 4. **Simona** je odstavil kot šentviškega kaplana radi njegovih obsodbe vrednih počenjanj — radi pobega k svoji materi v Ljubljano in radi drugih prekrškov je bil kaznovan z zaporom itd.

Organizirani konventuali so bili izvolili **Janeza Glaviča** morda tik pred 13. 2. 1522. In sicer le, da prehite glavarja ter otmo samostan pred zloglasnim Pfinzingom. To moremo razbrati tudi iz Urbanove spomenice. Dalje je važno dostaviti, da si **Janez Glavič** trenutno ne prisvaja nikakih pravic. Opat **Urban** mu kot kazen za njegov »nepremišljeni« korak odvzame ekonomat in celo leto naprej ni slišati, da bi Glavič kaj spletkaril. Urban namreč ostane še do naslednjega leta do 22. avgusta, ko radi telesne ohromelosti — propter sui corporis destitutionem — resignira in vizitatorji izbero novega opata v osebi **patra Janeza**. Po sedanjem prikazovanju naj bi ta Janez nosil priimek **Glavič**. Ker v tem času kakega drugega Glaviča ne srečavamo, je treba vprašanje usmeriti v tega Janeza.

Ali je mogoče, da so vizitatorji izbrali za opata ob Urbanovi resignaciji bivšega ekonomata **patra Janeza Glaviča**? V svoji obširni spomenici se opat Urban poleg deželnega glavarja znese najbolj nad njim in ga slika v njegovih osebnostnih potezah takole:

»Odstavil sem ga kot ekonoma radi njegovega nedostojnega vedenja« začena Urban, predno se spusti v podrobnejše dokazovanje Glavičeve »nedostojnosti«. Vse to naj je bil reinski vizitator že poprej iz drugih ust slišal, pravi Urban. Torej Urbanovo popisovanje ni nič novega ali posebnega. Tudi sicer doslej proti »praktikom ni bil podvzel nobenih ukrepov. Urban očita najprej Glaviču, da je »strašno ošaben«: »Rekel je: Jaz moram tudi biti osem let opat«. »Ko je bil še davkar, je upravniku v Višnji gori izročal denar v svilenih rokavicah, pod koleni je imel svilene trakove. Med mojo boleznijo je večkrat jezdil v Ljubljano k svojemu prijateljskemu krogu, si obešal kolaudre — mit den puellarischen Ringeln, jezo mit den Corolen-Paternostern, si dal napraviti jopič nenavadne oblike in kroja z visokim ovratnikom in dolgimi rokavi, vtkane so bile vanj svilene in zlate niti — darauf puellarische Herzen mit den Pfeilen durchstrachen« itd. »V Ljubljani se je med deseto in enajsto uro ponoči kopal, kar je prepovedano; gospodinja naše hiše ga je morala skriti pred sodnikom in biriči. Na praznik Rešnjega Telesa je med mašo vpričo plemstva in ženskega sveta imel na glavi venec iz cvetic, med procesijo pa ga je imel pod biretom. Na novi maši patra Ahacija (25. 5. 1521 ga je ordiniral lavantinski škof Lenard — Sleskovec str. 80) je bil v svetni obleki. Na trgatvi pri Novem mestu je hodil okrog v ženskem krilu. Ko je kot ekonom moral na Primorsko po postne potrebščine, je iz svoje pisarne vse reči nekam ven spravil. V Ljubljani je bil v sabljaškem krožku — ob neki priliki je zlomil tri sablje in to vpričo meščanov in glavarja, to je bilo, ko sta bila še prijatelja. Brez opatove vednosti je odpošiljal pisma«.

Ce primerjamo našete Glavičeve prestopke s prestopki drugih treh kaznovanih praktikov, jih je treba ocenjevati kot mile. Urban se trudi, da jih čim bolj poveča. Zbira jih za leta nazaj. Čeprav je Urban zbral precej »popisov«, vendar ga od ekonomije ne odstavlja radi teh, temveč radi ošabnosti, ker »se je dal izvoliti za opata, dokler opat še živi«. Urban pravilno sklepa: če papež zve za nepostavno volitev še za časa živečega opata, se kaj lahko zgodi, da konventu odvzame pravico svobodnih volitev in Stična se pridruži Vetrinju, Admontu in drugim samostanom, ki imajo komendatorje.

Kako je reinski vizitator reagiral na Urbanovo spomenico? Nekaj je proti »praktikom« moral ukreniti, posebno še, ker mu je v istem smislu pisal tudi prošt Oberstein. Sicer v reinskem arhivu o tem ni nobene črke zapisane, vendar smemo soditi, da je bil vizitator prisiljen zaščititi Urbana, in »napraviti red« pri upravi konventa oziroma izmenjati protivne osebnosti. »Vodje praktikov so namreč razglasili, posebno Glavič je bil glasen, da kdor je v njihovi stranki, ostane za večne čase na svojem mestu.« Ob Urbanovi resignaciji najdemo na mestih priorja, supriorja in ekonoma popolnoma druge osebe kakor leta 1522. Morda je zamenjava sledila po vizitatorju pač na podlagi Urbanove spomenice.

Drugih indicij smemo iskati v Urbanovi grožnji: »če papež izve, se lahko zgodi, da konventu odvzame pravico svobodnih volitev«. Ob Urbanovi resignaciji so »stiški profesii enoglasno prepustili odločitev nam in našima predsednikoma ter dali besedo, da sprejmejo za opata, kogar jim mi določimo«, tako se glasi vizitacijski akt. Tu ni nič o odpovedi pravicam svobodnih ali nesvobodnih volitev, temveč je čutiti apriorno podreditev vizitatorjevim ukrepom, ki jih je bil pa že pred časom izdal. Tako moremo sklepati, da je vizitator za ta primer kaznoval konvent in mu odvzel po statutih pravico svobodnih volitev (podoben primer je obravnaval generalni kapitelj leta 1509 — Canivez, Statuta 6, 368).

V osmini vnebovzetja leta 1523 je bila v Stični vizitacija. V soboto 22. 8. so objavili vizitatorji Urbanovo resignacijo: »resignira samo radi svoje telesne oslabeledosti«. Hkrati so imenovali za opata konventuala **patra Janeza**. V vizitacijskem aktu je novi opat popisana v glavnih potezah: 1. Imenuje se **Janez**

— prav tako se imenuje opat Janez Glavič. 2. Je stiški konventual in v njem vzgojen — Janeza Glaviča je bil opat Tomaž poslal na Dunaj na višje študije. 3. Je duhovnik — Glavič tudi. 4. Benemeritus — zaslužen — Glavič kot davčni uradnik in pozneje ekonom je gotovo zaslužen. 5. Izobražen — Glavič je bil na študiju v dunajskem kolegiju (univerzi — papeška konstitucija iz leta 1335 odreja, da mora vsak samostan pošiljati na višje šole talentirane konventuale — monachi dociliores et magis idonei — Canivez, Statuta 3, 430). 6. Je predpisane starosti — Glavič trdi, da se je v samostanu že postaral. »Providus« in »discretus« sta za Glaviča morda nekoliko občutljiva izraza, če imamo pred očmi njegovo prvo javno službo kot finančni tajnik. Providus pa lahko povežemo z njegovo službo, ki mu jo je bil svojčas opat poveril. Tudi smemo brez nadaljnjege providus vključiti v Glavičevo dejanje, ko je hotel samostan obvarovati pred pogubonosnim Pfinzingom.

Na podlagi teh primerjav in nekroloških osnov lahko pristanemo, da je opat Janez Glavič v pripisu pri Pernekovem smrtnem datumu istoveten z opatom Janezom, ki je ob Urbanovi resignaciji izbran za stiškega opata in umrl kmalu po 21. 8. 1530. Tako se je torej skoro do dne točno izpolnila njegova lastna napoved in želja, da hoče tudi on biti osem let opat.

Na kak način je maginator mogel iz Pernekovega opata, ki je Urban, napraviti Janeza Glaviča, ki prihaja za njim? Ena možnost bi bila, da mu je »ušlo« — da ga je zmotila Urbanova resignacija. Morda je gledal nazaj iz perspektive 20/30 let — toliko smemo vzeti za čas med osnovnim vpisom in poznejšim »Joannes Glauitsch«. Drugo možnost in veliko verjetnost pa smemo iskati po vsej pravici v dejstvu, da je bil pater Janez Glavič kot ekonom Pernekov predstojnik, torej bil v stvarni odvisnosti. Dalje je upoštevati, da je bil konvent že dobro leto poprej patra Glaviča izvolil za opata in ga — posebno s strani njegovih pristašev — smatral za opata tudi za čas Urbanove bolezni. Pernek in Glavič sta že leta 1518 delala skupaj pri vprašanju šmarske inkorporacije (najprej je bil poslan v Rim Pernek v spremstvu šentviškega župnika patra Tomaža. Ko je sel prinesel vest, da je Rim potrdil inkorporacijo — stala je samostan 279 dukatov pri letnih prejemkih iz župnije 40 dukatov —, je bil poslan Glavič z denarjem in se 30. 8. vrnil skozi Cerknico domov. — Prim. Distributa 1517/1518 in Urbanova korespondenca v reinskem arhivu).

Kako so mogli starejši katalogi enemu opatu Janezu Glaviču pripisati 30 let vlade? Iz Fabianovega zapisa, da je »umrl istega leta s prednikom«, moramo soditi, da je zapis vzel iz nekrologa. Ker sta Glavič iz leta 1500 in drugi iz leta 1523 umrli istega dne, sta oba zapisana v isti vrsti. Jasno je, da pri Glaviču iz leta 1500 v nekrologu ni bila zapisana smrtna letnica, Fabiani jo je vsekakor sam sestavil. Pri Glaviču iz leta 1523 pa je stala neka številka »trideset« oziroma »30«. Dejstvo je, da je Glavič umrl leta 1530. Kakor vedno je bilo tudi takrat deloma še v navadi, da so stoletje izražali le z drugo polovico letnice. Nekaj podobnega je moralo stati pri drugem Janezu Glaviču. Starejši katalogist je, oprt na drugi nekrološki datum — da je namreč umrl istega leta kakor prednik — podlegel slednjemu in razumel, kakor da je Glavič vladal trideset let. »30« in »istega leta s prednikom« — ki ga je istovetil in podvrgel Urbanu — je zahtevalo postavitev Glavičevega nastopa v leto 1504. S tem so se morali vmesni člani (Tomaž in Urban) umakniti svojemu zgodovinskemu mestu in so jim ga »odločili« za Glavičem iz leta 1534 (Fabiani za Glavičem iz leta 1500). Celo opat Martin je moral iz svojega zgodovinskega kroga, ko so ga raztegnili za tri oziroma štiri leta: po starejših katalogih naj bi umrl 9. 1. 1503; nato sledi leto brez opata. Pucelj je nenaraven presledek odpravil s tem, da je Martinovo smrt kratkomalo prestavil v naslednje leto 1504. (Morda je kje čital, kakor javlja stiški opat Janez Cerar pri volitvah v Vetrinju,

kjer je bil kot redovni komisar, češ da samostan na podlagi kanonov ne sme biti nad tri mesece brez opata. — Gl. listino v celovškem dež. arhivu.)

Ne starejši katalogi, ne Fabiani ne poznajo opata **Tomaža**, ki je resigniral 13. 12. 1494. Poznajo le **Tomaža**, ki nastopa med prvim **Glavičem** in **Urbanom**. Pri izvolitvi svojega naslednika **Martina** nastopa med volivci kot »senior«, kar je uradni naslov resigniranega opata (primerjaj »seniores« v 14. stoletju ali akte ob resignaciji stiškega Alberta Lindek iz leta 1405 — v reinskem arhivu). **Tomaž** torej ni bil črtan iz vrste uradnih opatov. To je tudi razvidno iz aktov njegove resignacije v reinskem arhivu). Ker series ali protokol pozna le enega **Tomaža** opata, medtem ko v zgodovinskih listinah nastopata dva oziroma dvakrat, moramo sklepati, da je opat iz leta 1494 in iz leta 1516 ena in ista oseba. Ohranjen je zapisnik vinske bire ali gorščine na Šentjurju pod Hmeljnikom iz let 1502—1508. Kot upravitelj je podpisan »frater Thomas de Yg«. Vinska bera je spadala v področje bajnofskega upravnika (prim. Distributa 1517/1518 v arhivu v Reinu in Ljubljani). Bajnof je bil nekajkrat odskočna deska do opata (npr. Klemen je bil vsaj že leta 1517 upravnik, Lovrenc iz konca 16. stol., Štefan in Nikolaj v 14. stol.) in tudi resigniran opat je tam dobil nastanitev (npr. Nikolaj v 14. stol., Lavrencij Hlebec; Albert Lindek dobi uradno mesto po resignaciji na Bajnofu »kakor drugi uradnik — tamquam alteri officiali«). Vsekakor smemo trditi, da je pater **Tomaž iz Iga** resignirani opat, ki je za prvim **Glavičem** ponovno sprejel opatovanje .

Kdaj je bil Tomaž prvič izvoljen? Prvič ga srečamo 22. 6. 1488, ko overovlja ustanovo za kaplanijo pri sv. Nikolaju v Novem mestu. **Ožbalda** srečamo zadnjič 13. 12. 1484 (Carniola 1910, 236) in je umrl 4. 11. Ker resigniranega **Tomaža** stiški katalogi ne upoštevajo, mu pišejo smrtno leto pred Martinovim nastopom leta 1496 oziroma Fabiani 1494. V sporu med opatom **Martinom** in partriarhom v letih 1496 do 1498 (radi kaplanije na Krki — akti v nadškof. arhivu v Vidmu) je **Ožbald** orisan kot davno umrli. **Tomažev** prvi nastop more torej biti nekako med 1486 in 1487. Prvič je opatoval sedem ali osem let. **Martin** je vladal od 13. 12. 1494 pa do smrti 9. 1. 1500, torej sedem let. (Reinski Alan **Lehr** polemizira s stiško series, češ da **Martinovo** smrt napak vnaša v leto 1504 9. 1., »medtem ko v našem nekrologu« točno in jasno stoji zapisano leto in dan smrti 1509 22. 12.« — DR 2, 706. **Lehr** je za Diplomatarium prepisal tamošnji nekrolog iz leta 1390. Res je originalen vpis pod 22. 12.: »Dns Martinus abbas in Sitich 1509.« Letnica je zapisana na retro strani v desnem robu všiva precej stisnjena, a je točno zaznati, da je neka poznejša roka s temnejšim črnilom popravila zadnjo originalno ničlo v devetico — prvotno je bila letnica 1500. Je morda poznejši pisec hotel napraviti 1499, da bi bil datum bliže resničnemu 9. 1., kakor pa je 22. 12.? Tudi ni mogoče razumeti, čemu so Reinski stiškega **Martina** sprejeli v nekrolog pod 22. december.

Iz pisma prvega Glaviča patriarhu z dne 18. 3. 1500 radi benedikcije je vidna bojazen pred dolgo in naporno potjo in moramo sklepati na njegovo starost. Tudi njegov vtisnjen pečat ima podobo starejšega človeka. Po starejših katalogih naj bi umrl šele leta 1534, kar je na podlagi tega pisma skoro neverjetno. Fabiani mu pripisuje smrt v letu 1511. Milkovič najde zanj le listine med 1508 in 1510 (čudno za Milkoviča, ko jih je po arhivih v Reinu, Vidmu in Stični med 1500 in 1507 precejšnje število).

Za Janeza Glaviča (prvega — po starejših edinega) registrira **Pucelj** tri bule papeža Julija II.: 1. leta 1503 potrjuje privilegije in sprejema samostan v svoje varstvo, potrjuje inkorporirane župnije Šentvid, Belo cerkev, Žalec itd.; 2. leta 1504 potrjuje privilegije in jemlje v zaščito celoten samostan in izrečno omenja le Žalec; 3. »leta 1509 4. 1., v petem ali šestem letu pontifikata« ponovno potrjuje svoboščine ter jemlje samostan z vsem v svojo zaščito. Tako podaja

Pucelj v kronološkem delu svoje Kronike, medtem ko v vrsti opatov omenja le dve papeževi buli (za Glaviča) in sicer iz leta 1504 ter »ponovno« leta 1509. Julij II. je začel papeževanje 1. 11. 1503 (do 21. 2. 1513). Bula iz leta 1503 je dokaj sumljiva, ker je čas pretesen. Opat **Maksimiljan Motoh** pošilja patriarhu seznam inkorporiranih župnij in omenja le potrditveno bulo papeža Julija II. z dne 12. maja leta 1504 (imenovane so Šentvid, Dobrnič, Bela cerkev in Žalec — pismo z dne 17. 5. 1679 v Videm, nadškof. arhivu). Tretja bula Julija II. naj bi bila s 4. 1. 1509, to je v šestem letu njegovega papeževanja. Sicer ni navada, da bi isti papež istemu opatu izdajal potrditvene bule in ga jemal v zaščito dva ali trikrat. Tu moramo vsekakor misliti na novega opata. Če naj bula iz leta 1509 velja novemu opatu, bi kazalo, da opat **Glavič** premine leta 1508 (s smrtjo 4. 9.). V reinskih aktih srečamo opata Janeza zadnjič 13. 3. 1507 (ko mu reinski vizitator nalaga zastopstvo vizitacije opata v Kostanjevici v spremstvu opata iz Zagreba in vetrinjskega priorja). V tej zvezi je treba presoditi značilni rek, ki se ga je kot napotek v svojo nekanonično izvolitev leta 1522 nekako v mesecu februarju—aprilu poslužil pater **Janez Glavič**: »Tudi jaz moram biti osem let opat!« Besedo vrže proti opatu **Urbanu**. Ta je sedaj v sedmem letu vlade. V tej izjavi se zbudi dvojna misel: prva je v Urbanovi osebi, ki se približuje osmemu letu vlade. Druga seže v pretekle čase. **Glavič** ima pred seboj v mislih vsekakor dva ali tri primere **pred Urbanom**, ki so stereotipični — vsi so vladali nekako po osem let. Pri prvi vladi **Tomaža** bi smeli vzeti osem let. Pred njim je **Ožbald** s pet ali šest leti, za njim **Martin** s sedem leti. Pred **Urbanom** so bili z **Martinom** trije. Po osem let moreta vladati le neposredna **Urbanova** prednika: prvi **Janez Glavič** in **Tomaž**. To nakazuje, da moramo postaviti mejo med prvim **Glavičem** in **Tomažem** v leto 1508. Pater **Tomaž iz Iga** napravi za leto 1508 še seznam viničarjev, pobral pa gorščine še ni. Trgatev je bila navadno v začetku oktobra, gorščino pa so pobirali okrog sv. Lenarta (6. 11. — prim. pismo opata Janeza Anžlovar iz leta 1630 v reinskem arhivu — gorščina je znašala leta 1503 v Šentjurju 113 veder, leta 1543 pa skupaj v Šentjurju in Straži 222 veder — arhiv v Stični). Po nekrologu je umrl **Glavič** 4. 9. Prav v tem času preneha pater **Tomaž** z vinskim zapisnikom.

Na te razloge oprti smemo staviti smrt **prvega Janeza Glaviča** v leto 1508. Tako pater **Janez Glavič** upravičeno ugotavlja, da je osemletka kar že v navado prišla in se kaže tudi pri opatu **Urbanu** ponovitev, zato »moram biti tudi jaz osem let opat«.

Druga Janeza Glaviča moramo pozitivno oceniti, čeprav ima njegova »ošabnost« svojo težo. Kakor je na zunaj proti Urbanu — v tem njegovem ohromelem stanju, je vendar z njim istih misli in obratno: Stično je treba na vsak način otepi pred nevarnim in zahrbtnim Pfinzingom. (O njem je precej pisanega, npr. Strelli v Stud. u. Mitt. O. S. B. 1915, 93. sl.) Rojen v Nürnbergu v patricijski družini je prišel v službo k cesarju Maksimiljanu kot svetovalec in finančni upravnik — Pfenning Maister. Med tem je kot laik postal prošt sv. Albana v Mainzu in župnik v Weiskirchen na Štajerskem. Cesar ga je hotel za opata v Šentpavlu na Koroškem. Nagovoril je ondotnega opata Janeza Parenbicherja, da je resigniral. Konvent je pristal na Pfinzingovo imenovanje pod pogojem, da napravi obljube, postane duhovnik in da po njegovi smrti konvent spet svobodno voli. Tako ga je cesar leta 1515 imenoval za opata v Šentpavlu, kjer se je po šestih mesecih dal posvetiti in benedicirati. Cesar mu je za njegovo dvorno službo poklonil leta 1517 grad Heunburg pri Velikovecu. Sicer pa se je več mudil na dvoru kakor v samostanu. V letih 1521, 1522 in 1523 je bil v denarnih stiskah in je na vseh straneh najemal denar in se zadolževal. Leta 1530 je resigniral in umrl na svojem gradu 30. 12. istega

leta. Pokopan je v Velikovcu. Morda je že ob **Tomaževi** smrti hotel v Stično. »Govorice«, ki jih je pater **Janez Glavič** na Dunaju »ponovno slišal« in se je globoko oddahnil, ko je zvedel, da je postal opat Urban ter da »se ne morem dovolj zahvaliti«, da ni postal »omenjeni« — vse to meri v smeri Pfinzinga. Cesarski dvor ni bil daleč od kolegija sv. Nikolaja. Tudi nagel odhod reinskega vizitatorja v Stično kaže na nevaren položaj s strani tujega človeka.

Vrsta stiških opatov, od srede 15. do srede 16. stoletja, je naslednja: Ulrik do smrti 3. 10. 1481. Ožbald do smrti 4. 11. 1486/1487. Tomaž iz Iga prvič do resignacije 13. 12. 1494. Martin do smrti 9. 1. 1500. Janez Glavič starejši do smrti 4. 9. 1508. Tomaž iz Iga drugič do smrti 3. 2. 1516. Urban Paradižič do resignacije 22. 8. 1523, umre 18. 5. 1534. Janez Glavič mlajši do smrti 4. 9. 1530. Klemen Kvitsold do resignacije 1534, umre 6. 4. 1550. Janez Cerar do smrti 28. 1. 1549.

P. Maver Grebenc

Desakralizacija, zgodovinskost, božje kraljestvo*

Benediktovec M. Beck je napisal knjigo o Cerkvi in božjem kraljestvu. Ni mu za obravnavanje nečesa tako novega, da bi ne bilo še nikjer obravnavano, marveč za razjasnitev pojmov in stališč, ki morejo imeti nemajhen pomen pri izvrševanju tiste naloge, ki je naložena Cerkvi. Avtor knjige je namreč prepričan, da opletanje z nejasnostjo, prekrito s paradoksalnim izražanjem, ki preseneča in prebuja trenutno morda kar največje navdušenje, ne pripelje daleč. Ne poteguje se sicer za hladni intelektualizem, toda z druge strani dobro ve, da mora slepo tvegani pesniško-zanosni polet nasproti »novim obzorjem« Cerkve pripeljati končno samo v slepo ulico (saj takšna slepa tveganost ni skladna ne z evangelijem in ne s tisto »trezno pijanostjo« — »sobria ebrietas« — o kakršni govorijo krščanski velikani v prvih stoletjih Cerkve).

Naj bodo tukaj navedena nekatera mesta, ki nas morejo opozoriti na to ali ono, na kar kdaj premalo pazimo in lahko s tem škodujemo poslanstvu Cerkve v svojem okolju.

1. Glede današnje težnje po »**desakralizaciji**«, tudi po desakralizaciji duhovništva pravi M. Beck: »Na noben način ne smemo desakralizacije gnati tako daleč, da bi bila ogrožena hierarhična struktura duhovništva, ker bi s čim takim prizadeli bistvo Cerkve in rušili Cerkev. Ne smemo spregledati, da je Cerkev občestvo tistih, ki se v veri oklepajo Boga, ki so posvečeni z zakramentalno milostjo in z neizbrisnim zakramentalnim znamenjem zato, da bi milost podarjali naprej. Zato je Cerkev sicer na svetu, vendar od sveta razmejeno sveto področje. Liturgija in zakramenti, ki jih izvršuje Cerkev, so nekaj sakralnega in povzročajo sakralno. Kjer duhovnik javno in po naročilu Cerkve pridiga ali deli zakramente, stoji kot od Boga poverjeni v službi sakralnega. Tu je desakralizaciji postavljena meja, in sicer meja tudi močno propagirani fraternizaciji duhovnika. Podobno je z redovniškim stanom. Posvečenje za Boga v hoji za Kristusom in za službo v Cerkvi, posvečenje, ki ga Cerkev javno sprejme, je nekaj sakralnega, je strukturna prvina Cerkve. Kjer to posvečenje sije v praktičnem življenju hoje za Kristusom v posamezniku in v občestvu, tam stopa na dan nekaj sakralnega. Če gledamo tako, bo sakralno ostalo in mora ostati. Bila bi velika izguba, če bi to živo znamenje za stvarnost božjega

* Magnus Beck, Kirche und Herrschaft Gottes. Standort und Aufgaben, Pustet, Salzburg—München 1972² (1. izd. 1970), 185 str.

kraljestva (gospostva) zrušili in odpravili redove. Marsikaj pa kaže na to, da smo na poti do tega« (str. 17).

K temu pa pristavlja avtor: »Ne institucija kot taka je važna, marveč ljudje, ki živijo Bogu posvečeno življenje. Kakor pri demitologizaciji je tudi pri desakralizaciji zastrašujoče ne to, da ta danes sploh obstoji, marveč duh, s katerim z njo ravnajo. Goli racionalizem se izrodi v ikonoklazem, medtem ko vera mora v nekem okviru priznavati sakralno« (17).

2. Glede težnje po »dehistorizaciji« krščanske resnice pravi:

Nanovo uvedeni pojem zgodovinskosti »vsebuje mnogo eksplozivne snovi«. Radikalno uporabljen vodi k uničenju bistvene vsebine krščanstva. »Le kar je v krščanski religiji tu in danes uporabno, se zdi važno. Na tak način moremo vreči čez krov celotni ‚balast‘ izročila. Takšno ravnanje je v nevarnosti, da se oddalji od temelja, ki je postavljen od Boga, in sicer s Kristusovim učlovečenjem, ki je nekaj absolutnega in dokončnega, in da krščansko resnico prikroji časovnim naziranjem« (18).

Kaj je mišljeno z »zgodovinskostjo«? — Zgodovinskost ni isto kakor zgodovina. Imeti zgodovino pomeni pritegnjenost kakršne koli reči v nastajanje in minevanje, torej v časovnost. Zgodovinskost je sicer tudi zaznamovana na neki način s pravkar navedenim, a je vendarle nekaj drugega: je »neke vrste človekova kvaliteta, po kateri se spozna in zave kot zgodovinsko bitje, torej kot bitje v svobodnem odločanju. Tako se jemlje kot nekoga, ki ima preteklost, sedanjost in prihodnost in ki to, kar je dobil iz preteklosti, zavestno uporablja za sedanjost in prihodnost« (18).

Kdo ne vidi, kako sta zgodovina in zgodovinskost tesno povezani z življenjem Cerkve. »Razodetje in milost sta prišla v obliki odrešenjske zgodovine stare in nove zaveze. Tudi zgodovinskost ni v Cerkvi nepoznana. Mnogokrat je Cerkev morala svoj nauk in svoje življenje na temelju predrugačenih časovnih razmer nanovo interpretirati. Morala je zadostiti zgodovinskim potrebam. Toda v uporabi kategorije zgodovinskosti je Cerkev zelo zadržana. Cerkev namreč ve, da je Kristus prišel na svet kot nekaj dokončnega in neprekosljivega. Tisto, kar Cerkev je in kar uči, se pravi resnica in milost, prihaja iz božjega sveta. To je nekaj dokončnega, nekaj, kar je sicer mogoče razvijati, kar pa v svojem jedru mora ostati ohranjeno. Vendar je ta dokončna resničnost deloma zavita v časovno pogojeno obliko. Tako sta zgodovina in svetopisemska podoba sveta oblikovana od časovno pogojenih naziranj. Tudi razlaganje evangelija s pomočjo platonske in aristotelske filozofije je nekaj časovno pogojenega. Današnjemu zgodovinsko in naravoslovno mislečemu človeku je to težko dostopno... Ne da bi resnico, doseženo s pomočjo filozofije, Cerkev opustila, je vendarle dolžna iskati tudi pota, kako bi dosegla današnjega človeka. Ni torej nujno, da bi pričalo za zlo voljo, če se danes nekateri resno sprašujejo, ali ni potrebno, da vero zato, da bi danes postala razumljiva, razlagamo ne le za naš čas, marveč tudi iz našega časa. Problem, ki ga s tem odpremo, pa je vsekakor težak. Kdo naj odloča o tem, kar je vezano na čas in kaj je bistveno; kaj je torej sprejemljivo in kaj nesprijemljivo, kaj lahko opustimo in česa ne smemo opustiti? Kaj je pri vsej spremenljivosti treba ohraniti kot nespremenljivo jedro, to je doslej odločalo cerkveno učiteljstvo z dogmatičnimi definicijami ali z uradnimi izjavami, pri čemer so bile te druge tudi v primeru, da niso bile izrečene kot dokončne, vendarle obvezne. To je dajalo Cerkvi njeno trdnost in gotovost v vprašanih dogmatike in morale...« (18 sl.).

Kaj pa danes? Avtor priznava, da je v nekem pogledu utemeljeno spopolnjeno, diferencirano gledanje na nedogmatične izjave cerkvenega učiteljstva, ki tudi po dosedanem nauku teologije niso dokončne in jih je torej mogoče nadomestiti z drugimi, popolnejšimi. Pa tudi dogmatični obrazci sami nosijo

na sebi pečat zgodovine in zgodovinskosti. — Toda ali je mogoče iti tako daleč, da »nova interpretacija« ali celo nova formulacija privede do tega, da se tisto, kar je bilo najprej le teološka diskusija, s pomočjo množičnih obveščevalnih sredstev pokaže kot »novi nauk Cerkve«? Tako se zgodi, da tu in tam nastopi »popolnoma nova razlaga Jezusovega deviškega rojstva, Jezusovega vstajenja, Gospodove navzočnosti v evharistiji; pa tudi resnice krščanske morale so véasih postavljene pod vprašaj«. Ni čudno, če pride kar med celimi množicami vernikov do verskih težav. »To toliko bolj, ker avtoriteto cerkvenega učiteljstva skušajo nasproti svobodnemu mnenju z vseh strani omejiti. Nastane vtis, kakor da dosedanja smisel verskih resnic nič več ne velja in da so teologi tisti, ki določajo vero Cerkve. Kajpada ima teologija svojo pravico; a ne sme pozabiti, da more ostati rodovitna le, če stoji v dialogu s cerkvenim učiteljstvom in z dogmo. Stalna kritika pa uniči zaupanje do tiste avtoritete Cerkve, ki je od Boga postavljena. Ta kritika hromi pozitivno prizadevanje za stvar božjega kraljestva in spravlja Cerkev v nevarnost, da se razpusti v skupine in sekte« (19).

3. Kakšna je rešitev iz takšnega položaja? Poleg tistega, kar je nakazano že v navedenem tekstu, opozarja avtor predvsem na veliko idejo o **božjem kraljestvu ali božjem gospostvu**. »Eksegeti so si glede mnogih posameznosti v sv. pismu needini, ne pa v tem, da je temeljna misel sv. pisma odrešenje prinašajoče božje gospostvo. Ta misel je vodilna ideja, še več, trajni motiv celotnega sv. pisma. To je tolažba oznanila: kdor hoče z našega nesrečnega in minljivega sveta svojo nogo postaviti na trdna in neminljiva tla, ta se mora dati zagrabit od božjega kraljestva, da, prizadevati si mora z vsemi močmi za to božje kraljestvo. Prenoviti človeka in svet do temeljev, v tem obstoji tisto od znotraj prihajajoče gibanje za božje kraljestvo, gibanje, ki ga je sprožil Kristus in ki ga mora naprej prenašati Cerkev. Dobro bi bilo za nas kristjane, vprašati se, ali sploh vidimo danes še kako vrednoto v tem...« (25). In vendar »ostane pravi problem človeštva to: kako spet najti izgubljeni raj, kako spet priti pod božje gospostvo, ki prinaša odrešenje« (25).

Na uresničenje božjega kraljestva je naravnano celotno človeštvo, skupaj z njim pa tudi nerazumno stvarstvo. »Mi kristjani ne smemo samozadostno misliti, da le Cerkev hodi po božjih poteh. Celotno človeštvo teži, čeprav nezavestno, po božjem kraljestvu.« Pri vsem tistem, po čemer človek teži na svoji poti skozi zgodovino, »gre njegovo iskanje in teženje pač za tem, da bi odstranjal nevednost, da bi zlo v svetu potiskal nazaj in ustvarjal svetovno občestvo miru med ljudmi. Božje kraljestvo išče isti cilj, seveda na višji ravni. V to smer kaže že dejstvo, da je narava ustvarjenih reči v svoji korenini nekaj dobrega, da je torej v korenini nekaj dobrega človek, družina in občestveno življenje, kakor je katoliški nauk vedno naglašal. Seveda pa ta nauk tudi ve, da je bila narava z grehom ranjena in da mora biti ozdravljena z močmi milosti, ki nam jih je prinesel Kristus«. A milost narave ne uničuje in ne izključuje človekovega sodelovanja; nasprotno — podstavlja ju. Če torej človek uporablja moči stvarstva po programu: »Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta...« (1 Mojz 1, 28), dela za uresničenje božjega kraljestva. Kajpada je tisto božje mesto (polis theou), v katerem človek živi prost vsega zla v občestvu miru, nekaj eshatološkega. Uresničeno more biti navsezadnje le od zgoraj, iz moči milosti. Tisto božje kraljestvo, ki je utemeljeno v stvarjenjskih strukturah, mora prejeti svojo dovršitev od Kristusa, iz njegovega dela odrešenja in poveličanja. Glede tega se moti sleherni zgolj naravni evolucionizem, ki misli, da bo mogel isti cilj doseči od spodaj, iz virov in moči stvarstva (47 sl.).

Če naj sodelujemo pri uresničenju božjega kraljestva, »si moramo še pred vsemi našimi programi in akcijami v prvi vrsti prisvojiti duha Jezusa Kri-

stusa in Cerkve«. Toda od »tega duha smo danes v Cerkv mnogokrat daleč proč. Jemljemo se za preveč važne, preveč smo samogospodovalni [selbstherrlich], bolešno občutljivi zoper sleherno avtoriteto, razen tega prevzetni in včasih arogantni. Domišljamo si, da uspeh božje stvari zavisi od nas in od naših zelo vprašljivih poskusov. Zdi se, kakor da bi na izvor Cerkve docela pozabili. Oče jo je v Kristusu izvolil izmed grešnega človeštva, jo s krstom očistil in posvetil ter napravil za brezmadežno nevesto (prim. Ef 5, 25—27). Cerkev ima vse od Boga. Tisto, kar more sama storiti, da bi bila Cerkev, je pritrđitev vere, pritrđitev izvolitvi, in ljubezen do Gospoda; in še to ni izključno lastna storitev, marveč je navsezadnje podarjeno od milosti. Če je kdo nekoliko razmišljal o tem, mu postane jasno, da je življenje, ki ga Cerkev daje naprej, življenje, ki priteka iz Svetega Duha. Takšnega življenja, ki je božje, Cerkev ne more proizvesti iz svojega. More si ga le v ponižni veri izprositi od Boga; in ko Bog to življenje da v zakramentih, naj ga Cerkev v materinski ljubezni in skrbi skuša v srcih vernikov ohranjati, poglobljati in dovrševati. Tisto lastno, kar more Cerkev k temu prispevati, obstoji le v gorečnosti in notranji predanosti, kakršne je Cerkev pri tem sposobna« (72).

Notranja naravnost vsega ustvarjenega na božje kraljestvo pa je ogrožena od »vladarstev in oblasti« (prim. Ef 6, 12). Te moči ne priznavajo božjega in Kristusovega gospostva. »Ker same niso poslušne Bogu, skušajo tudi druge stvari zapeljati k nepokorščini do Boga in do njegovih uredenosti. Za to uporabljajo posebno rade staro vabo o absolutni človekovi neodvisnosti (1 Mojz 3, 5). Namesto da bi človeka vodile k Bogu, k studencu, ki podeljuje življenje, nudijo človeku malike, slepila, ki obljublajo človeku polnost življenja: poželenje oči, poželenje mesa in napuh življenja (1 Jan 2, 16). Življenje in odrešenje pričakujejo danes mnogi od malikov, kakršni so: rasa, nacija, stranka, napredek, humanost, včasih tudi znanost in tehnika. Same po sebi so to dobre stvari. Postanejo pa dvoumne in povod za greh, če v njih človek vidi zadnji cilj, naravnost odrešenje. Če človek to uporablja na napačen način, postanejo same po sebi dobre vrednote odtegnjene Kristusovemu in božjemu gospostvu. Njihova relativna lastna vrednota je poabsolutizirana in s tem malik. Molivci takšnih idolov in malikov se bolj ali manj odtegnejo božjemu in Kristusovemu gospostvu«, v nesrečo sebe in drugih (46).

4. Polno uresničenje božjega kraljestva bo prišlo z drugim Kristusovim prihodom in z »**vstajenjem mesa**«. V vstajenju mrtvih vidi sv. Pavel eno od velikih dobrin odrešenja, ki bodo nekoč uresničene. Moč Pavlovega dokazovanja je v njegovem temeljnem nauku: v nauku o naši solidarnosti s Kristusom. S tem temeljnim uvidom svoje teologije: vse, kar se dogaja na Kristusu, se zgodi tudi na kristjanu, zasidra Pavel naše vstajenje v Kristusovem vstajenju. Tu dobivajo vsi Pavlovi argumenti živost in moč (1 Kor 15, 12 ss.). Kristus torej vzpostavlja začetek z vstajenjem (1 Kor 15, 23). Kdor torej vstajenje od mrtvih sploh taji, taji tudi Kristusovo vstajenje in osnove krščanskega verovanja (1 Kor 15, 13—19).

Se razumljivejše postane vstajenje, če ga gledamo s strani njegovega vzroka, s strani Kristusovega in njegovega Duha (Rimlj 5, 18; 6, 3). »Vstajenje se izvrši v moči Svetega Duha. Vera in krst nam podarita Svetega Duha. Prenova notranjega življenja, novo življenje v Svetem Duhu, v veri in ljubezni, je že naplačilo (2 Kor 5, 6) ali začetek vstajenjskega veličastva. Novo življenje vstajenjske poveličanosti je torej že tu, a na zemlji je še skrito v kali. Šele ob našem prihodu domov v nebesa se bo v polnosti razvilo. Na poslednji dan bo pri vstajenju mrtvih v to novo življenje vključeno tudi telo« (175).

Iz tega bibličnega izhodišča moramo torej izhajati. Potem že vnaprej odpadejo mnoge težave za vero v vstajenje. »Vstajenje ni golo oživljenje člo-

veka, kakor so to obuditve od mrtvih v evangeliju. Pri vstajenju gre za prenovitev človeka od temeljev. Celotni človek naj bo pri vstajenju v moči Svetega Duha pritegnjen v božje odrešenjsko in življenjsko območje. Vemo, da se Svetemu Duhu pripisuje delo prvega stvarjenja. Prav tako bodo prenovitev stvarstva, vstajenje mrtvih in nova nebesa ter nova zemlja delo Svetega Duha« (176). — Sv. Tomaž Akvinski je čutil težavo glede istovetnosti vstalega telesa (prim. Suppl. 78 a. 1 in Kommentar der DThA, Bd. 35, 578—582). »Novejši teologi uče, da si duša pri vstajenju na neki način materijo vesoljstva oblikuje za vstajensko telo. S tem napravlja duša prav to telo za svoje. Temu nauku Cerkev ni oporekala. Mnoge težave bi bile pri takem pojmovanju odstranjene« (177).

Sv. Tomaž je vedno ohranjal misel o naravnosti duše na telo. Neumrljivost duše naravnost kliče po vstajenju (CG 4 79). Nikakor pa ne izvaja iz tega nujnosti vstajenja. — L. Boros gre še za korak dalje kakor sv. Tomaž. Boros meni, da se vstajenje izvrši že ob smrti. Kljub temu pa tudi po Borosovem mnenju še ostane končni dogodek človeške zgodovine; kajti šele ob drugem Kristusovem prihodu, pri prenovitvi sveta, prejme vstali človek v povečanem svetu svoj lastni bivanjski prostor (L. Boros, *Aus der Hoffnung leben, Olten und Freiburg 1968*, 31 ss.). M. Beck pač po pravici pripominja: »Iz sv. pisma se glede te vabljive misli ne da ničesar izvajati. Prej bi mogli pritegniti k razlagi analogijo s Kristusovim vstajenjem in z vnebovzetjem Matere božje. Po novi zavezi je vstajenje eshatološki dogodek. Izvrši se hkrati s parazijo, vesoljno sodbo in s koncem sedanjega ‚aiona‘« (1 Tes 6, 16; 1 Kor 15, 21 sl.) (177).

Iz Beckovega dela so bile navedene le nekatere točke. Naj bi bile le opozorilo katehetom in drugim, ki so poklicani k sodelovanju za uresničevanje božjega kraljestva v današnjem svetu, na knjigo, v kateri bodo mogli najti nemalo dragocenega.

Anton Strle

G. Martelet, *Resurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*. Chemins théologiques d'un nouveau chrétien, Desclée & Co., Paris 1972, 227 str.

Pred seboj imamo zelo važno delo. Važno za poglobljeno pojmovanje Kristusovega in našega vstajenja, za medsebojno povezavo med tem dvojim, čemur se pridruži še povečanje celotnega stvarstva. Še bolj važno zaradi tega, ker pokaže tesno zvezo med Kristusovim vstajenjem in sv. evharistijo in njenim smislom v celotnem kozmosu krščanskega življenja. Teh vidikov pač ne najdemo tako lepo osvetljenih kakor ravno v tej Marteletovi knjigi. Škoda le, da je delo v svoji celoti in v povezovanju posameznih delov te celote manj jasno razčlenjeno, medtem ko so posamezni odstavki, tudi večje skupine odstavkov večkrat zelo jasno napisani, dasi ne na račun globine. Gre za knjigo, ki jo je vredno preštudirati z vso pozornostjo.

Trije deli nosijo naslove: I. »Evharistični simbolizem in vstajenje« (13 do 100); II. »Od vstajenja do Gospodove večerje« (obeda) (do 171); III. »Kristusovo vstajenje in evharistija«. — Že iz tega vidimo, da gre avtorju v celoti predvsem za razlago evharistije v luči Kristusovega vstajenja, v nekem oziru pa tudi za prikaz Kristusovega in našega vstajenja v luči sv. evharistije, kakor jo Cerkev pojmuje v svojem liturgičnem življenju, ki ima seveda odmev v celotnem življenju in delovanju Cerkve.

Vsa refleksija v tej knjigi izhaja iz temeljne antropološke teme: za človeka njegovo telo ni predmet, ampak izraz in orodje njegovega odnosa do vesoljstva, seveda tudi do sočloveka v tem vesoljstvu. Telo je v odličnem pomenu besede »simbol« (od grškega *syn* = skupaj, *ballomai* = vržem), v vsej polnosti njenega izvirnega pomena: telo je tisto, kar zedinja in torej presega razliko, presega ločenost, zmaguje nad njo.

Ves prvi del knjige je namenjen v tej perspektivi dvema refleksijama: a) o evharističnem simbolizmu prvin hraniva in obenem človekovega stanja, v katerem je človek neizbežno pritegovan nasproti smrti; b) o antropologiji vstajenja, ki je nekaj čisto drugega kakor oživiljenje trupla — vstajenje je dokončni človekov vstop v novo stanje eksistence, v takšno, v katerem ni več podrejen sedanjim zakonitostim materialnega sveta.

1. A tukaj se avtorju pokaže, da mnoge novejšje téze o **Kristusovem vstajenju** tedaj, ko hočejo po pravici reagirati zoper preveč široko razširjeni način pojmovanja Kristusovega vstajenja kot oživitve telesa, prezro nenadomestljivo funkcijo telesa. V tem pogledu se mu zdi potrebno priznati znamenjsko vrednost »praznega groba«. Res je, da mnogi kristjani umevajo Kristusovo pasho v perspektivi telo—objekt; mnogokrat mislijo na »reanimatio« (mrtno telo prešine duša in tako prejme spet prejšnjo biološko življenje), zoper katero se je tako zelo boril Ed. Le Roy († 107). V takšni luči bi bil npr. vnebohod res kakor nekakšen prvi kozmonavtski polet. Iz tega se moramo izkupati; a ne tako, da bi zašli v idealizem oz. spiritualizem: da bi si mislili, kakor da je Kristus ostal pri življenju samo na način »pomena za čustva«, na »način spomina«, kakor bi bil rad dopovedal modernist Le Roy. Evangeliji pričajo, da je Gospod pustil empirično znamenje svojega vstajenja, zarezo v sistemu prirode, zgodovine: prazen grob. Seveda velikonočnega dogodka samega, namreč prešinjena Jezusove človeške narave z božjim Duhom, privzetja te človeške narave v področje notranjosti Boga samega, ni bilo mogoče opazovati (kakor da bi bil velikonočni dogodek v tem pomenu »zgodovinski«, pripadajoč navadnemu zgodovinskemu dogajanju, kakršnemu smo priča v vsakdanjem izkustvu): tu je po sredi neprodorna skrivnost med Jezusovim pokopom in odkritjem odvaljenega kamna. A če vstajenje res obstoji in ne obstoji le neumrljivost duše, potem je treba, da ima Gospod v totalnosti svojega bitja odslaj čisto drugačen odnos do sveta: da ni nič več v oblasti smrti, da je ubežal determinizmu. To izključuje oživitev trupla, v katerem bi še naprej ostajalo običajno biološko življenje, kvečjemu po stopnji popolnejše, in hkrati možnost, da bi

»skelet« tega trupla ostal v grobu: dve nasprotujoči si mnenji, ki izdajata isto miselnost — isti dualizem, kakršnega sv. pismo stare in nove zaveze ne pozna.

Avtentična vera, ki se na nepričakovani način naslanja na antropologijo ravno tudi našega časa, je torej prepričana, da je Gospod »absolutna negacija entropije«, »totalna inverzija smrti«. Ali pa bi bili, kakor pravi sv. Pavel, mi verniki izmed vseh ljudi najnesrečnejši, in to kljub morda mamljivi lepoti naših liturgij.

2. Vstali Kristus nič več ne pripada našemu vesoljstvu na tak način, da bi ga mogli zaznati kakor druge stvarnosti našega čutom dostopnega sveta. V tem našem svetu more — brez čudeža — vstali Kristus zavzemati svoje mesto le na simboličen način, seveda v tem smislu simboličen, da je simbol sam napolnjen z realno navzočnostjo poveličanega Kristusovega telesa, poveličanega Kristusa samega. Kristus s svojim vstajenjem začenja dokončno vesoljstvo; in hotel je, da je to nakazano z znamenjem. **Evharistija** je ravno »sym-bolum« te navzočnosti poslednjega, poveličanega sveta sredi naših nepoveličanih stvarnosti.

Ko je Kristus ustanovil sv. evharistijo, je hotel dati stalno znamenje svojega gospostva nad kozmosom, takšnega gospostva, kakršno se bo uresničevalo onkraj zgodovine.

Če pa Kristus ni vstal, potem so prazne naše maše. Odkod torej prihajajo naše težave v pojmovanju sv. evharistije?

Martelet kaže, kako je sv. Avguštin imel velike težave, ko je šlo za razlago Gospodove navzočnosti v evharistiji, ker je bil neoplatonik — čeprav je seveda Avguštin izročilo varovalo zmote. Podobno težavo je občutilo 11. stoletje in pozneje Kalvin, medtem ko se Luter ob svojem vztrajnem ostajanju pri veri v resnično Gospodovo navzočnost v evharistiji svoje pojmovanje oprl na učlovenjenje.

Aristotelska »substancia« (čeprav je cerkveno učiteljstvo ni hotelo jemati ravno v aristotelskem smislu, kaj šele v grobem smislu, kakršen se pripisuje »substanci« mnogokrat v običajni govorici vsakdanjosti) je v teološkem izražanju nadomestila »telo« in dala povod za »predmetnostno« (kakor da bi bil Kristus v evharistiji neka reč) in statično razlago Gospodove evharistične navzočnosti. — Treba se je vrniti k prvotnemu pojmovanju in obogatiti to z današnjo mislijo, kolikor je sposobna ustrežnejše izraziti skrivnost, ki seveda ne more biti izčrpna. **Evharistijo je treba razumeti kot telo vstalega Kristusa v njegovem novem načinu odnosa do sveta.** Kajti Kristus napravlja s kruhom in vinom to, kar bo **ob svojem prihodu v slavi storil z vesoljstvom:** preoblikoval ga bo. Ze sedaj — ob sodelovanju naše volje — uresničuje v prvinah tega sveta, v prvinah kruha in vina nekaj tiste prosojnosti, kakršno bo dal stvarstvu in izpolnjenem božjem kraljestvu, ki bo smrt sleherne smrti. To pa nas, ki smo tega evharističnega preoblikovanja deležni, obvezuje, da dejavno sodelujemo pri Kristusovem odrešujočem poseganju v ta svet, pri osvobojevanju človeštva v tistih območjih, ki človeka v korenini zaslužujejo.

Evharistija je skrivnost Kristusovega vstalega Telesa, kar nujno podstavlja poseganje Svetega Duha v našo zgodovino, tistega Duha, ki je za graditev eshatološkega Kristusovega telesa nujno potreben.

Tudi teologija **službenega** (ministerialnega) **duhovništva** je navsezadnje čisto nerazumljiva brez teologije vstajenja, Kajti tistemu poslanstvu, ki ga je Duh poveličanega Kristusa zaupal apostolskemu kolegiju, gre za vzpostavljanje, zbiranje, oživljanje in pospeševanje rasti celotnega Kristusa do njegove polne starosti.

Martelet v vsem drugem delu svoje knjige skuša odstranjanati tiste težave glede pojmovanja sv. evharistije, ki izvirajo iz dualizma med telesom in dušo. Pokazati hoče, kako je to mogoče premagati: če priznamo telo ne kot predmet, marveč kot način navzočnosti osebe v svetu, in sicer dejavne navzočnosti. V tej perspektivi se evharistija pokaže kot zakrament nesmrtnosti, kakor so tako radi trdili cerkveni očetje. A je tudi »simbol« v smislu, ki je bil naveden, simbol vesoljstva, ki bo v celoti postalo »Kristusovo telo«. Najboljše intuicije T. de Chardina so v Marteletovi knjigi upoštewane. Nakazana je sinteza, ki je hkrati drzna in globoko **tradicionalna**, tista, ki jo danes zahteva rastoče število kristjanov.

V sedanjem življenju na ravni običajnega izkustva smrt obhaja zmago-slavje nad življenjem. »Kruh, ki nam daje življenje, ne preprečuje naše smrti; naši obedi nas ne oprostijo naših grobov« (str. 44). Evharistija pa nam hoče nuditi obed, ki nas za vedno iztrga smrti, čeprav je tudi evharistija sestavljena iz minljivih prvin. — Kar se je zdelo silna drznost in izzivanje v drugih dobah, se zdi, da pada plitvo v današnjo kulturo, ki se kot freudistična, marksistična ali strukturalistična čudovito naglo zna sprijazniti s smrtjo kot nujnim koncem sveta, obojenega na izgubo energije, na entropijo. Ob sprejemanju take miselnosti seveda evharistija ne more veljati za nič drugega kakor le za bratovsko razvedrilo med začasno še pri življenju ostajajočih svobod: resničen opij, res le omamljajoče praznovanje ob robu neizprosne brezna totalne smrti. Toda ali smo dolžni sprejeti to pot k popolni entropiji, ali nam eksaktna znanost res vsiljuje z absolutno obveznostjo pot, ki jo je Teilhard de Chardin odklanjal z vsemi svojimi močmi? Dualizem bi se tudi tukaj rad izvlekel na svoj način: da bi sprejemal ne neumrljivost duše, ne pa pravega vstajenja, ki prizadeva človeka tudi v njegovih telesnih dimenzijah, zato tudi v družbenih, občestvenih. Toda sprejemati to pot (ki je tudi Bultmannova, čeprav tega nekateri tudi katoliški eksegeti kar ne vidijo in se nekritično predajajo misli, ki jo O. Cullmann označuje kot doketizem in kot novodobno gnozo!) pomeni ne umeti človekovega odnosa do sveta — ne videti, da človek prav do svojega telesa presega vesoljstvo, kateremu s svojim telesom pripada. Toda katoliški nauk že od prvih časov govori o pravem vstajenju, našem velikem upanju.

Pravo pojmovanje telesa in Kristusovega vstajenja je odločilno za umevanje evharistije. »Obstoji bistveni odnos med evharistijo in vstajenjem. Če odstranimo le za trenutek misel na vstalega Kristusa — kaj potem sploh še ostane glede Gospodove večerje? ... Brez vstalega Gospoda samega je njegov obed nič. Vstali Gospod je pri tem obedu v resnici vse. Ne kakor da bi udeleženci ne bili važni, toda njihova vrednost tukaj prihaja od njega, ki jih vabi in sprejema. Evharistija je **Gospodova** miza in Gospodov obed. On sam je tisti, ki nas razsvetljuje s svojo besedo, nas uvaja v svoje vstajenje, nam priobčuje svojo navzočnost v Duhu in nas vključuje v svoje telo, ko nas napolnjuje s svojo ljubeznijo. Brez tega — kaj bi bilo obhajanje evharistije — tudi če podstavljamo, da bi obstajalo — drugega kakor proslavljanje božje odsotnosti, liturgija namišljenega daru, človeški obed brez božjega kraljestva in zraven otrpla srca razočarancev? Transsubstanciacijo naj razlagamo ne z atomi, temveč z vstalim Jezusom ... Nič ne bo moglo držati zunaj edinega utemeljitvenega dogodka, ki je Kristusovo vstajenje ... Med evharistijo in vstajenjem je popolna enota ... Evharistija vsa temelji na vstajenju« (129).

Pri obhajanju evharistije je »Cerkev pri svojem ženitovanjskem obedu, hranjena od svojega Ženina in usposobljena, da mu služi s takšno službo, kakršno zahteva njegova ‚odsotnost‘. Pričakujoč njegovega prihoda se bori zoper pozabo, ki bi pogoltnila njenega Gospoda, če bi ne bilo [s stvarnostjo napolnjenega] spomina, ki ga je on ustvaril. Vsakomur, ki jo zna razumeti, Cerkev govori: ‚Naznanjam v znamenjih novo identičnost človeka in sveta. Evangelij tukaj postane kruh, ki ga ljudje uživajo, kelih, ki ga pijejo. V simbolu sprejemam svet milosti, ki se bo končno prikazal v slavi. Kristus se mi daje v stvarih sveta, ki ga Kristus preobraža na neviden način, a z gotovostjo v svojem vstalem telesu. Sredi toka zgodovine že dosegam cilj, da bi bolje k njemu vodila ljudi. Nikakor se ne pohujšujem, ker je navzočnost dana še v znamenjih, marveč se radujem te navzočnosti, ki omogoča dolžnost upanja, in zbiram v ljubezni tiste, ki hočejo živeti v veri toliko časa, dokler traja celotno nastajanje [geneza] sveta in totalna Gospodova dovršitev. In to drži: svet ni le kraj, kjer ljudje tipajo v mesu; biti more kraj vsakdanjega Kristusovega približevanja v Duhu in torej kraj preobražanja, ki naj iz src kristjanov v vsej resničnosti preide v sam ta svet« (198).

Evharistija je po besedah E. Schillebeeckxa »zakramentalna paruzija«. Je **paruzija**, ker se tiče vstalega Kristusovega telesa, toda je **zakramentalna** paruzija, ker njeni učinki ostanejo uresničeni še v znamenju. Saj je sploh tako, da se na tem svetu, kjer naša človečnost še raste in se nadaljuje, Kristusova slava še ne more javljati drugače kakor po poti simbolov. Prvine stvarstva postanejo tukaj poroštvo in prvina nove zemlje in novih nebes. Tako vstali

Kristus, ne da bi ustavil zgodovino, predpodablja njen konec. Omogoča nam, da vnaprej slutimo radost tega konca, ki pravzaprav sploh ni konec, ampak dovršitev in polnost (196; prim. 128).

Gre za knjigo, katere vsebino bi nauk o sv. evharistiji in oznanjevanje o pomenu evharistije za Cerkev in za odrešenje sveta morala vse bolj upoštevati, kakor pa je to dejansko upoštevano. (Pomislimo, da celo okr. »Mysterium fidei« nič ne omenja Kristusovega vstajenja in poveličanja ko razlaga smisel Gospodove evharistične navzočnosti; je pač v teologiji in zato tudi v oznanjevanju ta vidik evharistije bil in je še premalo upoštevan, čeprav objektivno zasluži vsega poudarka.)

Anton Strle

A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1972, 293 str.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je naglasil, da mora vse cerkveno oznanilo in krščansko vero samo hraniti in voditi sv. pismo (BR 21). Proučevanje sv. pisma mora biti »duša svetega bogoslovja« (BR 24). To naročilo koncila sprejemajo in uresničujejo vse teološke fakultete, svetopisemski strokovnjaki pa se še z večjo zavzetostjo poglobljajo v božje razodetje. Med njimi je tudi A. Feuillet, profesor na Institut Catholique v Parizu. Priznani strokovnjak za eksegetska vprašanja in vprašanja biblične teologije je med drugim napisal že več del, ki odkrivajo duhovno bogastvo novozaveznih spisov sv. Janeza. Med njimi je na začetku navedeno delo, katerega vsebino si bomo поблиže ogledali.

Avtor govori o skrivnosti božje ljubezni v 4. evangeliju in v vseh treh Janezovih pismih. V predgovoru se skromno izrazi, da je njegovo delo le izhodišče za nadaljnje dolgotrajno raziskovanje Janezove teologije. Sam upa, da bo s svojim delom nadaljeval in tako poglobil spoznanje tega najbolj »božjega« avtorja v novi zavezi. Že v pričujočem delu prinaša veliko novosti in med drugim odkriva povezanost med Janezovimi spisi in sv. pismom stare zaveze.

Božja ljubezen spada k temeljnim temam novozavezne teologije. V posebni meri velja to za sv. Janeza, teologa in apostola božje ljubezni. Pri njem je posebno vidno, da je vse božje delovanje v prid človeku izraz božje ljubezni. Človeka hoče privedi do te stopnje, da bi bilo vse njegovo življenje eno samo veliko dejanje ljubezni. Janez se je bolj kakor drugi novozavezni pisatelji poglobil v skrivnost učlovečenja in v skrivnost občestva, ki vlada med Očetom in Sinom. Zato njegovi spisi prinašajo zelo pomembno obogatitev novozaveznega nauka o božji ljubezni. Janezov nauk o božji ljubezni ne spada le med najgloblje prispevke njegove teologije, ampak teologije sploh.

Avtor je s svojim delom odlično zavrnil očitke glede Janezovega pojmovanja božje ljubezni, ki jih najdemo pri nekaterih novejših protestantskih avtorjih; v neki milejši obliki npr. tudi pri E. Käsemannu (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1967). Ti očitki so sledeči: Janez je na podlagi poganskega erosa, ki je v zvezi s sebičnostjo, poplitvil prvotno krščansko pojmovanje ljubezni, kakršnega najdemo pri sinoptikih in sv. Pavlu. Oče pri sv. Janezu ne ljubi Sina nesebično, ampak zato, ker je Sin v njem. Ljubezen med Očetom in Sinom, ki ni popolnoma nesebična, se odraža tudi v ljubezni učencev do Kristusa ter v ljubezni učencev med seboj. Ni univerzalna, saj je navezana le na ozek krog učencev, ostale ljudi pa izključuje. Za dokaz, da Janez ne misli na univerzalno ljubezen, tudi na ljubezen do sovražnikov, navajajo besede: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za **svoje prijatelje**« (Jan 15, 13). »Novo zapoved vam dam: Ljubite se **med seboj!**« (Jan 13, 34).

Pisatelj ugotavlja, da ravno nasprotovanje kakemu dejstvu pogostokrat spodbudi teologe h globljemu študiju. Tak študij je bil še posebej potreben, ker imenovani očitki zadevajo bistvo krščanstva. Božja ljubezen je namreč v središču krščanskega razodetja. Vsa krščanska dejstva so z njo več ali manj povezana. Janez ne samo, da ni poplitvil prvotnega krščanskega pojmovanja

o božji ljubezni, ampak ga je zelo poglobil. Feuillet je Janezovo pojmovanje božje ljubezni prikazal v 5 poglavjih, ki organsko rastejo in se stopnjujejo do zadnjega poglavja, ki razpravlja o najlepši definiciji Boga: Bog je ljubezen.

1. **Očetova pobuda** (15—38, 236—238). Pri sv. Janezu je posebno jasno, da je Bog tisti, ki nas ljubi prvi. Glede tega ima Janez nekoliko drugačno gledanje kakor sinoptiki. Jezus pri sinoptikih oznanja, da je Bog njegov oče (na absoluten način), a hkrati tudi oče ljudi. Pri Janezu Jezus pred vstajenjem ne govori o tem, da je Bog oče ljudi, ampak da je njegov oče. Vedno pravi »moj Oče«, nikoli »vaš Oče«. Po vstajenju pa je drugače: »Grem k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu« (Jan 20, 17). V svojem prvem pismu ima Janez lepe besede: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je skazal Oče, da se imenujemo in smo božji otroci« (3, 1). Po Janezu je adoptivno božje sinovstvo, božje otroštvo, možno šele za izvršenim Kristusovim odrešilnim delom v njegovi velikonočni skrivnosti. Janez tu dopolnjuje sinoptike in nam pomaga, da jih beremo z novimi očmi. Oče je poslal svojega Sina na svet, da bi ljudi napravil za svoje otroke. Vse, kar je potrebno za odrešenje sveta, je Jezus prejel od Očeta: naročilo za izvršitev odrešenja, besede, ki naj jih oznanja, kelih, ki naj ga pije. Jezus je eno z Očetom, zato v njem srečujemo Očeta. Ko Jezus ljubi ljudi in daje zanje svoje življenje, po njem božja ljubezen dosega ljudi.

Oče daje ljudem dva temeljna darova: Sina in Svetega Duha. Avtor govori na tem mestu le o Sinu, o Svetem Duhu govori pozneje: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj varuje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Kakor sv. Pavel in sinoptiki tudi Janez pozna popolnoma nesebično in univerzalno božjo ljubezen, ki objema vse človeštvo, čeprav je uporno in Bogu sovražno. Kristus »je sprava za naše grehe; pa ne samo za naše, temveč tudi za ves svet« (1 Jan 2, 2).

2. **Odnosi med Očetom in Sinom ter odrešenje človeštva** (39—82, 238—241). Četrty evangelij večkrat govori o medsebojni ljubezni med Očetom in Sinom. Način, kako to ljubezen prikazuje, je specifično Janezov.

a) **Ljubezen Očeta do Sina.** V prvih 12 poglavjih, ki obravnavajo Jezusovo življenje pred zadnjo večerjo in pred trpljenjem, se Očetova ljubezen naravnost in izrečno obrača le na Jezusa: »Oče ljubi Sina in mu je vse dal v roko« (3, 35). »Oče namreč Sina ljubi in mu kaže vse, kar sam dela« (5, 20). »Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga zopet prejmem« (10, 17). Od 13. poglavja naprej, ko je prišla njegova ura, hoče Jezus bogastvo, ki ga je prejel od svojega Očeta, v posebno obilni meri posredovati svojim učencem. **Ljubezen Jezusa do svojih** je le razširitev Očetove ljubezni do Jezusa: »Kakor je mene ljubil Oče, sem tudi jaz vas ljubil; ostanite v moji ljubezni« (15, 9). »Jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih, ti v meni, da bodo popolnoma eno; da tako svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil« (17, 22—23). »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (17, 24). »Razodel sem jim tvoje ime in jim ga bom še razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in jaz v njih« (17, 26).

Da bi izrazil skrivnost božje ljubezni, uporablja Janez analogijo odnosa med človeškim očetom in sinom, ki se v popolnem medsebojnem zaupanju drug drugemu darujeta. Zato bi bilo popolnoma napačno, če bi s sholastičnimi pojmi in distinkcijami razlagali njegov evangelij. S tem bi božjo besedo samo popačili.

Namen svetopisemskih knjig ni v prvi vrsti razlaganje božjega bistva, Boga samega v sebi. Sv. pismo hoče predvsem pokazati božjo odrešenijsko dejavnost. Vendar nam prav s to dejavnostjo Bog pove tudi marsikaj o sebi. Sv. Janez ne govori le o odrešenijski božji dejavnosti, ampak tudi o skrivnosti troosebnega Boga. Je namreč ozka povezanost med odrešenijskim učlovečenjem božjega Sina in med tem, kar je Sin sam v sebi. Prav tako je tesna povezanost med posvečevanjem ljudi, ki ga vrši Sveti Duh, in med njegovim bistvom. Kristus pri sv. Janezu je božja **Modrost**. Novejši eksegeti vedno bolj naglašajo »modrostni« značaj Jezusove kristologije.

Janez zelo poudarja, da je Jezus **pravi človek**. To je vidno celo tam, kjer gre za trinitarične odnose med Očetom in Sinom. Kontekst je tudi v teh primerih povezan z učlovečenjem. Oče izročča vso oblast Sinu, mu daje vse, kar ima, mu pokaže vse, kar sam dela. To se dogaja zato, da bi Sin odrešil ljudi, svoje brate in sestre. Vse to hoče človeka pripraviti za vstop v območje trinitaričnih odnosov.

V 4. evangeliju, ki veliko govori o **Svetem Duhu**, prevladuje misel: V povezanosti z Očetom in v odvisnosti od njega daje Svetega Duha Kristus (Jan 4, 10, 14; 7, 38 sl.; 14, 26; 20, 22 sl.). Svetega Duha seveda pošiljata hkrati Oče in Sin. Njegova naloga je, da posreduje ljudem resnico, ki jo je prejel hkrati od Očeta in Sina (Jan 15, 26; 16, 14). Božja poslanja so odraz večnih božjih izhajanj. Iz poslanj sklepamo na izhajanja. Sveti Duh je vez občestva med Očetom in Sinom. On vodi tudi učence v povezanost z Očetom in Sinom. Ko jih povezuje z Jezusom, jih povezuje z Očetom in jih tako uvaja v notranjost božje ljubezni.

b) **Ljubezen Sina do Očeta**. Janez sicer izrečno samo dvakrat pravi, da Jezus ljubi Očeta (14, 31; 15, 10), a vključno je ta misel prisotna v vsem evangeliju. Jezusovo življenje je trajno izpolnjevanje Očetove volje (prim. 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29; 8, 42; 7, 18; 8, 50). Tu gre za mnogo več kakor za podreditev kakega, še tako svetega človeka Bogu. Zaradi skrivnosti učlovečenja gre tu za odvisnost v enakosti Očeta in Sina v sv. Trojici, ki je kakor prevedena v človeško obliko. Posledica učlovečenja je, da se je Kristus svobodno v popolni ponižnosti in celovitosti podredil Očetu. Govoriti bi mogli o neki vrsti sinovske sužnosti. V nekem smislu bi mogli reči, da ima Jezus razum in voljo zato, da ju izročča Očetu. V Jezusu se na človeški način pokaže trinitarična relacija odvisnosti v enakosti Sina z Očetom. Cilj Kristusove podreditve Očetu je naša podreditev Očetu, da bi po njegovem zgledu in v njegovi moči tudi mi vedno iskali le božjo voljo.

3. **Medsebojnost zaveze ali dialog božje ljubezni** (83—132, 241—250). V tem poglavju prinaša avtor največ novosti in temeljito odgovori na vprašanje, kako uskladiti tekste, ki govorijo o univerzalni ljubezni, s teksti, ki omejujejo to ljubezen na »svoje«, na »prijatelje«. Janez je ohranil tradicionalni nauk, po katerem je izhodišče celotne odrešenjske zgodovine božja ljubezen. Njegova izvornost pa je v tem, da se je mnogo bolj zanimal za končno uresničenje božjega načrta, za občestveno povezanost ljudi s troedinim Bogom, kakor pa za izhodišče odrešenjske zgodovine.

Glede Janezovega pojmovanja božje ljubezni avtor dobesedno pravi: »Čudovitost božje ljubezni, kakor jo opisuje sv. Janez, je v tem, da iz grešnih in nevrednih ljudi, na katere se v začetku obrača, hoče napraviti bitja, ki bi bila vredna ljubezni, božje prijateljke, ki bi bili sposobni vračati Bogu ljubezen za ljubezen. Bog sam ima ta človeški odgovor za zelo pomemben. Med Bogom in človekom je neizmerna razdalja. Bog bi se mogel zadovoljiti, da bi ljudi obdaroval zviška, ne da bi stopil v resnično zvezo z njimi. Čisto nekaj drugega je njegovo delovanje v naš blagor, pri čemer nas ima za resnične partnerje, s katerimi resno računa« (242). Božja ljubezen pri Janezu torej ni sebična, ampak se pokaže še v mnogo lepši luči, kakor jo odkrivamo v drugih svetopisemskih knjigah. V tem smislu globlje doumemo besede pri sv. Janezu: »Kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel... Ako me kdo ljubi, bo mojo besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (14, 21, 23). »Ostanite v meni kakor jaz v vas« (15, 4). »Če ostane v vas, kar ste v začetku slišali, boste ostali tudi vi v Sinu in v Očetu« (1 Jan 2, 24). Te besede kažejo, do kod gre **prijateljstvo** med Bogom in človekom.

Prijateljstvo je bistveno povezano z **dialogom**, kajti za prijateljstvo je nujno potrebno medsebojno spoznavanje, ki ga dosegamo v dialogu. Tak dialog je bil po zadnji večerji: »Ne imenujem vas več služabnike, zakaj služabnik ne ve, kaj dela njegov gospod. Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (15, 15). V tem smislu moramo razumeti tudi stavek: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (15, 13). Kdor bi stavek iztrgal iz konteksta, bi ga res razumel v smislu: Ljubezen do prijateljev je višja, kakor ljubezen do sovraž-

nikov. A moramo vedeti, da je bil Jezus po zadnji večerji obdan od samih prijateljev. Samo nanje je mislil. Oni so vanj verovali in bili z njim prijateljsko povezani. Sicer je pa tudi Janezov Kristus naslednji dan dal svoje življenje za vse ljudi, za svoje sovražnike in prijatelje. Največji dokaz posebne oblike ljubezni, namreč prijateljstva, je vsekakor darovanje svojega življenja za prijatelje. V nekem pogledu je ljubezen do prijateljev višja od ljubezni do sovražnikov, ker je obojestranska ter je odraz obojestranske ljubezni med Očetom in Sinom.

Zaveza med Bogom in izvoljenim ljudstvom v stari zavezi ter zaveza med Bogom in vsem človeštvom v novi zavezi, je posebna oblika prijateljstva (Prijateljstvo se v sv. pismu imenuje zaveza; prim. 1 Sam 18, 3.) Prav zato zahteva vzajemnost, obojestranskost. Bog ljubi prvi, pričakuje pa, da človek na njegovo ljubezen odgovarja z ljubeznijo. Kristus se na veliki četrtek vnaprej daruje in predvsem v evharistiji daje samega sebe učencem. Evharistija je v odličnem pomenu zakrament zaveze. Kristus je tako pričel dialog v ljubezni in pričakuje odgovor: »Ljubite se med seboj, kakor sem jaz vas ljubil... Ostani v meni, kakor sem jaz v vas.«

Obojestranskost prijateljstva in zaveze se kaže v izrazih »**biti v**«, »**ostati v**«. Izraz »ostati v« je v 4. evangeliju ozko povezan z evharistijo. Imamo ga pri Jezusovem evharističnem govoru (6, 56) in v alegoriji o vinski trti in mladikah, ki ima evharistični značaj (15, 4. 5. 7. 9. 10).

Odnos med zavezo in skrivnostjo sv. Trojice je posebno viden v priliki o dobrem pastirju: »Jaz sem dobri pastir in poznam svoje in moje poznajo mene, kakor mene pozna Oče in jaz poznam Očeta« (10, 14 sl.). Medsebojna ljubezen med Očetom in Sinom se po nauku 4. evangelija vidno odraža in podaljšuje v božji ljubezni do ljudi, ki je dosegla svoj vrh na križu. Jezus hkrati ljubi Očeta in ljudi. Trinitarična ljubezen med Očetom in Sinom se je torej najbolj vidno razodela v Jezusovem trpljenju. Postala je vir in vzor ljubezni, s katero naj ljudje odgovorijo božji ljubezni in s katero naj se ljubijo med seboj. Bratska občestvenost kristjanov med seboj ima zato svoj vir v deležnosti pri zvezi med Očetom in Sinom. Hkrati je znamenje pristne deležnosti ljudi pri božjem življenju. Globok dialog ljudi med seboj je možen le po dialogu ljudi z Bogom. V dialogu ljudi z Bogom se začena dialog z ljudmi. To lepo izraža beseda »**brat**«, ki jo pogosto uporablja 1 Jan. Kristjani niso v sorodu le s Kristusom in Bogom, ampak tudi med seboj; so torej bratje med seboj.

Čeprav bratska ljubezen velja za člane krščanske skupnosti, ne izključuje drugih ljudi. Kristjani, ki so povezani s Kristusom in med seboj, so znamenje zveličanja za ves svet. Po bratski ljubezni, ki povezuje člane med seboj, postaja Cerkev ogledalo Sina, kakor je Sin ogledalo Očeta. Cerkev kaže tistim, ki jo opazujejo, ljubezen Očeta in Sina in jih vodi do vere v Kristusa.

V Janezovih spisih so ljudje poklicani k bivanju v Kristusu in po njem v Očetu; obenem pa so poklicani, da v Cerkvi ustanove skupino bratov in sester, ki bodo povezani v medsebojni ljubezni. Ta ljubezen ima svoj vir v Bogu in v Kristusovi ljubezni na križu.

Da bi mogli biti v Kristusu, v njem ostati, ga je treba najprej **najti**. Zato ga je treba še prej **iskati**. Za Janeza biti kristjan ne pomeni okleniti se abstraktnih resnic niti izvrševati razne kreposti. Kristjan je v prvi vrsti tisti, ki je našel in se srečal z osebo Jezusa Kristusa. Vsi ljudje dobre volje Jezusa iščejo (prim. Jan 12, 20 sl.; 6, 24). Obratno je tudi Jezus sam iskalec ljudi, kar priča npr. prizor s Samarijanko.

Da bi ljudje Jezusa iskali in našli, je delal **čudeže**, znamenja. Pri svojem oznanjevanju je izhajal iz vsakdanjega, ljudem poznanega življenja. Zato so ga ljudje laže iskali in našli. Napačno iskanje je usmerjal na pravilno, duhovno pot: »Ne iščete me zato, ker ste videli čudeže, ampak ker ste jedli od hlebov in se nasitili. Ne delajte za jed, ki mine, temveč za jed, ki ostane za večno življenje« (6, 26 sl.).

Velika tema: iskati — najti ima svoj prvi vir v preroških spisih stare zaveze. Za preroke je vprašanje življenja in smrti, najti ali ne najti Boga. Prav tako je za Janeza vprašanje življenja in smrti najti ali ne najti Jezusa. V temi: iskati — najti je Janez zelo soroden s Knjigo modrosti.

4. **Primerjava s sinoptiki. Himna radosti** (133—177, 250—253). Avtor v tem poglavju primerja 4. evangelij s sinoptiki. Sinoptiki na več mestih kažejo podobno transcendentno kristologijo kakor 4. evangelij. Že sinoptiki tu in tam vključno enačijo Kristusa z božjo Modrostjo, kar je anticipiranje Janezove kristologije. Najbolj sorodna z Janezovim evangelijem je **himna radosti** (Mt 11, 25—30; Lk 10, 21 sl.). Naj navedem Matejevo besedilo: »Slavim te, Oče, Gospod nebes in zemlje, da si prikriš to modrim in razumnim in razodel malim. Da, Oče; zakaj tako ti je bilo všeč. Vse mi je izročil moj Oče, in nihče ne pozna Sina kakor le Oče, in nihče ne pozna Očeta kakor le Sin in komur hoče Sin razodeti. Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil. Vzemite moj jarem nase in učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen, in našli boste mir svojim dušam. Zakaj moj jarem je prijeten in moje breme je lahko.«

Mnoga znamenja kažejo, da gre za »ipsissima verba Jesu«. Besedilo je zelo sorodno s starozaveznim učenjem o božji Modrosti. Himna radosti ni vnešena v sinoptike iz Janezovega evangelija, ali od kod drugod, kakor večkrat trdijo, ampak spada k sinoptikom. Za to govori več podobnosti himne z nekaterimi mesti pri sinoptikih (Jezusov odgovor Petru pri Cezareji Filipovi, blagri).

Ko avtor A. Feuillet utemelji, da himna radosti spada k sinoptikom, razloži njeno sorodnost z Janezovim evangelijem. Pri Janezu in pri himni radosti ima razodetje Jezusove transcendentne veličine odrešenjski pomen. V obeh primerih je v ozadju razodevajoča božja ljubezen do ljudi. V obeh primerih gre za razodetje božjega načrta z ljudmi. Jezus Kristus nam pomaga, da spoznamo samega sebe in veličino svojega nadnaravnega poklica. Sorodnost himne radosti z Janezom kažejo še sledeča dejstva: enaka uporaba besede »Oče«, Sin se stavlja v isto vrsto z Očetom, medsebojnost odnosov med Očetom in Sinom, enačenje Jezusa z božjo Modrostjo, način govorjenja, ki kaže hkrati Jezusovo ponižnost in vzvišenost itd. Četrti evangelij tako osvetljuje himno radosti in jo pomaga prav razumeti.

5. **»Bog je ljubezen«** (179—233, 253—254). Avtor govori o izviru in pomenu Janezove definicije Boga (1 Jan 4, 8). V stari zavezi sta na to opredelbo pripravljala prerok Ozej in Visoka pesem, v novi zavezi pa med drugim Pavlova pisma. Svoje je prispevalo tudi krščansko izkustvo. Ne gre za neko filozofsko definicijo, ki bi mogla izraziti skrivnost Boga. Formulo je treba dopolniti z dvema drugima: »Bog je duh« (4, 24) in »Bog je luč« (1 Jan 1, 5). Stavek »Bog je ljubezen« nima samo funkcionalnega pomena, ne izraža le odrešenjsko božjo dejavnost, ampak govori tudi o božjem bistvu. Vendar ne govori o Bogu kot o nekem abstraktnem počelu, kakor to dela filozofija. V ospredju je božja dejavnost. Ko Bog ustvarja, ustvarja po ljubezni; ko vlada svet, ga vlada v ljubezni.

Anton Nadrah

H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H.-D. Wendland, **Theologie der Ehe**, hrsg. von G. Krems und R. Mumm, Pustet und Vandenhoeck-Ruprecht, Regensburg—Göttingen 1972², 207 str.

Glavna vsebina knjige so štiri predavanja o zakonu, ki so jih imeli štirje priznani strokovnjaki, dva katoličana in dva evangeličana, »Ekumenski delovni skupini evangeličanskih in katoliških teologov«. Evangeličanski avtor profesor Heinrich Greeven predava na univerzi Bochum; njegov sobrat po veri profesor Heinz-Dietrich Wendland predava na univerzi v Münstru. Katoliški profesor Joseph Ratzinger poučuje na regensburški univerzi; katoliški bibličist profesor Rudolf Schackenburg pa na univerzi v Würzburgu. »Ekumenska delovna skupina evangeličanskih in katoliških teologov« se že od leta 1946 redno zbira na zaprta zborovanja in pretresa teološka vprašanja, ki zadevajo obe Cerkvi. Zaprto delovanje skupini omogoča večje medsebojno zaupanje in poglobljenost, zlasti pa odkrito razpravljanje tudi o vprašanih, glede katerih se obe verski skupnosti razhajata. Delovna skupina je veliko pripomogla, da je pri obeh skupnostih pravo ekumensko vzdušje, ki je nujno potrebno za uspešno eku-

mensko delo. Ekumenska skupina teologov je razpravljala o zakonu na 29. zborniku marca 1968 v Heilsbronnu pri Ansbachu na Bavarskem. Takrat so zaradi važnosti obravnavanih vprašanj sklenili, da bodo predavanja izdali v posebni knjigi, ki je izšla naslednjega leta. Leta 1972 je izšla že druga izdaja. Uvod v knjigo sta napisala kardinal Lorenz Jaeger in evangeličanski škof Wilhelm Stählin. Za predavanji je poročilo o razgovoru, nato sledi seznam katoliških (16, med njimi kardinal Jaeger, škof H. Volk, K. Rahner in M. Schmaus) in evangeličanskih (18, med njimi škof Stählin) sodelavcev delovne skupine. Na koncu je med drugim tudi obred katoliške in evangeličanske sklenitve zakonske zveze.

Prva dva predavatelja (Schnackenburg in Greeven) obravnavata eksegetska vprašanja o zakonu, druga dva pa razpravljata o zakonu sistematično, in sicer z dogmatično cerkvenega, sociološkega in socialno etičnega gledišča.

Schnackenburg (9—36) naglašja, da nastajajo razlike med posameznimi cerkvenimi skupnostmi že pri sami eksegezi novozaveznih tekstov. Težave se pojavljajo tudi zaradi tega, ker sv. pismo marsikaterega danes perečega problema sploh ni poznalo in ga zato ni moglo reševati. Nato obravnava avtor štiri vprašanja, ki so se mu zdela pomembna za ekumenski razgovor: 1. Jezusov nauk o neločljivosti zakona v zvezi s prvotno božjo voljo; 2. Pavlovo vrednotenje zakona in njegovo pojmovanje o možu in ženi v zakonu; 3. Vprašanje o zakramentalnem značaju zakona; 4. Vprašanje mešanega zakona v luči nove zaveze.

Greeven (37—79) najprej ugotavlja, da nova zaveza nikjer ne govori sistematično o zakonu, a kljub temu daje oporo za sistematično obravnavanje vprašanj o zakonu. Marsikaterega vprašanja nova zaveza ne obravnava. Ko avtor govori o Jezusovi neporočenosti, pravi, da to dejstvo ni zbuvalo začudenja in nasprotovanja, čeprav je veljalo pravilo, da mora vsak Jud stopiti v zakon. Jezusu so očitali drugačne »prekrške«, npr. da skrni soboto, da se ne posti, ne izpolnjuje obrednih predpisov o umivanju. Avtor obravnava tudi Jezusovo stališče do ločitve zakona. Pri tem pride do nekoliko drugačnih sklepov kakor katoliški eksegeti, v marsičem pa se z njimi sklada.

Ratzinger (81—115) poudarja, da je zakon po katoliški dogmatiki zakrament. Krščanski zakonski etos je treba razvijati iz zakramentalnosti zakona, ob upoštevanju stvarjenja in zaveze. Zakon je hkrati osebna, družbena in verska resničnost. Na novo je treba razmisliti nauk o namenih zakona, o njegovih dobrinah in lastnostih. To so njegove štiri teze, ki jih v svojem predavanju razlaga in utemeljuje.

Wendland (117—142) je razvil svoje predavanje v 13 tezah, ki jih bom po glavni vsebini naštel. Zakon mora imeti trinitarično podlago: izvira od Stvarnika, treba je upoštevati Kristusovo odrešenje, končno Svetega Duha in posvečevanje zakoncev. Na zakon naj bi gledali v eshatološki luči. Če tega ne upoštevamo, bomo zapadli v meščansko-krščansko moraliziranje. Na zakon je treba gledati pozitivno in ga ne podcenjevati. Ljubezen mora biti celostna, osebna, telesno-duhovna hkrati. Zakon ni le osebna ljubezenska skupnost, ampak tudi družbena ustanova. Na »seksualno revolucijo« ne smemo gledati preveč negativno. Krivdo za nestabilnost današnjih zakonov je treba iskati tudi zunaj zakonov v objektivnih razmerah sedanjega časa. Potreba posameznikov po trajnosti in zavarovanosti narekuje trdnejše zakonske zveze. Cerkev mora z razumevanjem pristopiti k modernemu človeku. Krščanski zakon ima posebno vlogo v Kristusovem skrivnostnem telesu. Erosa in seksusa ne smemo niti podcenjevati niti precejševati.

Poročilo o razgovoru (143—154). Evangeličanski in katoliški zapisnikar poročata o razgovoru. Ker nam ta razgovor pojasnjuje stališče evangeličanskih in katoliških teologov ter zlasti kaže, v katerih točkah so glede zakona enaka stališča, se je vredno pri tem poročilu nekoliko ustaviti.

Prvi dan so udeleženci poslušali in se razgovarjali o obeh svetopisemskih predavanjih. V debati so se najprej zadržali ob Matejevi klavzuli »razen če se zaradi nečistovanja« (Mt 19, 9) ter razglabljali o pomenu grške besede »porneia«, ki eksegetom že dolgo časa povzroča preglavice. Položaj žene je bil pri Judih

drugačen kakor pri Grkih. Judovska žena ni mogla živeti sama zase, grška pa lahko. To je treba upoštevati pri razlaganju 1 Kor 7, ki govori o zakonu. Jezusova volja je, da je zakon neločljiv. Neporočenost je v novi zavezi močno naglašena zaradi misijonarskih razlogov in zaradi pričakovanja bližnjega konca sveta. Prvi kristjani so kljub temu večinoma živeli v zakonu. Zakon in celibat sta dve od Boga dani možnosti. V obeh primerih je odločilno, kakršen je človekov odnos do Gospoda.

Glede zakonov kristjanov z nekrstjani naroča Pavel, da je treba v takem zakonu vztrajati kakor v zakonu med dvema kristjanoma. Kristjan naj bi odrešenjsko vplival na nekrstjana. Kristus je po veri in krstu navzoč v zakonu, čeprav sozакonec ostane nekrstjan. Tako imenovani »pavlinski privilegij« je res le privilegij, izjema. Sv. Pavel ga verjetno ni tako pojmoval kakor pozneje katoliška Cerkev. Šlo je za »ločitev od mize in postelje«, brez možnosti nove sklenitve zakona.

Analogija Kristus — Cerkev in mož — žena zadeva dvojico v zakonu, a prvenstveno se nanaša na cerkveno občino. Odprto je ostalo vprašanje, koliko more biti in ali sploh more biti novozavezni nauk osnova za zakramentalnost zakona. Evangeličani ne priznavajo zakonu zakramentalnega značaja v našem katoliškem pomenu besede (eden od sedmerih zakramentov).

Drugi dan sta bili na vrsti obe sistematični predavanji. Ratzinger je zakon obravnaval v prvi vrsti s cerkveno dogmatičnega stališča, Wendland pa predvsem pod sociološkim in socialno etičnim vidikom. Obe predavanji sta se dopolnjevali. Udeleženci so prišli do spoznanja, da je na zakon treba gledati celostno, pod vsemi vidiki. Potrebna je teološka osvetlitev, a sama ne zadostuje; na pomoč je treba poklicati različne druge discipline, ki obravnavajo sodobna vprašanja v zvezi z zakonom in družino. Razpravljali so o tem, kakšna je razlika med zakonom, ki je sklenjen v veri v Kristusa, in zakonom med dvema nekrstjanoma, ki je utemeljen v stvarjenju.

Ponovno so se lotili teme o zakramentalnosti zakona. Zakrament je povezan z vero. Zato je mogoče imenovati zakrament le v veri sklenjeni zakon. Vendar je treba priznati tudi nezakramentalnemu zakonu (med nekrstjani), da je resničen zakon, saj je deležen skrivnosti stvarjenja. Zakramentalen v strogem pomenu besede je po katoliškem gledanju le zakon, ki je sklenjen v Kristusu. Evangeličanska teologija ne soglašala s katoliškim pojmovanjem zakramentov. Pravi, da se je treba varovati shematičnega pojmovanja zakramentov. Tudi katoliški teologi poudarjajo, da ne smemo na vse zakramente gledati na enak način in da bo treba vprašanje o posameznih zakramentih ponovno temeljito preučiti.

Zgodovinske in sociološke raziskave kažejo, da je glede zakona še veliko nerešenih vprašanj. Sodobno življenje prinaša nova vprašanja, npr. zakon le za nekaj časa. Tudi luteranska cerkvena skupnost takega zakona ne prizna.

Vprašanje je, koliko so novozavezna besedila o zakonu za današnji čas obvezna. Treba bi bilo izločiti tisto, kar je veljalo le za čas, v katerem je nastalo sv. pismo. Jezus radikalno zahteva neločljivost zakona. Vendar so bili v zgodovini Cerkve nekateri odkloni od tega. Stara zaveza (Oz, Jer) nam kaže, da zakon ni nekaj statičnega, ampak nekaj dinamičnega, zgodovinskega. V tej zgodovini je tudi mnogo zgubljenega, grešnega. Neločljivo zvest je Bog, človek pa je nagnjen k nezvestobi. Vsekakor je treba naglašati, da je zakon neločljiv.

Tretji dan je bil posvečen le diskusiji. Največ so obravnavali liturgična in pravna vprašanja. Luteranska poročna liturgija (božja beseda in poročni blagoslov) kaže, da je zakon neločljiv. Popoldne so govorili o osebnem in socialnem vidiku v zakonu. Zakon bo zašel v perversnost, če se bo enostransko naglašala le spolnost; prav tako ne bi bilo prav, če bi jo podcenjevali. Ponovno so v debati naglašali, da je na zakon treba gledati celostno. Odnosi med zakoncema imajo lastni pomen in lastno vrednost. Ne smemo pa zato ločiti zakona od družine. Zakon brez otrok je seveda popoln zakon, a je izjema. Mož in žena v zakonu težita za tem, da postaneta oče in mati.

Zakon ima značaj odprtosti. Zgolj osebni odnos moža in žene v zasebnem področju še ni zakon.

To poročilo, ki je ostalo le poročilo dveh zapisnikarjev, bi imelo večjo veljavo, če bi ga celotna delovna skupina potrdila, ali pa bi sestavila krajšo

skupno izjavo. Sicer pa tudi v sedanji obliki pomeni korak naprej v ekumenskih prizadevanjih.

Na koncu si lahko zastavimo vprašanje, ali ne bi kazalo tudi pri nas v Jugoslaviji začeti s podobnim ekumenskim delom, kakor ga že več kot 25 let vršijo v Nemčiji.

Anton Nadrah

Albert Descamps idr., **Priester — Beruf im Widerstreit?** Prevod iz francoščine (»Le prêtre: foi et contestation«), Innsbruck, Wien, München (Tyrolia Verlag) 1971, 189 str.

Posebna komisija okrog deset teologov pri belgijski škofovski konferenci je pod vodstvom Alberta Descampsa, rektorja univerze v Louvainu, že od leta 1968 proučevala sodobna vprašanja v zvezi s službenim duhovništvom. Na ta način je nastalo več sestavkov, ki so bili najprej namenjeni škofovski konferenci, pozneje pa so bili natisnjeni v posebni knjigi (poleg predgovora osem razprav različnih avtorjev), v katero so privzeli še nekaj drugih prispevkov, da je tako nastala skladna celota.

Prvi sestavek (11—33) analizira duhovniško problematiko, s katero se srečujejo zlasti mlajši duhovniki. Avtor Godfried Daneels nekoliko nakaže tudi rešitve, ki jih globlje utemeljijo šele naslednje, po zgodovinskem redu razvrščene razprave, od sv. pisma do 2. vatikanskega koncila in novega avtoritativnega diakonskega, mašniškega in škofovskega posvečenja (34—173). Na koncu (174—189) je sinteza najvažnejših misli, ki posamezne razprave poveže v skladno celoto. Koristno bo, da se ustavimo predvsem pri tem zadnjem, Descampsovem sestavku, ki more dati marsikatero pobudo za naše duhovnike.

Descamps obravnava tri vprašanja: Kakšno je poslanstvo Cerkev v današnjem svetu? V čem je smisel službenega duhovništva? Ali gre za začasno ali za trajno duhovniško službo?

1. Današnje poslanstvo Cerkev. O tem je treba biti najprej na jasnem, sicer ne moremo govoriti o smislu službenega duhovništva v sedanjem svetu. Cerkev je vedno učila, da je Kristus odrešenjsko delo v svetu zaupal le njej. Danes nasprotno mnogi pričakujejo odrešenja od skupnega prizadevanja vseh ljudi dobre volje. Zato se jim zdi, da so glede odrešenjske moči izginile razlike ne samo med posameznimi verstvi, ampak celo med verstvi in humanizmom. Ali ni poslanstvo Cerkev zato enako poslanstvu humanizma: graditev boljšega, bolj človeškega sveta?

Odgovor na to, kakšno je današnje poslanstvo Cerkev, moramo v prvi vrsti iskati v sv. pismu in v Cerkvi sami. Evangelij je v primeri z nazori humanizma nekaj transcendentnega in paradoksalnega. Glede Cerkev pa je treba reči: Res je današnja družba zelo pluralistična, toda zaradi tega teologija ne sme pozabiti na edinost, ki mora vladati v Cerkvi. O tem, katere so posebne naloge Cerkev po nauku nove zaveze, govori Paul van den Berghe (34—44). Vse svetopisemske knjige kažejo Cerkev kot skupnost verujočih s posebno »strukturo« in natančno določenim ciljem: oznanjati ljudem blagovest in jih vključevati v to skupnost, v kateri se bodo posvečevali in tako postali deležni njenih dobrin.

Piet F. Franssen pri obravnavanju nauka tridentinskega koncila o duhovništvu (101—37) pravi, da so protestanti obtožili rimsko cerkev, da je popačila evangelij, si prilastila Kristusovo mesto v Cerkvi in šla skozi zgodovino kot zgolj človeška oblast. Koncil je hotel zavarovati pravi nauk proti tem očitkom, zato ni mogel dati celotnega odgovora na vprašanje, kakšno poslanstvo ima Cerkev. To je storil 2. vatikanski cerkveni zbor, o katerem govori Philippe Delhaye in Claude Troisfontaines (138—173). Po nauku koncila je Cerkev tudi v službi današnjemu svetu (prim. zlasti CS). Seveda se pri tem ne sme odpovedati prvenstveni nalogi, ki je oznanjevanje Kristusove blagovesti in prinašanje nadnaravnega odrešenja. Poleg te naloge naj v svet prinaša ljubezen in pravičnost, po čemer hrepene vsi ljudje dobre volje; skratka, naj skrbi za počlovečenje sveta. Prav danes je nastopil čas, da se Cerkev bolj odpre svetu in s tem nadomesti, kar je bilo v preteklosti zamujeno. Pomaga naj pri graditvi

bolj človeškega sveta. V zvezi s to nalogo je tudi naloga današnjega duhovnika drugačna od naloge v prejšnjih časih.

2. **Smisel službenega duhovništva danes.** Čeprav ima Cerkev posebno, nadomestljivo poslanstvo, iz tega še ne sledi, da mora imeti tudi posebno strukturo s službenimi duhovniki. Možno bi bilo, da bi vsi člani na enak način skrbeli za poslanstvo Cerkve. Čemu službeni duhovniki in kakšne naloge imajo v Cerkvi? Po čem se službeno duhovništvo razlikuje od skupnega? Zakaj naj bi imela škof in duhovnik večjo avtoriteto od laika? Nekateri se sprašujejo, v čem se delovanje duhovnika razlikuje od delovanja laika. Ali ne bi mogel laik prav tako uspešno oznanjati kakor duhovnik? Ali ne bi mogel tudi voditi in zedinjevati cerkvenega občestva? Nekateri grede tako daleč, da celo glede predsedovanja pri obhajanju evharistične skrivnosti ne delajo izjem. Ali še moremo govoriti o razliki med skupnim in službenim duhovništvom? Posamezniki grede še dalje in pravijo, da ima vsaka dobra človekova dejavnost duhovniški značaj. V tem pogledu ne bi bilo več razlike med skupnim duhovništvom in nekrstjani. (Naj pripomnim, da je takšno sklepanje nekoliko preneglo.) Duhovniki in laiki ne bi bili po takšnem naziranju nič drugega kakor »socialni pomočniki«, graditelji bolj človeškega sveta.

Odgovor na vse to daje J. Gibley, ki govori o duhovniški službi apostolov (45—76) in P. Grelot, ki govori o poklicanosti službenega duhovnika za službo božjemu ljudstvu (77—100), deloma pa tudi drugi avtorji. Jezus je klical ljudi k hoji za seboj. Tu je začetek Cerkve z neko zunanjo »strukturo«. Posebno poslanstvo imajo okrog Jezusa apostoli. Apostol je tisti, ki je zapustil vse zato, da bi šel za Jezusom. Nadalje je ribič ljudi in se razlikuje od vseh tistih, ki so ostali v svoji družini in pri svojem poklicu. Nova zaveza nam govori o nastajanju novih cerkvenih služb. Čeprav je marsikaj nejasnega glede teh služb, vendar drži, da so bili nosilci cerkvenih služb v pomoč apostolom ter so prevzeli njihovo mesto v Cerkvi.

Že imenovani P. Fransen pravi glede tridentinskega koncila, da je v zvezi z duhovništvom opredelil dve važni verski resnici, namreč da je duhovništvo nove zaveze bistveno povezano z evharistijo in da je sv. red zakrament. Ti dve resnici utemeljujeta in opisujeta službeno duhovništvo. Če bi se službeno duhovništvo ne razlikovalo od skupnega, bi bilo nerazumljivo, čemu naj bo poleg krsta in birme še poseben zakrament sv. reda. S povezovanjem duhovništva z evharistijo koncil sicer ni povedal vsega o duhovništvu, a je vsekakor povedal zelo važno dejstvo. Tridentinska podoba duhovnika je predvsem obredna, a takšna je zato, ker so protestanti ravno to plat zanikali, ter so naglašali le oznanjevanje evangelija.

Ker drugi vatikanski cerkveni zbor ni bil usmerjen proti zmotam, je podal bolj celostno podobo službenega duhovništva in ga primerjal s skupnim duhovništvom vseh vernikov. Ko govori o posebnih nalogah duhovnikov, nadomesti prejšnjo delitev na posvečevalno in jurisdikcijsko oblast s tremi službami: oznanjevalno, posvečevalno in vodstveno. Posebej je naglašena oznanjevalna služba. Posvečevalna služba je prav tako kakor po nauku tridentinskega koncila tudi po nauku drugega vatikanskega koncila usmerjena na evharistijo.

Morda bi pričakovali, da bo koncil govoril o dveh posebnih nalogah duhovnikov, kakor ima tudi Cerkev dve nalogi: oznanjevanje in posredovanje odrešenja, graditev sveta. Vendar so za graditev sveta prvenstveno poklicani laiki. Duhovnikovo poslanstvo je predvsem v službi evangelija in odrešenja. More pa seveda tudi duhovnik posredno ali neposredno sodelovati pri počlovečenju sveta. (Tu bi bilo treba bolj naglasiti, da je služba evangeliju tudi služba svetu.)

Novi obrednik za posvečenje diaconov, mašnikov in škofov, o katerem govori Albert Houssiau (155—173), zelo izrazito kaže zakramentalni značaj vseh treh stopenj sv. reda. Poudarjena je povezanost diaconov in prezbiterijev s škofom in seveda povezanost vseh treh stopenj s Kristusom.

3. **Ali gre začasno ali za trajno duhovniško službo?** Danes pravijo nekateri, da je govorjenje tridentinskega koncila o neizbrisnem znamenju, pečatu, ki ga vtisne sveti red, le podoba. Torej ne gre za neko bitno spremembo pri prejemniku sv. reda. Nikakor ni nujno, da bi bil nekdo duhovnik za vse živ-

ljenje. Ali ni prometejsko, se sprašujejo drugi, če se človek v enem trenutku odloči za vso prihodnost svojega življenja?

O neizbrisnem znamenju ne govori le tridentinski koncil, ampak je to nauk Cerkev tudi danes (C 21, 2; D 2, 3). Cerkev torej ne odobrava mnenja, da kristjan sprejme duhovniško službo le za določen čas, potem pa se zopet povrne v laiški stan. Vsekakor bi bilo treba nauk o neizbrisnem znamenju poglobiti in drugače izraziti, ne s podobo »pečata«, kakor so večkrat govorili teologi in tudi Cerkev sama. Duhovništvo naj bi pojmovali bolj dinamično, ne le statično, kakor je bilo v navadi v srednjem veku. Ne gre le za ontološko stvarnost, ampak tudi za stvarnost, ki se izraža v duhovnikovem delovanju. Avtor Descamps dalje pravi, da bi ne bilo nujno v nasprotju z verskim naukom, če bi uvajali duhovnike le za določen čas (iz osebnih ali dušnopastirskih razlogov), a si od tega dejstva ne obeta boljšega razumevanja globljega smisla duhovništva (188). Za poglobljeno, manj »predmetno« pojmovanje neizbrisnega znamenja daje le nekaj migljajev: božja zvestoba zahteva človekovo zvestobo; dokončna odločitev za trajno duhovništvo pomeni za človeka samega veliko obogatitev; kdor se že od začetka odpove različnim možnostim, je njegova odločitev za kako zamisel mnogo krepkejša in bolj nesebična; nestabilnost na področju duhovništva bi vplivala tudi na nestabilnost na drugih področjih, npr. v zakonu.

Anton Nadrah

Dr. Adalbert Rebić, **Očenaš, molitva Gospodnja**. Izdala Krščanska sadašnjost v zbirki Metanoja (30—31). Zagreb 1973, 91 strani.

Očenaš je najlepša in vsebinsko najbogatejša molitev, kar jih poznamo. V njej se je v polnosti izrazil Kristusov molitveni duh. To je edina molitev, katero nas je naučil Kristus; vse druge so sestavili ljudje bodisi na podlagi navdihnjenega besedila (zdravamarija) ali po lastnem navdihnjenju. Očenaš ne molimo samo katoličani, ampak tudi ločeni bratje in ga zato moremo imenovati interkonfesionalna molitev. Ob njem so se pripadniki različnih ver najprej ujeli v skupnem teženju po zedinjenju, zato mu smemo reči tudi ekumenska molitev. Pri vseh dosedanjih srečanjih so očenaš skupno molili in se prepričali, da je ravno božja beseda najmočnejši temelj zedinjenja.

Kakor je očenaš najbolj pogosta molitev, tako je tudi eden tistih odlomkov v svetem pismu, katerim eksegeti posvečajo posebno pozornost. O tem priča bogata in ravnovrstna (znanstvena, duhovno-ascetična) literatura (prim. str. 88). Očenaš ne razlagajo samo v sklopu komentarjev Matejevega in Lukovega evangelija, ampak ga proučujejo tudi posebej bodisi kot celoto ali celo samo posamezne prošnje, npr. M. Dibelius, *Die dritte Bitte des Vaterunsers*; M.—E. Jacquemin, *La portée de la troisième demande du »Pater«* (prim. str. 57. 58). Takšno razpravo je napisal tudi dr. Adalbert Rebić, profesor bibličnih ved na Teološki fakulteti v Zagrebu. Zunanji povod zanjo je bil teološko-pastoralni teden za duhovnike v Zagrebu (januarja 1973), ki je bil posvečen molitvi. Knjigo ni namenil samo duhovnikom, ampak vsem vernikom, »da bi v luči novozavezne sporočila, zlasti v luči Jezusovega nauka, molivci očenaša bolje razumeli in še raje molili najlepšo molitev krščanstva« (3). Toda Rebićeva knjiga ni poljudna razlaga prošenj očenaša in ne zbirka ascetičnih meditacij posameznih prošenj, ampak temeljita znanstvena študija, zgrajena po načelih sodobne biblične znanosti.

Knjiga ima predgovor (3. 4), razpravo o redakciji in izročilu dveh oblik Gospodove molitve (5—26) in dva glavna dela. V prvem (29—60) razpreda biblično-teološko razlago prvih treh prošenj očenaša, ki so izražene v obliki želje; v drugem (61—87) pa pojasnjuje zadnje tri (štiri) prošnje Gospodove molitve. Značilno za knjigo je zgoščeno, strokovno zanesljivo in natančno izražanje s čimer pokaže, kako dobro obvlada obsežno problematiko. Pri pojasnjevanju smisla posameznih izrazov oziroma posameznih prošenj očenaša posega v miselno, oblikovno in jezikovno ozadje pogsanske, judovske in starozavezne svetopisemske literature. Skrbno in znanstveno natančno pojasnjuje pomen zlasti tistih izrazov, ki so po obliki enaki v očenašu in v judovski ali celo

v poganski verski literaturi, npr. poimenovanje Boga z imenom oče. V poganskih religijah starega Vzhoda naletimo na prepričanje, da so bogovi fizični očetje ljudi, zlasti kraljev (29, 30), zato sveto pismo stare zaveze zlepa Jahveja ne imenuje oče, da ne bo kdo mislil, da je Bog njegov naravni oče. Edino Jezus je smel Boga tako imenovati. Jezus je tudi omogočil, da ga tako morejo imenovati vsi, ki so po veri in krstu z njim združeni v eno. Samo zato, ker so v najtesnejši zvezi z Jezusom, kateremu je Bog resnično naravni oče, smejo Boga imenovati Oče (39). In če je primerjalno veroslovje odkrilo toliko sličnosti med očenašem in sočasnimi judovskimi molitvami (qaddiš, šemoneh esre^h...) potem natančna primerjava samo pokaže, da je očenaš po eni strani res zasidran v nekem konkretnem religioznem občestvu, ker samo potrjuje njegovo zgodovinskost, po drugi strani pa vsebinsko in oblikovno tako presega judovske molitve, da res ne more biti človek njegov početnik. »Gospodova molitev je v nasprotju z judovskimi molitvami trezna, jedrnata, kratka. V njej se nič ne ponavlja. Izigiba se brezsmiselnega naštevanja. Vsaka beseda je premišljena in v vsaki besedi je določena teološka vsebina« (25).

Prepričljivo in znanstveno solidno je pojasnil tudi izročilo in redakcijo očenaša. Vemo, da sta dva evangelista ohranila Gospodovo molitev: Matej v daljši obliki (6, 9 b—13) in Luka v krajši (11, 2 b—4), zato se nehotе vprašamo, katera oblika je pravilna. Malo je verjetno, da bi Jezus dvakrat učil apostole to molitev. Čeprav se obliki v bistvu ujemata, se vendar v posameznih izrazih in številu prošenj (Matej jih ima sedem, Luka pet) tako razhajata, da ne moreta biti obe enako pristni. Ali nima morda krajša, Lukova, prednost pred Matejevo, ker vemo, da so izvirne kratke oblike pozneje radi pojasnjevali, dopolnjevali in s tem spreminjali ali pa sta obe enako oddaljeni od začetne oblike, ki jo je povedal Jezus? Vpoštevaajoč načela tekstne kritike Rebić pravilno sklepa, da je zaradi kračine Lukova oblika gotovo pristnejša od Matejeve, toda ker je Matej ohranil bolj pristno aramejsko dikcijo kot Luka, ki je očenaš močno prilagodil helenistični miselnosti, izraža Matejeva v bistvu isto kot Lukova, čeprav je razširjena in daljša. Matej je skrbno zapisal obliko očenaša kakor so jo razumeli in molili kristjani iz judovstva v Palestini, Luka pa tako kakor so jo poznali kristjani iz poganstva na robu Palestine. Prav v tej raznolikosti vidimo, da je bil očenaš vedno živa molitev. Čeprav se je v izročilu po obliki različno ohranila, vendar te razlike samo dokazujejo, kako močno se je ljudem prilagodila. Prošnje so izražale tako, kakor so bili sami vajeni misliti in čutiti. Obe obliki sta zakoreninjeni v prekrščanskih srenjah. V tem je tudi njuna resničnost in zgodovinska pristnost (9 sl.), pa tudi vrednost knjige, ki to spretno prikaže in s tem tudi modernega človeka prepriča o izvoru, zgodovinski resničnosti in vsebinski veličini očenaša.

Samo v dejanski zgodovinski ambient uvrščene svetopisemske pripovedi morejo pravilno odsevani »vso širino, globino in višino božje besede« (4). V tem je zajamčena njena zgodovinska resničnost, ker je zraščena z dejanskim dogajanjem v zgodovini in razgrnjena njena duhovna razsežnost, ker jo spoznavamo tako kakor se je predstavila svetu. Rebić je to z razlago očenaša odlično pokazal: dokazal je njegovo zasidranost v življenju in s tem njegovo zgodovinskost in njegovo pristno, izvirno duhovno razsežnost, ki prevzema tudi danes. Želimo samo, da bi še več svetopisemskih poročil tako podanašil in s tem nahranil duše z jedjo, ki ne mine.

Francè Rozman

Dr. Celestin Tomić, **Evandjelja djetinjstva Isusova**, biblijsko-teološke refleksije. Izdala Krščanska sadašnjost. Zagreb 1971, 135 strani.

Če odmislimo apokrifno literaturo, potem zvemo o Jezusovem poreklu, rojstvu in otroštvu največ iz prvih dveh poglavij Matejevega in Lukovega evangelija. Samo Matej in Luka sta med novozaveznimi pisatelji obsežneje popisala Jezusovo mladost. Prvi kristjani nanjo najbrž niso bili preveč pozorni. Njih so bolj prevzela Jezusova dela, zlasti njegovo trpljenje, smrt in vstajenje. Jezus je bil zanje dejstvo, zato se niso spraševali o njegovem poreklu in zgod-

vinskosti njegove biti. Najstarejša apostolska pridiga začenja blagovest o Kristusu z nastopom Janeza Krstnika (prim. Apd 10, 37 sl.) in konča z oznanjenjem Jezusovega vstajenja in vnebohoda. Takšen je časovni razpon Petrove pridige (prim. Apd 10, 37—43). Z njo se snovno ujema najstarejši, Markov evangelij (prim. Mr 1, 3 in 16, 19). Tudi apostol Pavel ni oznanjal resnic, ki izhajajo iz dogodkov Jezusove mladosti in evangelist Janez je predstavil Jezusa kot zrelega moža. O Jezusovem življenju pred krstom in nastopom v javnosti zvezmo samo iz Matejevega in Lukovega evangelija.

Racionalistična kritika je »odkrila« v Matejevem in Lukovem poročilu o Jezusovi mladosti sledove poganskih mitoloških pripovedi in zadnja leta še »vpliv« judovske literature. Matejeve pripovedi o Jezusovi mladosti niso drugo kot judovske legende o malem Mojzesu, o očaku Jakobu, ki je moral bežati pred Labanom in Abrahamu, ki je videl čudna svetlobna telesa na nebu in sicer tako, da je Matej preprosto zamenjal ta imena z Jezusovim imenom. Matej dejansko ne opisuje Jezusove mladosti ali bolje o Jezusovem detinstvu pripoveduje tako, da je imel pred očmi judovske legende o narodnih junakih in sprti vstavljal ime Jezus. Kaj se je resnično dogajalo z Jezusom preden je nastopil v javnosti, iz Matejevih pripovedi ne moremo zvedeti. Matej ni pisal zgodovino Jezusove mladosti, ampak ga je predvsem zanimalo versko sporočilo ali nauk, ki izhaja iz dogodkov Jezusove mladosti. Zgodovinska resničnost dogodkov samih je težko spoznatna in najbrž tudi precej drugačna kakor pa jo je prikazal Matej.

Ker vsebujejo evangeljska poročila o Jezusovi mladosti temeljne resnice o Bogu, Kristusu in Mariji in so predmet številnih verskih praznikov (Gospodovo oznanjenje, božič, obrezovanje Gospodovo, razglašenje Gospodovo, svečnica) nam res ne more biti vseeno ali so dogodki na katere se vežejo te verske resnice zgodovinsko resnični ali ne. O tej problematiki je spregovoril dr. Cestlin Tomić OFMConv, profesor bibličnih ved na Teološki fakulteti v Zagrebu v knjigi *Evandjelja djetinjstva Isusova*. To je prva knjiga s takšno problematiko na slovanskem jugu. Čeprav je izšla že pred tremi leti, je prav, da jo predstavim tudi slovenski javnosti, zlasti še zato, ker postaja ta problematika v sodobni bibličistiki čedalje bolj pereča.

Knjiga je zelo složno zgrajena. Ima predgovor, uvod in dva glavna dela.

V predgovoru pojasni Tomić namen svojega pisanja. Novejša biblična kritika navaja toliko pomislekov zoper pristnost evangeljskih poročil o Jezusovi mladosti in zoper zgodovinsko resničnost dogodkov, ki izhajajo iz teh poročil, da jih ni mogoče obiti. V uvodu razčlenjuje bistvo posameznih ugovorov in omenja načela, ki jih mora vsak upoštevati, če hoče resno proučevati tako stare pripovedi kot so evangeljska poročila o Jezusovi mladosti. Najprej je treba poznati značaj ali literarno vrsto pripovedi, način pisateljevega izražanja in vrednotenje zgodovinskih dogodkov. Samo tako je mogoče razumeti, kaj je pisatelj dejansko hotel povedati z določeno pripovedjo oziroma kaj Bog po njegovih besedah razodeva. Evangelist posreduje predvsem versko sporočilo in ne gole biografske podatke o Jezusu, vendar ne tako, da njegovo pripovedovanje ne bi imelo nobene zveze z resničnostjo. Evangeljske pripovedi so versko sporočilo (kerygme), toda z resnično zgodovinsko osnovo. V tem je bistvo celotne problematike. Žal, avtor jo le nakaže, ne pa rešuje. Knjiga je bolj informativna kot samostojno obravnavanje zapletenih vprašanj o postanku posameznih pripovedi in zgodovinske resničnosti dogodkov iz Jezusove mladosti. V predgovoru sicer pove, da se ne bo spuščal v »zapletena vprašanja moderne eksegetične znanosti o resničnosti posameznih izrekov in dogodkov« (7), vendar bi knjiga veliko pridobila, če bi avtor tudi pokazal, kako so evangeljske pripovedi o Jezusovi mladosti skladne s splošno svetopisemsko tradicijo in če so naznailna literarna vrsta, rodovnik, zgodovinska pripoved, hvalnice... v svetem pismu zelo pogosta literarna oblika s katero so sveti pisatelji izražali resnico, potem so tudi tovrstne pripovedi o Jezusovi mladosti samo »eden izmed načinov pripovedovanja resničnih dogodkov« (prim. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 346). Tudi izrazi »dete bo iskal, da bi ga pogubil« (2, 130), »detetu streči po življenju« (2, 20) so tako pogosti v svetem pismu stare zaveze (prim. 2 Mojz 2, 15; 3 Kralj 11, 40), da zato ni mogoče ničesar reči o odvisnosti Matejevih pripovedi od judovskih midrašev, ampak gre za

ustaljene izraze, znane v svetem pismu in profani literaturi. Evangeljska poročila o Jezusovi mladosti so po obliki in dikciji biblične pripovedi in zato enako sposobne izraziti resnico kot jo izraža sveto pismo sploh. V tem je utemeljena njih zgodovinskost in zato tudi njih resničnost. Toda avtor ne razčlenjuje podrobno značaj in literarno vrsto posameznih pripovedi ampak pohiti k razlagi.

Težišče knjige je seveda v obeh glavnih delih. V prvem obravnava Jezusovo mladost po Mateju (17—59), v drugem pa po Luku (63—135). Najprej kratko označi bistvo vsakega evangelija. Oznake so povzetek znanstvenih dognanj, zato kratke, stvarne in tako zaokrožene, da pokaže, kako tudi pripovedi o Jezusovi mladosti tvorijo z evangelijima literarno in miselno enoto. Medtem ko o Lukovem poročilu o Jezusovi mladosti ne sluti posebne problematike glede zgodovinske resničnosti pripovedovanja, se pri Matejevem evangeliju in njegovem poročilu o Jezusovi mladosti, opravičeno, bolj zadržim.

Čeprav zelo skrbno povzema dognanja biblične znanosti o zgodovinskosti in značaju Matejevega evangelija, vendar njegove trditve niso vedno dovolj natančne in prepričljive. Naj navedem nekaj hib.

1. Papijevo izjavo o Matejevem avtorstvu prvega evangelija razlaga prof. Tomić preveč ozko. Papija res pravi, da je Matejev aramejski evangelij vsak »hermeneusen«⁴ kakor ga je vedel in znal, toda v Papijevem jeziku »hermeneusen«⁴ ne pomeni le »Matejev aramejski evangelij je vsak razumel in razlagal kakor je pač vedel in znal« (prim. Tomić, *Evandjelja* . . . , 17), ampak prej »ga je prevajal, kakor je kdo vedel in znal« (nem. *übersetzt habe*«, prim. M. Meinerz, *Einleitung in das NT*,⁵ Paderborn 1950, 172), saj tako razume Papijevo izjavo večina modernih biblicistov in tako je razumelo besedo »hermeneuein«⁴ tudi najstarejše izročilo. Marko je bil Petrov »hermeneutes«, ne v smislu, da bi sproti prevajal Petrove aramejske pridige v grščino, ampak, da je Petrovo pridigo zapisal. Če jo je zapisal, jo je moral izraziti v grščini. Zato ni bil razlagalet Petrove pridige, ampak tisti, ki jo je izrazil (prevedel) v grščino. Tako tudi aramejskega Mateja niso samo razlagali, ampak predvsem prevajali. Toliko bolj gotovo, ker se je ohranil le grški prevod Matejevega evangelija, nimamo pa nobenih aramejskih razlag prvega evangelija.

2. Zgolj iz besedila Mt 1, 16 b ni mogoče reči, da je bil Jezus nadnaravno spočet razen, če zamizimo in prezremo vse druge tekstne priče, ki se izražajo kakor da bi bil Jožef Jezusov fizični oče. E. Lohmeyer navaja kar štiri vrste inahč Mt 1, 16 b (prim. Lohmeyer-Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*,⁴ Göttingen 1967, 6). Besedilo je preveč neenotno izpričano in zato ne vemo dobro, kaj je v resnici zapisal Matej, čeprav tudi najboljše moderne kritične izdaje nove zaveze ponatiskujejo splošno znano inahčo: »Jožefa, moža Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki je Kristus.« Prav bi bilo, če bi pri razlagi tako kočljive vrstice opozoril, morda v opombi, na pestrost inahč in dokazovanje o Jezusovem nadnaravnem spočetju izvajal iz Mt 1, 18—25, kar je dejansko storil tudi Matej. Vrstica 16 b je tekstno kritično in vsebinsko preveč »zagonetna« (31), da bi mogla biti zanesljiv dokaz o Jezusovem nadnaravnem poreklu, če ne bi o tem vedeli tudi iz drugih svetopisemskih virov.

3. Mestoma pogrešamo preskromno navajanje virov. Knjiga res noče biti znanstvena razprava (5) evangeljskih poročil o Jezusovem detinstvu, vendar bi bilo pisateljevo razvijanje misli in dokazovanje še bolj prepričljivo, če bi opozoril tudi na vir, odkoder je črpal misli, na primer ko pripoveduje, čemu Matej začenja rodovnik z »biblos geneleos« (Knjiga rodovnika) ali ko omenja apokaliptično razlago rodovnika 3-krat po 14 (prim. Tomić, *Evandjelje* . . . , 24—28 z X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1965, 57 sl.). Čeprav zelo pogosto povzema misli uglednih biblicistov (bibliografijo navaja na str. 14), vendar zelo redko natančno navede vir, odkoder povzema misli. V vsem I. delu je le šest navedkov (59), v II. precej bolj obsežnem delu pa devet (137), kar je vsekakor premalo v primeri z bogato in vsestransko izrabo literature.

Stvarno in tekoče pripovedovanje tu in tam motijo tiskarske napake, na primer: »ker so pisatelji skrbno preiskali« (Lk 13), prav Lk 1, 3 (12); Ruta Mopkinja (29) namesto Moapkinja; Nazeraios (55), ampak Nazoraiois, toda Nazarenos itd. Sicer pa je knjiga napisana zelo pregledno. Evangeljsko besedilo je tiskano umaknjeno, da se že na pogled loči od drugega besedila. Pripovedi

so naslovljene z velikimi črkami in razčlenjene na vrstice oziroma na temeljne izraze posameznih vrstic. Ob njih se zadrži in jih razlaga. Čeprav se ustavlja pri posameznih besedah, izrazih in izrekih razlag, še daleč ni samo filološko-gramatikalna, ampak globlja, teološko utemeljena in kar je najvažnejše, dosledno svetopisemska. Prof. Tomić ne vnaša filozofskih naziranj v sveto pismo, ampak odkriva pravi smisel posameznih izjav tako, da raziskuje njihov pomen v svetopisemskem izročilu in v dejanskih življenjskih oblikah, s katerimi so bile zraščene. Zato angelov pozdrav Mariji ni navadni pozdrav, ampak kakor sledi iz njegovega soglasja z govorico svetopisemskih prerokov predvsem klic k veselju, vendar spet ne h kakršnemu koli veselju, ampak k edino resničnemu veselju, notranjemu veselju v Bogu (prim. 80. 81). Razlaga je dosledno usmerjena k bistvu. Povsod odkriva božje sporočilo, ki ga vsebujejo poročila o Jezusovi mladosti. Preko zgodovinskih dogodkov iz Jezusove mladosti nam Bog sporoča pomembne resnice, ki morejo biti tudi danes »edino zdrava in močna hrana verskemu življenju. Zato ne govorimo o ‚Jezusovi mladosti‘, ampak o ‚evangeliju Jezusove mladosti‘, s čimer poudarimo, da v njih ne gre toliko za življenjske podatke o malem Jezusu, ampak za odrešilno evangeljsko sporočilo« (prim. str. 10).

To nalogo je avtor odlično opravil. Vsa moč, vrednost in prepričljivost knjige je v razlagi evangeljskih sporočil o Jezusovi mladosti. Čeprav sem prej navedel nekaj hib, vendar te nič ne zmanjšajo vrednost knjige, posebno še zato ne, ker načelno noče reševati zapletenih introduktornih vprašanj, ampak išče v njih božje sporočilo. Če je v uvodu samo nanizal bistvo posameznih ugovorov zoper zgodovinskost evangeljskih poročil o Jezusovi mladosti in problematike nato praktično ne rešuje, je vendar to nadoknadil z razlago posameznih izjav, izrekov in odlomkov, ko jih je tako zelo plasiral v svetopisemski ambient in povezal z dejanskimi življenjskimi oblikami, da so prav tako resnične kakor je resnična zgodovina naroda, ki je vse to doživljal.

Francè Rozman

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXXIII
Zvezek 1-4

Ljubljana 1973

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

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,
Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni uredniki: dr. Stanko
Cajnkár, Ljubljana, Resljeva 5. — Izdaja dvakrát na leto v štirih številkah. —
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

VSEBINA XXXIII. LETNIKA
(INDEX VOLUMINIS XXXIII)

Razprave (Dissertationes):

Grmič Vekoslav, Eksistencialno oznanjevanje (Existenzielle Verkündigung)	263—270
Krašovec Jože, Božja in človeška svetost v Izaijevem pre-roškem svetu (Heiligkeit von Gott und Mensch in der Bot-schaft Jesajas)	48— 60
Krašovec Jože, Sintaktična in teološka formulacija v Iz 43, 1—3 a (Syntaktische und theologische Formulierung in Jes 43, 1—3 a)	288—295
Janežič Stanko, Anglikanizem (Anglikanismus)	296—305
Ojnik Stanko, Namen zakonske zveze (Der Zweck der ehe-lichen Verbindung)	40— 47
Ojnik Stanko, Verska svoboda v mednarodnem pravu (Die Glaubensfreiheit im Völkerrechte)	280—287
Rajhman Jože, Trubarjev stik z Bullingerjem v eni dolgi predgovori (Trubar Kontakt mit Bullinger in einem langen Vorwort)	272—279
Strle Anton, Eksistencialni pomen izvirnega greha (Exi-stenziale Bedeutung der Erbsünde)	23— 39
Strle Anton, Problematika izvirnega greha danes (Proble-matik der Erbsünde)	3— 22
Truhlar Franc, Problem starih patrocinijev v Sloveniji (Das Problem der alten Patrozinien in Slowenien)	61—117

Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru (Prae-lectiones in cursu theologico) aprila 1973:

Fuček Ivan, Poziv u Kristu (Der Beruf in Christus)	166—184
Merlak Ivan, Sad ljubezni za življenje sveta (Die Frucht der Liebe für das Leben der Welt)	237—246
Steiner Štefan, Moralna teologija v luči pastoracije (Die Moraltheologie im Dienste des Hirtenamtes)	149—165
Šef Marijan, Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije (Der ethische Kodex der Gesundheitsarbeiter der SFRJ im Lichte der katholische Moraltheologie)	247—263
Šuštar Alojzij, Odnos med moralnim zakonom in vestjo (Das Verhältnis zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen)	185—199
Valenčič Rafko, Sekularizacija in moralne vrednote (Die Säkularisation und die Moralwerte)	215—216
Valković Marijan, Griheh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi (Die Sünde in der biblischen und personalen Perspektive)	200—214

Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):

Grebenc p. Maver, Poglavlje iz vrste stiških opatov, opat Janez Glavič 1500—1530	340—351
Janežič Stanko, Božji sodelavci smo	118—123
Kongregacija za verski nauk, Izjava glede katoliškega nauka o Cerkvi zoper nekatere današnje zmote	306—314
Steiner Štefan, Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna?	123—130
Steiner Štefan, Priročnik za moralno teologijo	314—339
Sorč A. — Strle A., Teilhard de Chardin o »večni ženskosti« in njegov pomen za naš čas	130—138
Strle Anton, Desakralizacija, zgodovinskost, božje kraljestvo	351—355

Ocene (Recensiones):

Descamps Albert idr, Priester — Beruf im Widerstreit?, Anton Nadrah	366—368
Feuillet A., Le mystère de l'amour divin dal la théologie johannique, Anton Nadrah	359—363
Greeven H., J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H.-D. Wendland, Theologie der Ehe, Anton Nadrah	363—366
Martelet G., Resurrection, Eucharistie et genese de l'homme, Anton Strle	356—359
Razprava o starozavjetnim otajstvima, Hilarije iz Poitiersa, Ivan Pojavnik	143—144
Rebić Adalbert, Isusovo uskrsnuće, Francè Rozman	140—143
Rebić Adalbert, Očenaš, molitva Gospodnja, Francè Rozman	368—369
Sporcken P., Darf die Medizin, was sin kann?, Štefan Steiner	144—146
Studia moralia, IX, Rafko Valenčič	139—140
Tomić Celestin, Evandjelja djetinjstva Isusova, Francè Rozman	369—372

Zapiski (Notae)	147
----------------------------------	-----

Ocene (Recensiones):

G. Martelet, Resurrection, Eucharistie et genèse de l'homme, Anton Strle	356—359
A. Feuillet, Le mystère de l'amour divin dans la théologie johan- nique, Anton Nadrah	359—363
H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H.-D. Wendland, Theologie der Ehe, Anton Nadrah	363—366
Albert Descamps idr., Priester — Beruf im Widerstreit?, Anton Nadrah	366—368
Dr. Adalbert Rebić, Očenaš, molitva Gospodnja, Francè Rozman	368—369
Dr. Celestin Tomić, Evandjelja djetinjstva Isusova, Francè Rozman	369—372

Cena te dvojne številke je 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247-12

Oproščeno davka na promet s proizvodi po mnenju Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/73 — 6. junija 1973

