

**BOGOSLOVNI VESTNIK**

LETNIK 44

LETO 1984/ŠTEVILKA 4

**GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI**

- |                       |   |
|-----------------------|---|
| <b>B. Cigoj-Leben</b> | <b>URESNIČEVANJE UBOŠTVA PO SV. JANEZU OD KRIŽA</b> |
| <b>P. V. Papež</b>    | <b>POLOŽAJ ŽENSKE V NOVEM CERKVENEM ZAKONIKU</b>    |
| <b>D. Ocvirk</b>      | <b>MISIJSKA DEJAVNOST IN MISEL DANES</b>            |
| <b>F. Škrabl</b>      | <b>MLADINA, SEKULARIZEM IN KATEHEZA</b>             |
| <b>J. Ratzinger</b>   | <b>TEOLOGIJA OSVOBODITVE</b>                        |
| <b>M. t. k.</b>       | <b>SPRAVA IN POKORA</b>                             |
|                       | <b>IN MEMORIAM VILKA FAJDIGA</b>                    |
|                       | <b>POROČILA / OCENE</b>                             |

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolnik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik Poljanska 4,  
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 1200 din, posamezna številka 300 din;  
za inozemstvo 16 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizn račun 50100-620-197-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

*Breda Cigoj-Leben*

### Uresničevanje ideala uboštva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa

Ko se je sv. Janez od Križa leta 1578 rešil iz temnice samostana v Toledu, se je za nekaj časa ustalil v redovni hiši Kalvarija v Andaluziji. Tu je imel priložnost voditi dve izjemno goreči in prizadevni duhovni skupnosti: karmeličane na Kalvariji, katerim je bil predstojnik, pa karmeličanke v nekaj milj oddaljenem mestecu Baezi; te so ga po nasvetu Terezije Avilske naprosile, da jim postane spovednik in duhovni voditelj. Na njihovo željo in zanje je pričel pisati razlago v prozi k svoji Duhovni pesmi, nastali deloma že v toledski ječi. Zanje in za sobrate na Kalvariji, in kasneje za tiste v Baezi in Granadi, je tolmačil pesem *Temna noč*, iz česar sta nastala spisa *Vzpon na goro Karmel* in *Temna noč*.<sup>1</sup>

Po prvotni svetnikovi zamisli so bili torej njegovi spisi namenjeni redovnikom in redovnicam prenovljenega karmeličanskega reda, in sicer napredujočim, takim, ki so že v stanju kontemplacije in na poti k popolnosti. V predgovoru k *Vzponu na goro Karmel* pravi pisec, da želi govoriti »nekaterim osebam. . . reda prvotnih karmeličanov, tako redovnikom kakor redovnicam. . . , ki jim je Bog izkazal milost, da jih je postavil na stezo gore Karmel«. <sup>2</sup>

Svetnik pa ve iz svojih izkušenj v duhovnem vodstvu, da Bog naklanja svoje darove, in predvsem nepopisni dar združitve, po svoji volji in ne po človeških željah. Niti v temno noč kontemplacije ne vstopi vsak, kdor bi hotel: »Bog namreč ne vodi do kontemplacije vseh tistih, ki se zanj izrecno

---

<sup>1</sup> Vsi ohranjeni spisi sv. Janeza od Križa so torej nastali po letu 1578. Duhovno pesem je še nadaljeval v Granadi na željo prednice matere Ane od Jezusa; izpopolnjeval jo je skoraj do smrti. *Vzpon na goro Karmel* in *Temna noč* sta dobila nekoliko hitreje obseg in obliko, v katerih ju poznamo danes. Živi plamen ljubezni je nastajal po letu 1584.

<sup>2</sup> *Vzpon na goro Karmel*, Predgovor, 3. odst. Pri nadaljnjem navajanju bo kratica *Vzpon* s številko knjige, poglavja in odstavka postavljena v oklepaj za citatom. Navedke iz svetnikovih spisov prevajam po kritični izdaji njegovega celotnega dela: *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1978, 10. izdaja, le za *Vzpon na goro Karmel* uporabljam slovenski prevod (Ljubljana, Družina 1983).

trudijo na svoji duhovni poti, še do srede poti jih ne pripelje. Zakaj ne, ve edinole on.«<sup>3</sup> Bog torej naklanja kontemplacijo in mistična doživetja, kadar hoče, kakor hoče in komur hoče, toda vsak človek blage volje je poklican, da se po svojih močeh trudi za svetost. V tem spoznanju Janez od Križa že v predgovoru Vzpona razširja skupino oseb, ki jim je njegovo pisanje namenjeno, čeprav ve, da vsem ne bo mogel pomagati do mističnega vrha. Obljublja pa, da bo razlagal »čvrst in trden nauk, veljaven za vsakogar, ki hoče priti do duhovnega očiščenja« (Vzpon, Predg., 8).

Po odhodu s Kalvarije je svetnik deloval v nekaterih večjih mestih: Baezi, Granadi, Segovii. Tedaj sta globina njegovega nauka in moč njegove osebnosti pritegnila krog ljudi, ki je presegal meje samostanskih zidov. Seznam njegovih vodencev in vodenk vsakršnega stanu, starosti in poklica, od bogatih do revnih, od izobraženih do preprostih, je pester. Ob doktorju filozofije in teologije naletiš na neuko kmečko ženo, ob bogati in ugledni dami na revno in prezirano mulatko.<sup>4</sup> Žal so se ohranila le maloštevilna svetnikova pisma. Ta, ki jih imamo na razpolago, pa jasno kažejo, da posveča pobožni mladenki donji Ivani de Pedraza ali krepostni vdovi in dobrotnici svojega reda donji Ani del Mercado y Peñalosa isto pozornost, isto ljubeznivo skrb in isto prizadevnost za njun duhovni napredek kot karmeličanski prednici materi Mariji od Jezusa ali neimenovani redovnici, ki trpi zaradi skropuloznosti.<sup>5</sup> In če je pričel pisati razlago Duhovne pesmi na prošnjo redovnic iz karmela v Baezi, je na željo donje Ane de Peñalosa raztolmačil pesem Živi plamen ljubezni.

P. Gabriele di S. M. Maddalena utemeljeno zatrjuje: »... mislim, da sta nauk svetega Janeza in branje njegovih spisov koristna vsem dušam, ki resnično žele biti popolne. Zdi se, da je takó sodil tudi papež,<sup>6</sup> ko ga je razglasil za učitelja vse Cerkve, torej za utemeljitelja nauka vesoljnega pomena.«<sup>7</sup>

\* \* \*

Vsi, ki so se zaupali vodstvu sv. Janeza od Križa, so bili duhovno naravnani v isto smer in so težili k istemu zadnjemu cilju. Seveda pa celo v popolnoma enakih okoliščinah in pri enaki usmerjenosti ne sprejemata dva človeka spodbud popolnoma enako in ne odgovarjata nanje popolnoma enako; to velja posebej, kadar gre za duhovno življenje, kjer se človeškemu hotenju

<sup>3</sup> Temna noč, 1. knj., 9. pogl., 9. odst. Pri nadaljnem citiranju bo kratica TN s številko knjige, poglavja in odstavka kar v oklepaju za navedkom.

<sup>4</sup> Prim. Življenjepis, ki ga je za Vida y obras de san Juan de la Cruz napisal Crisógono de Jesús, 182 in sl., 229.

<sup>5</sup> Prim. Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 11, 16, 19, 20, 29.

<sup>6</sup> Pij XI. leta 1926.

<sup>7</sup> P. Gabriele di S. M. Maddalena, S. Giovanni della Croce, dottore dell'amore divino, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina 1937, 39.



pridružuje delovanje Boga, ki daje vsakomur po svoji modrosti in volji. Različne socialne in kulturne življenjske okoliščine dajejo tej osebnosti še poseben poudarek. Zato so tudi spovedanci in vodenci sv. Janeza od Križa, ki so bili tako raznoterih stanov, izobrazbe in starosti, neizogibno naleteli na poti popolnosti na vprašanja, ki so bila pri vsakem nekoliko drugačna; različne so bile tudi njihove težave in skušnjave.

Z izrednim poslušom za enkratnost človekove osebnosti je svetnik to različnost upošteval v zasebnih razgovorih in pismih, pa tudi v svojih spisih, kolikor je to le dovoljevala njihova nekoliko širša namembnost. V teh spisih se prav rad pomudi pri drobnih stvareh iz vsakdanjega življenja, ki lahko v živo prizadevajo posameznika in njegovo duhovno rast. Tudi p. Gabriele di S. M. Maddalena ugotavlja: »... razmišljanje vélikega kontemplativca ne ostaja vedno na najvišjih vzpetinah... Zna se ponižati do drobnarij vsakdanjika, zato da bi z neprimerljivo vzgojno spretnostjo dušo prenovil v najneznatnejših vzgibih njenih nagnjenj, da bi jo s trdno roko popeljal čez nevarnosti za duhovno življenje.«<sup>8</sup> K temu kaže dostaviti, da za takratnega španskega človeka spada v vsakdanjik ali mu je vsaj dovolj pogosten tudi marsikateri dogodek, ki je po svoji naravi izreden ali se mu takšen dozdeva.

V svetnikovih spisih dobi upoštevanje človeške raznoličnosti zelo viden izraz pri obravnavanju vprašanja, kako povezovati z življenjem eno temeljnih prvin njegovega nauka, zahtevo po uboštvu. Ta zahteva je kot rdeča nit, ki veže med seboj vse stopnje, katere je človeku prehoditi na njegovi duhovni poti, preden doseže svoj poslednji namen, združitev z Bogom. Uboštvo, ki naj vodi k temu cilju, ima po sv. Janezu od Križa štiri lastnosti, brez katerih ostaja le neprijetno in krivično materialno stanje ter vir zagrenjenosti in upornosti:

1. Je uboštvo v duhu, to se pravi, da ga ne označuje pomanjkanje dobrin, ampak nenavezanost nanje, zavedna odpoved in zatiranje pohlepa po njih.

2. Takšno uboštvo odklanja ne samo gmotne dobrine, ampak tudi čutne, razumske in duhovne darove in spoznanja, skratka, vse dobrine, ki niso Bog.

3. Uboštvo v duhu ali »uboštvo v volji«, kot pravi včasih svetnik, je edina mogoča pot, ki pelje k združitvi z Bogom. Brez odpovedi vsemu ni zedinjenja z Bogom.

4. Odpoved vsem dobrinam, ki niso Bog, daje človeku že v tem življenju globlje in bistrejše spoznanje stvari, izroča mu jih v last. Kdor se vsemu odpove, si vse pridobi.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> P. Gabriele di S. M. Maddalena, n. d., 54.

<sup>9</sup> Več o teh bistvenih lastnostih uboštva: Breda Cigoj-Leben, Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa, Bogoslovni vestnik, I. 44 (1984), I, 47—61.

Prav tam, kjer gre za razprostrtost zahteve po uboštvu na vse dobrine, ki niso Bog, se je znašel pisec pred dejstvom, da se te dobrine utegnejo ponujati v zelo različnih oblikah in z različno mikavnostjo in zapeljivostjo, saj določajo človekov odnos do njih njegove osebne lastnosti in zmožnosti, v veliki meri pa tudi njegovo socialno in kulturno okolje. Ker svetniku ni bilo dovolj, da svojim vodencem samó predstavi vzvišeni ideal uboštvu, ampak jim je želel pomagati, da ga tudi dosežejo, je bilo potrebno, da jim je prikazal najrazličnejše priložnosti in neštete ovire, v katerih se ta udejanja ali ob katerih se uničuje. Iz življenja človeka nasploh in iz življenja človeka svoje dobe je izbral, opisal in razčlenil doživljanja, dejanja, običaje in položaje, ki so njegovim vodencem in vodenkam pomenili takšne priložnosti in ovire. Pri teh opisih je dal močnejši poudarek oviram, to se pravi različnim oblikam bogastva, kar je metodološko razumljivo. Uboštvo pomeni zanikanje, odsotnost, torej nekaj, kar je samo na sebi neotipljivo in kar dobiva konkretnost in določenost šele od svojega nasprotja, od bogastva. Pisec sam uporablja namesto izraza uboštvo pogosto soznačnice, ki poudarjajo to zanikanje: golota, praznota, pomanjkanje, odrekanje, odmaknjenost, izničenje, suhota, čistost, noč, tema . . .<sup>10</sup> Ko graja in odklanja prilaščanje najrazličnejših dobrin, materialnih in duhovnih, s tem že tudi priporoča in povzdiguje ideal uboštvu na vseh področjih življenja.

\* \* \*

Podrobne obravnave življenjskih razmer, ki ovirajo ideal uboštvu ali ga pomagajo uresničevati, niso v svetnikovih spisih enakomerno porazdeljene, saj so najkrepkeje zastopane v Vzponu na goro Karmel in v Temni noči, ki opisujeta predvsem dolgo in naporno pot uboštvu pred združitvijo z Bogom. Duhovna pesem in Živi plamen ljubezni pa obravnavata bližino in dosego zelenega cilja, zato se ukvarjata z vprašanjem uboštvu, praznote in odpovedi le, kadar ga povzemata kot neizbežni pogoj združitve.

Če pa primerjamo Vzpon na goro Karmel in Temno noč, spet ugotavljamo, da podrobneje obravnava uboštvo bolj prvo delo kot drugo. Vzpon je pač obširnejši, predvsem pa so podrobnosti iz življenja potrebnejše tu, kjer gre za dejavno noč, v kateri človek deluje, se trudi in odloča sam, kot pa v Temni noči, ki pomeni za človeka trpnost in v kateri deluje Bog po svoje in je človekova stvar le, da njegovo delovanje sprejema; v njej Bog v človeku udejanja skrajno uboštvo, ko mu jemlje še tisto, čemur se sam ne zna ali ne more odpovedati.

Na prvi pogled bi se zdelo, da bo dokaj preprosto razporediti v skupine primere bogastva in uboštvu in nasvete, ki jih svetnik ob njih daje, saj

<sup>10</sup> Več o teh izrazih: Breda Cigoj-Leben, n. d., 52—54.

načrt Vzpona na goro Karmel in Temne noči kar ponuja razvrstitev: noč ali uboštvo čutov na eni strani, na drugi noč ali uboštvo duha, najprej razuma, nato spomina in volje. Vendar ni tako: področja se pogosto prepletajo, segajo ena v druga. Nekatera poglavja s svojimi navodili veljajo za vse »noči«, zlasti v 1. knjigi Vzpona na goro Karmel, v »Noči čutov«, ki v marsičem pripravlja ostali dve, »Noč razuma« ter »Noč spomina in volje«. V 13. poglavju te knjige, na primer, pisec daje v vezani besedi vrsto napotkov za napredovanje v uboštvi in pri tem pojasnjuje: »Ti stih govore predvsem o duhovnem in notranjem življenju, obravnavajo pa tudi duha nepopolnosti, ki izhaja iz čutnega in zunanega. Zato bomo na tem mestu omenjene stihe sprejeli v takem smislu, to je v čutnem, v drugem delu ,noči' pa jih bomo razumeli v duhovnem pomenu« (Vzpon I, 13, 10).

Ta večveljavnost posameznih napotkov, ta navidezni nered, ki nastaja znotraj jasno postavljene sheme, ni morda posledica piščeve malomarnosti ali naglice. Izvira predvsem iz njegovega pojmovanja nastanka spoznanj, ki ga je sprejel od Aristotela in Tomaža Akvinskega. Po tem pojmovanju ni spoznanja brez čutnega izkustva. Spoznavanje po posredovanju čutil ponazarja znana »tabula rasa« — ostrgana pisalna deska.<sup>11</sup> Sv. Janez od Križa v 1. knjigi Vzpona, kjer gre za dejavno noč čutov, izrecno razlaga, da je duša, »ko jo Bog vdihne telesu, podobna zbrisani, prazni in nepopisani tabli, kot pravijo filozofi. Razen tega, kar dojemam s čutili, ne more naravno spoznati ničesar. Dokler je v telesu, je podobna človeku, ki je zaprt v temno ječo in ve samo to, kar se mu posreči opaziti skozi odprtine ječe. Če ne more gledati skozi line, tudi drugače ne bo videl. Tako je tudi z dušo: ako se ji kaj ne javi po čutih, ki so line njene ječe, tega na naraven način po kakšni drugi poti ne bo spoznala« (Vzpon I, 3, 3). V 2. knjigi Vzpona, kjer govori o noči razuma, pa spet pribija: »... razum sam od sebe ne more vedeti ničesar, razen po naravni poti, kar doseže samo s pomočjo čutov. Vtisniti mora vase predstave in podobe stvari samih ali njihove prisposode, saj drugega načina zanj ni« (Vzpon II, 3, 2). Spet se sklicuje na pričevanje filozofov, ki pravijo: »Ab objecto et potentia paritur notitia. To se pravi, da se spoznanje rodi v duši iz pričujočega objekta in iz spoznavne zmožnosti« (Vzpon II, 3, 2).<sup>12</sup>

V skladu s tem pojmovanjem nastanka spoznavanja je tudi največji del spoznanj, ki jih Janez od Križa obravnava v 2. knjigi Vzpona, t. j. v »noči razuma«, vezan na čutila. Ta spoznanja sprejema razum po naravni ali nadnaravni poti, po nadnaravni poti pa spet telesno in duhovno. Od vseh teh spoznanj edino duhovna niso nujno vezana na čute, vsa ostala

<sup>11</sup> Prim. Aristoteles, De anima III, c. 4.

<sup>12</sup> Kot opozarja Lucinio Ruano, komentator svetnikovih spisov v Vida y obras de san Juan de la Cruz (488, op. 1), je to misel izrazil sv. Avguštin: »Iz dvojega se namreč rodi spoznanje, iz spoznavajočega in spoznanega« (De Trinitate, lib. 9., c. 18).

sprejema človek po peterih zunanjih ali po dveh notranjih čutilih, to sta domišljija in fantazija. Zaradi te povezave čutnega in duhovnega pisec v 2. knjigi Vzpona seveda kaj hitro opravi s skupino naravnih razumskih spoznanj, saj jih navezuje na to, o čemer je že govoril v »noči čutov«.

Poleg povezave duhovnega s čutnim poudarja pisec tudi povezavo volje in spomina z razumskimi spoznanji, ker sta volja in spomin »v svojem delovanju odvisna od razuma« (Vzpon I, 8, 2). Zato deli v 3. knjigi Vzpona spominska spoznanja vzporedno z razumskimi na »naravna, nadnaravna in domišljijško duhovna« (Vzpon III, 1, 2) in za velik del od njih pošilja bralca nazaj k 2. knjigi.

Kar zadeva »noč volje« je stvar bolj zapletena, ker je 3. knjiga Vzpona ostala nedokončana in obravnavanje okrnjeno. Iz obstoječih poglavij, ki govore o veselju volje nad različnimi dobrinami, pa je moč razbrati, da je tukaj vse tisto, kar je v prejšnjih »nočeh« zajeto v pojmu »naravno«, razdeljeno v tri oddelke: časno, naravno v čisto materialnem pomenu, čutno. Novost so npravne dobrine, saj teh ni brez delovanja volje. Pojmovanje nadnaravnih in duhovnih dobrin pa se v »noči volje« spet krije z njihovim pojmovanjem v »noči razuma« in v »noči spomina«; razum in spomin ne moreta »ničesar dopustiti brez delovanja volje«, zato je čisto jasno, »da bo nauk, ki služi eni teh zmožnosti, služil tudi drugi« (Vzpon III, 34, 2). Zato se pisatelj pri »noči volje« zlahka sklicuje na tisto, kar je že povedal pri prejšnjih nočeh, in se mu »ne zdi potrebno stvari ponavljati« (Vzpon III, 34, 1).

Še bolj kot v Vzponu je nemogoče ostro ločiti čutno in duhovno — in pri zadnjem še delovanje razuma, spomina in volje — v spisu Temna noč. Če naj torej naša obravnava zajame in jasno predstavi dobrine, ki po Janezu od Križa morejo postati človekova last in bogastvo, pa tudi ovira na njegovi poti k združitvi z Bogom, ne bo mogoče preprosto slediti shemi njegovih spisov. Potrebno bo strniti v skupine dobrine, ki se sicer pojavljajo in ponavljajo v različnih »nočeh«, pa so si enake ali sorodne. Le tako bo mogoče razbrati, kakšna je sv. Janezu od Križa lestvica dobrin in vrednot in kakšne odpovedi narekuje.

\* \* \*

Najprvobitnejše, kar more človek želeti in si prisvajati in s tem »bogateti«, je pač ugodje ob vsem prijetnem, ki ga nudijo čutila. Janez od Križa opredeljuje te dobrine takole: »... pod imenom čutne dobrine razumem vse, kar v tem življenju lahko dojemajo čutila vida, sluha, vonja, okusa in tipa, pa še tisto, kar nastaja v notranjosti z domišljijškim zamišljanjem. Vse to pripada zunanjemu ali notranjemu telesnemu čutenju« (Vzpon III, 24,1). Škoda, ki jo

trpi človek ob uživanju čutnih dobrin zaradi njih samih, je mnogovrstna, deloma splošne narave, kot »otemnitev razuma, duhovna mlačnost in naveličanost« (Vzpon III, 25,1), deloma porazdeljena na posebne zvrsti, ki izvirajo iz posameznih vrst čutnega veselja. Iz veselja nad vidnimi stvarmi izhajajo »nečimrnosti duše in raztresenost duha, neurejen pohlep, nepoštenost, notranja in zunanja razbrzdanost, nečiste misli in zavist« (Vzpon III, 25, 2). Iz veselja nad poslušanjem nekoristnih stvari se porode raztresenost, klepetavost, zavist, nepremišljene sodbe (Vzpon III, 25, 3), iz uživanja prijetnih vonjav gnus do revežev, odpor do opravljanja nizkih služb, premajhna pripravljenost za sprejemanje ponižnih stvari (Vzpon III, 25, 4), iz veselja nad dobrim okusom jedi, požrešnost in pijanost, pa še jeza, prepir, pomanjkanje usmiljenja do revežev in razna slaba nagnjenja (Vzpon III, 25, 5). Požrešnost potegne za seboj še druge čute. Še pogubonosnejše je veselje ob tipanju prijetnih stvari, ko se vsa duhovnost izrodi v čutnost, ko rasteta mehkužnost in razbrzdanost, ko duh postaja vedno bolj »nesprejemljiv za duhovne in npravne dobrine in nekoristen kakor razbita posoda« (Vzpon III, 25, 6).

Zaradi vseh teh škodljivih vplivov zahteva sv. Janez od Križa od tistega, ki se trudi »vedno in v vsem posnemati Kristusa in usklajati svoje življenje z njegovim« (Vzpon I, 13, 3), korenito odpoved in odklonitev, »ki sta kot noč za vse človeške čute« (Vzpon I, 2, 1). Le z mrtvenjem poželenja po čutnem preide duša v tisto temo in si pridobi tisto uboštvo, ki jo pripravljata na sprejem Boga samega: »Ko odvzame duša svojemu poželenju po uživanju vse, kar more razveseljevati uho, ostane glede te zmožnosti v temi in praznoti« (Vzpon I, 3, 2). Isto ponavlja pisec za vid, voh, okus, tip.

Hoteno sprejemanje čutnih užitkov je za Janeza od Križa vedno tako zelo resna ovira na poti k Bogu, da pri tem ne pozna nepomembnih malenkosti: »Vsa prostovoljna poželenja, pa naj bodo smrtno grešna, in ta so zelo težka, naj bodo mali grehi, ki so manj težki, naj bodo samo nepopolnosti, ki so še manj hude, vsa ta poželenja je treba odstraniti, vseh, tudi najmanjših, mora biti duša prosta, če naj doseže združitev z Bogom« (Vzpon I, 11, 2). Posebej opozarja, kako velika zapreka so »nepopolnosti iz navade«, kot jih je pač imel priložnost poznati iz življenja po samostanih. Naševa tele: »Splošen običaj, da preveč govorimo, čisto majčkena in nedolžna navezanost na stvar, za katero se nikdar ne odločimo, da bi jo vsaj poskusili premagati, na primer navezanost na osebo, na obleko, knjigo, celico, na tako in tako jed, navezanost na čisto majhen klepet, željica, da bi nekaj okusili, zvedeli, slišali in podobno.« To so na prvi pogled neznatne napake, vendar pomenijo »takšno škodo za rast in napredek v kreposti, da bi duša lahko zapadla vsak dan v mnoge druge nepopolnosti in male grehe, ki ne izvirajo iz njene vsakdanje navajenosti na neko slabo lastnost, pa je ti ne bi ovirali tako zelo kot njena trajna navezanost na neko stvar« (Vzpon I, 11, 4).

To prikazovanje drobnih slabosti, ki bi se morda komu zdelo pikolovsko, preraste v vrsti poglavij v 3. knjigi Vzpona (18—23), tam, kjer pisec v »noči volje« govori o časnih in naravnih dobrinah, v razsežno fresko, ki predstavlja v mračnih barvah takratno družbo in njen pohlep in bi ji mogli dati naslov: Dobrine tega sveta in njihova ničevost. To fresko pisec še dopolnjuje do konca 3. knjige Vzpona, ko jo razširja na npravne, nadnaravne in duhovne dobrine.

Ko govori pisec o časnih dobrinah, predstavlja po vrsti praznoto bogastva, visokih naslovov, položajev, služb in podobnih odlik. Priznava, da »časne dobrine same po sebi ne vodijo neizogibno v greh, toda človeško srce se zaradi svoje slabotnosti dostikrat priklene nanje in pozabi na Boga, kar je greh« (Vzpon III, 18, 1). Za človeka niso samo gmotni in družbeni uspehi nevarni, negotove so tudi družinske vezi, ničevo je veselje nad otroki in veselje moža zavoljo žene ali obratno. Saj starši ne vedo, »če bodo otroci dobri in bodo služili Bogu, če se zadovoljstvo, ki ga od njih pričakujejo, ne bo . . . sprevrglo v žalost, če se ne bosta uteha in tolažba spremenili v trpljenje in breztolažje, če ne bo čast postala nečast« (Vzpon III, 18, 14); zakonca ne vesta, »ali Bogu res bolje služita v zakonskem stanu« (Vzpon III, 18, 6). Pisec odločno opozarja, kako so vsi uspehi, naj bodo gmotni ali pa tisti, ki jih prinašajo poklic in medčloveški odnosi, minljivi in nevarni: »Tudi kadar se človeku vse smehlja in vse uspeva, mora biti prej nezaupljiv, kot pa da bi se veselil, kajti prav uspehi množe nevarnost in priložnost, da pozabi na Boga in da ga žali« (Vzpon III, 18, 5). Z mračnimi potezami riše svetnik štiri stopnje popuščanja, prek katerih strmoglavi človeka v nesrečo »veselje nad časnimi rečmi, kadar mu je njihova posest zadnji namen« (Vzpon III, 19, 11).

Še zahrbtnejše je veselje, ki ga občutijo ljudje ob naravnih dobrinah, h katerim prišteva pisec telesne lastnosti, kot so: lepota, milina, ljubkost, postavnost, in duševne odlike: razumnost, zdrava pamet in vse, kar še spada k umu. Škoda, ki izhaja iz visokega cenjenja teh darov, je mnogovrstna, saj je z njimi obdarjen človek podvržen slavohleplju, napuhu, podcenjevanju in preziranju bližnjega. Popušča čutnim užitkom in poltenosti, podlega prilizovanju in prazni hvali, izgublja smisel za duhovno in postaja zaverovan v ustvarjena bitja. Ob vsem tem zlu pisec opozarja, kako naj duhovni človek pomisli, »da so lepota in ostali naravni darovi prah, da so iz prsti in se v prst vračajo, da sta ljubkost in milina na tej zemlji kot dim in veter in da ju mora za taki imeti in le kot taki upoštevati, če noče pasti v nečimrnost. Ob lepih stvareh naj obrača srce k Bogu, veseli naj se in raduje, da je Bog sam v sebi lepota in milina v najvišji, vse ustvarjeno presegajoči meri« (Vzpon III, 21, 2).



Ko govori pisec v 3. knjigi Vzpona o naravnih dobrinah, daje poudarek telesnim darovom, le mimogrede omenja duševne lastnosti: »razumnost, zdravo razsodnost in vse, kar še spada k umu« (Vzpon III, 21, 1). Ta vrzel je upravičena, saj jo je že vnaprej napolnil v 2. knjigi Vzpona, kjer obširno razlaga, kako ničevo je razumsko spoznanje, kadar gre za združitev duše z Bogom. Na kratko bi se dalo povzeti njegovo izvajanje takole:

Razum lahko dojema le po naravni poti, po tej poti pa more »doumeti samo to, kar se javlja v podobi ali predstavi stvari, to podobo ali predstavo pa sprejema po telesnih čutilih« (Vzpon II, 8, 4). Neizpodbitno pa velja, da je »razdalja med . . . božjim bistvom in bistvom stvari . . . neskončna«, saj »ni med Bogom in katero izmed njih nobenega bitnega odnosa in podobnosti« (Vzpon II, 8, 3). Če si torej zamišljamo Boga pod podobo stvari, »kot velik ogenj ali sijaj ali sploh pod katerokoli obliko . . . smo silno daleč od njega« (Vzpon II, 12, 5). Zaradi te neizmerne razdalje »nič ustvarjenega in nobena zamisel o stvareh ne more služiti razumu kot primerno sredstvo združitve z Bogom« (Vzpon II, 8, 1); nemogoče je, »da bi razum prodril v božje bistvo s pomočjo ustvarjenih bitij« (Vzpon II, 8, 3).

V tej nemoči preostane človeku, ki se hoče približati Bogu, samo eno: odreči se mora luči razuma, pogrezniti se mora v »noč vere«, v tisto najtemnejšo noč, ki »odvzame duši vso svetlobo spoznanja in uma« (Vzpon II, 1, 2), ki pa je obenem žarka luč, katera »s svojo neizmerno močjo premaguje in nadvladuje luč razuma« (Vzpon II, 3, 1). Le s takšnim izničenjem postane razum prost in pripravljen na združitev, »ubog in brezbrizen za vse, kar bi mogel jasno dojeti, tako da docela umirjen in potešen trdno počiva v veri« (Vzpon II, 9, 1). Še koreniteje se te vrste očiščevanje dogaja v »nedejavni noči razuma« s pomočjo »temne kontemplacije«, le da so temine, ki jih zdaj človek prenaša, »globoke, strašne in mučne«, tako da jih občuti »v najgloblji duhovni biti, zato so mu kot bitna tema« (TN II, 9, 3).<sup>13</sup>

Podobno kot razum se mora iz istih razlogov obnašati spomin, ki tudi »ne more biti istočasno združen z Bogom in z različnimi oblikami in spoznanji. Bog nima ne oblike ne podobe, ki bi jo spomin mogel dojeti« (Vzpon III, 2, 4). Zato daje pisec v duhovnost naravnani duši naslednje napotilo: »Naj sliši, vonja ali okuša karkoli, se dotika česar koli, v spominu naj teh stvari ne ohranja in ne zadržuje, ampak naj jih takoj prepusti pozabi. Če je treba, naj to dela z enako vnemo, kot jo imajo drugi, da si iste stvari za-

<sup>13</sup> Pojmovanje vere in njenega odnosa do razuma pri sv. Janezu od Križa je podrobno raziskal Karol Wojtyła, sedanji papež Janez Pavel II.; v latinščini napisana disertacija je izšla v italijanskem prevodu (Karol Wojtyła, *La fede secondo S. Giovanni della Croce*, Roma, Pontificia Università S. Tommaso — Herder 1979).

pomnijo« (Vzpon III, 2, 14). Spominjanje je samo v nadlego in škodo, saj povzroča prevare, nepremišljene sodbe, razmetavanje časa in še kup strasti: žalost, strah, sovraštvo, prazno upanje, ničevo veselje, nečimrnost.

\* \* \*

Čutne, časne in naravne dobrine »človeku ne prinašajo dobrega niti dobrega ne vsebujejo, tako zelo so minljive in krhke« (Vzpon III, 27, 2). V nasprotju z njimi so npravne dobrine dobre same na sebi in dobro tudi prinašajo. Mednje prišteva svetnik »čednosti in čednostne navade: gojitev katerekoli kreposti in izvrševanje del usmiljenja, spoštovanje božje in človeške postave, vsakršno delovanje dobrih naravnih zmožnosti in nagnjenj« (Vzpon III, 27, 1). Npravne dobrine prinašajo časne darove tudi krepostnim nekristjanom. Kristjan pa mora imeti do njih takšen odnos, da »dela dobra dela iz ljubezni do Boga in si z njimi pridobiva večno življenje... Brez tega namena vse čednosti pred Bogom nič ne veljajo« (Vzpon III, 27, 4). Zato se dogaja, da celo stvar, za katero velja, da »po človeški presoji ni mogoče imeti v tem življenju kaj boljšega« (Vzpon III, 27, 2), postane v božjih očeh nekaj ničevega, kadar se človek »ničemurno veseli svojih dobrih del in npravnih navad« (Vzpon III, 28, 1) in kadar pozablja, »kako vrednost njegovih del — posta, miloščine, pokore, molitve, itd. — ni toliko v številu in kakovosti teh del, kakor pa v ljubezni do Boga, s katero jih opravlja« (Vzpon III, 27, 5).

Pisec z vso resnobo opozarja, da je takšno nečimrno veselje tem bolj nevarno, ker se nanaša na dela duhovne narave. V 28. poglavju 3. knjige Vzpona psihološko prodirno razločuje pregrehe, ki izvirajo iz dopadenja nad lastno krepostjo in dobrimi deli. Na prvem mestu je seveda napuh, oče vseh pregreh, z več odtenki: nečimrnost, ošabnost, slavohlepje, domišljavost, bahatstvo. Iz tega izhaja zaničevanje in podcenjevanje drugih, ki se zde manj krepostni, pa iskanje plačila v veselju in tolažbi že v tem življenju in nepripravljenost sprejemati pameten nasvet in pouk.

Zaradi vse te navlake slabosti in pregreh, ki obdaja in kvari kreposti in dobra dela, je sv. Janez od Križa črnogled in poln pomislekov, zlasti tedaj, kadar gre za dela, namenjena javnosti: »Po mojem mnenju so skoraj vsa dobra dela, ki jih izvršujejo za javnost, zgrešena ali ničvredna ali vsaj nepopolna pred Bogom, ker se niso odrekli človeškim koristim in ozirom. Kako naj sicer sodimo o javnih delih in spominskih ustanovah, ki jih nekateri podpirajo in ustanavljajo zato, da z njimi pridobivajo čast in ničevo človeško priznanje na tem svetu ali da z njimi ovekovečajo svoje ime, rod in gospodstvo? Gredo tako daleč, da dajo namestiti v svetiščih svoje znake in grbe, kot da bi hoteli postaviti sebe na mesto svetih podob tam, kjer vsi pripogibajo kolena. Mar ni mogoče reči o nekaterih od teh ljudi, da s svojimi deli sebe



bolj častijo kot Boga?» (Vzpon III, 28, 5). Takšno razkazovanje dobrih del je že skrajnost, toda tudi bolj skromni so iznajdljivi, kadar gre za to, da dajo veljavo svoji čednosti. Svetnik, bister in prodiren opazovalec človeške komedije, živahno opisuje njihovo početje: »Eni hočejo, da jih ljudje hvalijo, drugi, da jim izkazujejo hvaležnost, spet drugi razglašajo svoja dela in želijo, da vesta zanje Peter in Pavel in najraje ves svet. Včasih dajo svojo miloščino ali naredo kakšno drugo dobro delo s pomočjo tretje osebe, zato da se bolj zagotovo razve. Nekateri počno vse to obenem. Skratka, ,trobijo pred seboj, kakor delajo hinavci‘ (Mt 6, 2), kot pravi Gospod v evangeliju, zato pa ne bodo za svoja dela dobili plačila pri Očetu, ki je v nebesih« (Vzpon III, 28, 5).

Kaj preostane duhovno naravnemu človeku, ko opazuje, kako se krepost mimogrede sprevača v pregreho? Pač to, da zatira svojo neskromnost in ničevno veselje nad dobrimi deli. Tedaj postane vztrajnejši, ponižnejši, prijeten Bogu in ljudem, varen »pred skopostjo, nezmernostjo in duhovno lenobo, pred duhovno zavistjo in še pred tisoč drugimi pregrehami« (Vzpon III, 29, 5). Najpomembnejše pa je za tistega, ki hoče k Bogu, tole: »Ko človek zatre ničevno veselje nad dobrimi deli, postane ubog v duhu« (Vzpon III, 29, 3).

\* \* \*

Na npravne dobrine navezuje pisec skup vrednot, ki jih imenuje nadnaravne dobrine; k njim prišteva »dar modrosti in vednosti, ki je bil dan Salomonu«, in duhovne darove, o katerih govori sveti Pavel: »vera, dar ozdravljanja, izvrševanje čudežev, prerokovanje, razločevanje duhov, razlaganje govorov, dar jezikov« (Vzpon III, 30, 1). Te darove deli v dve skupini, ene človek sprejema s pomočjo telesnih čutil, druge zgolj duhovno.

Ne preseneča, kakšno zadržanost kaže svetnik do prvih, do nadnaravnih darov, ki so dani po čutilih, saj poznamo njegovo večkrat poudarjeno prepričanje, da je Bog nedosegljiv čutom in razumu, da v nobeni čutom in razumu dostopni stvari ne more biti primerjave z njim. Seveda so po čutilih dana nadnaravna dogajanja za dušo privlačna, ker »gre za čutne stvari, h katerim je nagnjena po naravi« (Vzpon II, 18, 3). Za ljudi, ki begajo za videnji in razodetji, je prav tu središče vrtinca, ki jih vleče v pogubo: »Dušo tedaj slast popolnoma prevzame, zaslepi jo tako, da gleda bolj na užitek kot na ljubezen . . . Bolj ceni zaznave kot praznino in goloto, ki sta v veri, upanju in ljubezni do Boga« (Vzpon III, 10, 2). Posebno hudo je, kadar se vmeša hudi duh, ki »je njegova navada zbudati čutno slast, užitek in veselje celo ob stvareh, ki so od Boga« (Vzpon III, 10, 2).

Trdno oporo za svoje previdno vedenje najde svetnik v evangeliju, v Kristusovem odgovoru tistim, ki bodo nekoč zahtevali zase večno slavo, češ da so v njegovem imenu prerokovali in delali čudeže: »Proč od mene, kateri

delate krivico« (Mt 7, 22—23, citirano v Vzponu III, 30, 4) in v njegovi besedi učencem, ki so se veselili, da so jim hudi duhovi pokorni: »Vendar se ne veselite tega, da so vam duhovi pokorni, ampak veselite se, da so vaša imena zapisana v knjigi življenja« (Lk 10, 20, citirano v Vzponu III, 30, 5).

Res je, da more duša takšne darove pripisovati Bogu in se mu zanje zahvaljevati. Toda kot bister poznavalec duhovnega življenja Janez od Križa opaža: »Pri vsem tem pa . . . še vedno ostane v duši neko skrito samozadovoljstvo in visoko mnenje o tej stvari, iz česar se čisto neopazno spočne hud duhovni napuh« (Vzpon III, 9, 1—2). Zato razsoja, da »vsa videnja in razodetja in nebeška čustva in kar je še mogoče visokega zamisliti, niso vredna toliko kot najneznatnejše dejanje ponižnosti« (Vzpon III, 9, 4).

Zaradi zlih posledic, ki jih prinaša hlepenje po razodetjih, videnjih in čudežih, svetnik strogo sklepa, da niso vse te stvari človeku prav nič potrebne, saj ima na razpolago naravni razum, zapovedi in evangeljski nauk: »Ni je težave in stiske, ki je ne bi mogli ozdraviti s pomočjo teh treh sredstev, ki so Bogu po volji in dušam v prid« (Vzpon II, 21, 4).

\* \* \*

K drugi skupini nadnaravnih dobrin prišteva svetnik spoznanja, ki jih duh »ne sprejema s pomočjo telesnih čutil« (Vzpon II, 10, 4). Ta so lahko razločna in posamična, kot so videnja, razodetja, nagovori in duhovni občutki, ali pa nejasna, temna in splošna, ali bolje, to spoznanje je eno samo — »bogozrenje, ki nam je dano v veri« (Vzpon II, 10, 4). Pisec priznava, da so te zaznave »plemenitejše, koristnejše in mnogo bolj gotove kot telesno domišljjske, saj so notranje, čisto duhovne narave in hudiču manj dostopne« in so dane duši »brez njene dejavne udeležnosti in brez sodelovanja domišljije na čistejši in zlahtnejši način« (Vzpon II, 23, 4). Pa še za te, kadar so razločne in posamične in torej ne pripadajo splošnemu spoznanju ali kontemplaciji, svetnik opozarja, da so človeku nevarne, ker bi zaradi njih lahko »otopel in si zaprl pot v samoto in ločitev od vsega, pot, ki je za združitev neogibno potrebna« (Vzpon II, 23, 4). Zaradi njih duša ne more napredovati, »dokler se upira duhovni goloti in ubožstvu ter praznoti v veri« (Vzpon II, 24, 9).

Duhovna videnja, pri katerih duša gleda naravne stvari s pomočjo notranje luči iz nadnaravnega vira namreč »niso z Bogom v sorazmerju niti v bitnem odnosu« (Vzpon II, 24, 8). Tudi razodetja skrivnosti, ki se nanašajo na stvari in na ljudi, prizadevajo »stvari, ki so nižje od Boga« in so zato »duši v prav majhen prid na njeni poti k Bogu, ako se jih krčevito oklepa« (Vzpon II, 26, 18). Posebno previdnost pa priporoča sv. Janez od Križa, kadar gre za razodetja o verskih resnicah. Tu ne pozna najmanjšega popuščanja: »V bistvu naše vere ni nobenih novih točk, ki bi se jih dalo šele

razodeti, ampak je v Cerkvi že vse razodeto. Zato duša ne sme sprejeti, kar bi se ji o veri razodelo novega« (Vzpon II, 27, 4).

Opomin k previdnosti velja tudi za večino nadnaravnih nagovorov; te »sprejemajo duše duhovno naravnanih oseb brez posredovanja telesnih čutov« (Vzpon II, 28, 2), delé se pa v tri skupine. V prvi so zapovrstne besede, nekakšen dialog, ki ga duša izgovarja sama v sebi. Res je, da ji včasih govori Sveti Duh, res je pa tudi, da more duša govoriti sama sebi ali pa jo navdihuje hudi duh. Domišlja si, da prejema božje navdihe in postaja vsa naduta: »Če kakšna duša, ki premore za par vinarjev premišljevanja, čuje kdaj v zbranosti take vrste nagovore, že razglašá, da so božje delo . . . Iz njih duša ponavadi pridobi več praznega blebetanja in umazanije kakor pa duhovne ponižnosti in duha mrtvenja, saj si domišlja, da se ji je dogodila velika stvar in da ji je govoril Bog, v resnici pa se je zgodilo malo več ko nič ali nič ali še manj ko nič« (Vzpon II, 29, 5). Na mestu je previdnost, vdanost v božjo voljo, izpolnjevanje božje postave, odrekanje: »V tem je modrost svetnikov, . . . ne pa da se ukvarjajo z globokoumljenji in bistroutmljenji, ki so le po čudežu brez nevarnosti« (Vzpon II, 29, 12).

Tudi za drugo skupino nagovorov, za formalne besede, ki jih duhu »izrecno govori tretja oseba, ne da bi on sam kaj prispeval« (Vzpon II, 30, 1), in jih sliši, naj je zbran ali ne, po nadnaravni poti in brez posredovanja čutil, svetnik prav tako priporoča, naj se duša zanje ne briga, saj bi se »ukvarjala . . . s stvarmi, ki niso upravičeno in bližnje sredstvo za zedinjenje z Bogom« (Vzpon II, 30, 6). Le tako se ne bo uvrstila med ljudi, ki se v »domišljavem prepričanju«, da se z njimi pogovarjajo Bog in svetniki, »razkazujejo v držah, ki imajo videz svetosti« (TN II, 2, 3), v resnici pa je vse skupaj laž in prevara. Izjema pri nadnaravnih duhovnih nagovorih je tretja zvrst, »bistvene besede«, h katerim se bomo vrnili kasneje.

\* \* \*

Preseneča, koliko strani svojih spisov sv. Janez od Križa posveča razčlenjevanju in presojanju videnj in razodetij, kako vztrajno opozarja na nevarnosti in opominja k previdnosti in k potrebi biti ubog pri stvareh, ki se na prvi pogled zdijo tako zelo daleč od tega, kar imamo navado imenovati bogastvo. Ne odklanja možnosti takih doživetij, saj jih je tudi sam kdaj okušal; previden in zadržan po svoji naravi, pa o svojih lastnih izkušnjah te vrste ne piše.<sup>14</sup> Ker pozna skrivnost, obenem pa trdno notranjo prepričljivost pravega in globokega mističnega izkustva, se mu zde vsi izredni

<sup>14</sup> Med redkimi, ki jim je svetnik zaupal nekaj o svojih videnjih, sta bila karmeličanka mati Ana Marija od Jezusa in njegov rodni brat Frančišek, katerega je srčno ljubil zaradi njegove preprostosti (prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 107 in 289—290). Kljub svoji najboljši volji in želji pa seveda ni mogel prikrievati zamaknjenj, ki so se mu dogajala pri molitvi, med pogovori o Bogu, medtem ko je maševal.

pojavi, kjer sta mogoči iluzija in prevara, za resno duhovno življenje malo pomembni, za tistega, ki nepremišljeno bega za njimi, pa nevarni.

K potrebi, da zavzame trdo in neizprosno stališče do teh stvari, je veliko prispeval njegov čas. V tedanji Španiji, ki je sicer rodila velike askete in mistike novega veka, se je duhovnost pri dotiku z množico večkrat izrojela v gibanja, katerih pripadniki so se prepuščali nebrzdani čustvenosti in se pri tem bolj ali manj oddaljevali od pravovernosti.<sup>15</sup> Nekateri drugi, posebno ženske, so se prepogosto in preveč radi razkazovali v zamaknjenjih ali so razglašali svoja videnja in razodetja, kar je navduševalo in pritegovalo mnoge sodobnike.<sup>16</sup>

Leta 1588 je Nepremagljivo ladjevje Filipa II. na začetku svojega bojnega pohoda napravilo ovinek, da je moglo pluti mimo samostana lizbonskih dominikank in prejeti blagoslov redovnice, ki je slovela zaradi zamaknjenj in stigem. Pozneje se je izkazalo, da je goljufala. Zanimivo pa je, da je bil že v letu 1585, ko so imeli karmeličani v Lizboni svoj generalni kapitelj, Janez od Križa edini udeleženeec, ki kljub začudenju, prigovarjanju in očitkom sobratov ni izrabil priložnosti, da bi bil obiskal slavno redovnico. S tisto svojo presenetljivo mirnostjo, v kateri se ni dal nikdar zmotiti in zbegati, se je v prostih urah raje zatekal na samotno morsko obalo, kjer se je zatapljal v branje svetega pisma in v premišljevanje.<sup>17</sup>

Georges Morel je takole doumel ravnanje sv. Janeza od Križa: »Odpor Janeza od Križa do navezanosti na videnja in sploh do izrednih pojavov religioznega izkustva se dá razložiti ne samo z njegovo čudjo, ampak tudi z zgodovinskim kontekstom: v svojih spisih ne bi bil tako zelo ugovarjal, če bi ne bili njegovi sodobniki podlegali veliki skušnjavi, da zamenjujejo svetost in čustvenost. Španski zanos, katerega dobrih strani ne zanikujem, je kazal pogosto kot svojo nevarno drugo plat pozabljanje najosnovnejših zakonov duhovnega življenja, posebno tiste vztrajne potrpežljivosti, brez katere se iskanje Boga približuje sanjarjenju.«<sup>18</sup> Dostaviti bi kazalo, da ni bila vedno odgovorna samo pretirana čustvenost. Tudi hlastanje za nenavadnim, rado-

---

<sup>15</sup> Najbolj vidne in znane takšne skupine so sestavljali »alumbrados« — »razsvetljeni«. Več o njih glej v: Gerald Brenan, *St. John of the Cross. His Life and Poetry*, Cambridge University Press 1975, dodatek II, in v: Alain Cugno, *Saint Jean de la Croix*, Paris, A. Fayard 1979, 20, 21.

<sup>16</sup> Prim. Bartolomé Bennassar, *Un siècle d'or espagnol*, Paris, Robert Laffont 1982, 152, 153.

<sup>17</sup> Prim. *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, 251—253, in Gerald Brenan, n. d., 62, 63. Sicer je pa najti v svetnikovih življenjepisih še več dogodkov, kjer je razkrinkana lažna mistika nekaterih njegovih sodobnikov. Zanimivo je s tega vidika tudi njegovo mnenje o dvomljivi duhovnosti neke karmeličanke; to mnenje je napisal na prošnjo predstojnikov reda (prim. Sv. Janez od Križa, *Pisma*, št. 25).

<sup>18</sup> Georges Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Paris, Aubier 1960, 3 zv., I, 74.

vednost, v skrajnih primerih želja po uveljavljanju in dobičkaželjnost so vabili ljudi k izrednemu in pozornost zbujujočemu, čeprav je bilo včasih dvomljive narave.

\* \* \*

Poleg že opisanih nadnaravnih dobrin duhovne narave, ki jih obravnava Vzpon v vseh treh nočeh duha — razuma, spomina in volje —, uvršča pisec v »noč volje« še en skup duhovnih dobrin, tiste, ki so stvar volje in so »njihov predmet jasne in razločne reči« (Vzpon III, 33, 5). Njihov namen je, da »vodijo in pomagajo na poti k duhovnim stvarem in omogočajo duši pravi odnos z Bogom in Bogu stik z dušo« (Vzpon III, 33, 2). Te dobrine, ali vsaj tiste od njih, ki so v 3. knjigi Vzpona, katera je ostala nedovršena, prišle na vrsto in jih pisec imenuje »spodbujevalne« in »prepričevalne«, nimajo v sebi nič izrednega, saj so to predmeti ali dejanja, ki spadajo k vsakdanji katoliški verski praksi: svete podobe in kipi, bogoslužni prostori, obredi, pridige.

Janez od Križa ne odklanja svetih podob, kadar so takšne, da »spodbujajo voljo k pobožnosti«, saj tedaj jih tudi »naša mati Cerkev odobrava in uporablja« (Vzpon III, 35, 2). Takoj pa tudi opozarja, da je veliko ljudi, »ki najdejo večje dopadenje v umetniški izrednosti in dovršenosti teh podob in kipov kakor v tem, kar predstavljajo« (Vzpon III, 35, 2). Posebno se svetniku upira, ko opazuje, kako po tedanji »odvratni« šegi odevajo kipe svetnikov v dragocena oblačila in jih kitijo z okraski, ki si jih »po modi svojega časa izmišljajo lahkomišelnih ljudje za svojo zabavo in za zadovoljitev svoje nečimrnosti« (Vzpon III, 35, 4). Svete podobe postanejo ljudem maliki, na njih iščejo svoj užitek, nanje se navezujejo in si jih prilaščajo »prav tako kot svetne dragotine, kar jim je v nemajhno škodo« (Vzpon III, 35, 8). Res je, da Bog naklanja po nekaterih podobah več milosti, to pa le zaradi večje vere in pobožnosti, ki ju zbuja. »Kjer sta pobožnost in vera,« ugotavlja svetnik, »je dobra kakršnakoli podoba, kjer pa teh dveh ni, nobena podoba ne pomaga« (Vzpon III, 36, 3).

Isto velja tudi za molke, ki jih hoče imeti vsakdo po svojem okusu in po svojih muhah — »naj bodo izdelani tako in ne drugače, takšne barve in iz takšne kovine in ne drugačne, okrašeni tako in tako« — pozablja pa pri tem, da je Bogu vseeno, kakšen je molek, kajti »ugaja mu predvsem molitev, ki prihaja iz preprostega in iskrenega srca« (Vzpon III, 35, 7).

V Temni noči svetnik jasno utemeljuje svoje nasprotovanje pozornosti, ki jo ljudje posvečajo zunanji obliki nabožnih predmetov: »Ko o tem govorim, obsojam prilaščanje v srcu in navezanost... na obliko, množino in izdelavo teh predmetov. Ta navezanost nasprotuje duhovnemu uboštvu, ki je naravnano k samemu bistvu pobožnosti in se stvari poslužuje le za dosego te pobožnosti« (TN I, 3, 1). Opozarja tudi, da je nevarnost tukaj večja kot pri posvetnih stvareh, kajti, »ko si ljudje dopovedujejo, da so to svete

stvari, se čutijo bolj varne in se ne boje, da bi se jih polastile in jih priklenile z naravno privlačnostjo« (Vzpon III, 38, 1).

Pred kipi in podobami, ki jih ima sv. Janez od Križa priložnost opazovati, mu je poleg čuta za odrekanje zunanostim ranjen včasih tudi estetski čut. Iz mladih let, ko se je v sirotišnici nekaj časa učil slikarstva in rezbarstva, mu je bila domača tehnika teh umetnosti, njegova risba Križani iz kasnejših let pa razodeva, da je imel tenak čut za umetniško upodabljanje. Ta čut mu je narekoval izjavo, ki je v opreki z njegovim siceršnjim zatrjevanjem, da je izdelava podob nepomembna: »Zato so graje vredni . . . slikarji in rezbarji, kateri izdelujejo tako malovredne podobe, da pobožnost pred njimi prej izgubiš, kakor pa pridobiš. V tej umetnosti neveščim in nespretnim obrtnikom bi bilo treba prepovedati izdelovanje svetih podob.« Hitro pa dostavlja, da je takšna malomarnost sicer zlo, vendar le majhno zlo »v primerjavi s tvojo navezanostjo, zavzetostjo in nagnjenjem do zunanjih okraskov in lepotic, ki ti popolnoma prevzemajo čute in s tem branijo tvojemu srcu, da bi se ljubeče dvignilo k Bogu in v ljubezni do njega vse drugo pozabilo« (Vzpon III, 38, 2).

Navezanost na nabožne predmete se še stopnjuje v hišnih kapelah, kjer se njihovi lastniki ne naveličajo »kopičiti podobe na podobo«. Svetnik opazuje, kako »uživajo ob tem, da je njihov molitveni prostor bogato okrašen in lepega videza« (Vzpon III, 38, 2). Ne zavedajo se ali pa nočejo priznati, »da jih prostor, ki ni urejen tako, da bi ustvarjal notranjo zbranost in dušni mir, moti in raztresa v enaki meri kot druge stvari« (Vzpon III, 38, 5).

Za molitev priporoča izbiro odročnih, samotnih in celo pustih krajev, »kjer najdejo čuti in duh najmanj ovir na poti k Bogu« (Vzpon III, 39, 2). Takšni kraji posebne zbranosti so pokrajine in kotički v naravi, »ki s svojo spokojno samotnostjo na naraven način zbujajo pobožnost« (Vzpon III, 42, 1); to so »prostrane in prelepe pušče« (Vzpon III, 42, 2) ter »gore, ki se dvigajo visoko nad ravnino, so ponavadi gole in ne vabijo k čutnemu veselju« (Vzpon III, 39, 2). Znano je, kako rad je svetnik molil v naravi. Iz svoje izkušnje pa opozarja, da je tudi tukaj treba pozabiti na lepoto kraja, potem ko je molivca spodbudila k zbranosti, kajti, kdor se tej lepoti prepušča, »išče čutno zadovoljitev in duševno nestanovitnost, ne pa duhovnega miru« (Vzpon III, 42, 2).

K molitvi kličejo tudi kraji, kjer je Bog komu izkazal posebno milost, zato se ta človek tjakaj rad vrača. In končno so še od Boga posebej izbrani kraji milosti, v stari zavezi gori Sinaj in Horeb, v času po Kristusu razna božja pota. Svetnik pa je še celo tukaj nezaupljiv in odsvetuje obisk božjepotnih cerkva, kadar se tam zbira množica romarjev: »Ponavadi se ljudje vrnejo bolj raztreseni, kot so odšli. In mnogi hodijo na romanja bolj za zabavo kot iz pobožnosti« (Vzpon III, 36, 3). Hodijo tja, da bi se gostili, da



bi »pasli oči«, prireditelji pa si iz koristoljublja izmišljajo »smešne in ne-spoštljive stvari, zato da ljudi zabavajo in kratkočasijo« (Vzpon III, 38, 2). Pripomba je na mestu, saj so skupna romanja postala pretveza za družabne prireditve, ko so cerkveni slovesnosti sledile tekmovalne igre, ples, glumaške točke, vedeževanje, popivanje in še kaj slabšega.<sup>19</sup>

Še eno obliko duhovnih dobrin jemlje svetnik v pretres, preden je besedilo Vzpona pretrgano, namreč pridige. Vztraja na pridigarjevih lastnostih, saj »kakršen je učitelj, tak je tudi učenec« (Vzpon III, 45, 3). Z vsem prepričanjem poudarja nujnost, da je pridigarjevo življenje vzorno in v soglasju z naukom, ki ga oznanja; brez te skladnosti daje govor veselje in ugaja čutom in umu, pri tem pa volja prav malo pridobi, saj ta »ponavadi ostane prav tako mlačna in mlahava za dobra dela, kot je bila poprej, čeprav je pridigar povedal čudovite reči na čudovit način« (Vzpon III, 45, 4). Pred sijajnim govornikom, ki je notranje prazen, daje prednost pridigarju vzornega življenja in mu oprošča, če je »njegov slog boren, njegova govorniška spretnost neznatna in njegov nauk preprost« (Vzpon III, 45, 4).

Pa se svetniku primeri isto, kot se mu je primerilo, ko je šlo za kakovost podob in kipov. Pisatelj in pesnik, klasik španske proze in poezije zlatega stoletja, si ne more kaj, da ne bi svojega stališča omilil. Potem ko ga je še podkrepil z navedkom iz pisma sv. Pavla: »Tudi ko sem prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje« (1 Kor 2, 1), namreč takole končava zadnje poglavje Vzpona: »Apostolov namen in moj namen na tem mestu sicer ni, da bi obsojala lep slog, govorniško spretnost in izbran izraz, ki so dragocen pripomoček pridigarju kakor tudi vsem ostalim poklicem. Posrečeno izbran izraz in gladek slog dvigneta in postavita na noge celo podrti in razdejane stvari, neprimeren izraz pa razbije in uniči, kar je dobro« (Vzpon III, 45, 5). Pri vsem tem mu seveda ostane trdno v veljavi resnica, »da le živi duh ogreva srca« (Vzpon III, 45, 4), da torej besede, izrečene brez iskrenega prepričanja, ostajajo samo besede, prazne za tistega, ki jih izgovarja, in nekoristne za tistega, ki jih posluša.

Ne smemo prezreti, da pri opisu vseh teh drobnih okoliščin, ki prizadevajo pobožnost in molitev, svetniku ne gre za odtenke in različice ali za stopnje zbranosti, ampak za vse. Brez popolnega odrekanja zunanjemu prave notranje molitve ni: »Če se duša navadi na prijetnost čutne pobožnosti, se ji ne bo nikdar posrečilo preiti v moč duhovne blaženosti, ki jo je najti po notranji zbranosti v duhovnem uboštvu« (Vzpon III, 40, 2).

---

<sup>19</sup> Prim. Ludwig Pfandl, *Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Kempten, Kösel — Pustet 1924, 168.

Iskanje užitkov v duhovnih dobrinah, kot ga obravnavajo zadnja poglavja 3. knjige Vzpona, prizadeva širok krog vernikov, tudi takšne, ki žive v svetu. Predvsem pa so za »duhovno lakomnost« in »duhovno sladokusje«<sup>20</sup> občutljivi začetniki na poti k duhovnosti, kar je svetnik spoznaval zlasti kot duhovni voditelj v moških in ženskih samostanih svojega reda. Slabostim in težavam začetnikov je zato posvetil več poglavij 1. knjige Temne noči (pogl. 2 do 7), ki na neki način izpopolnjujejo nedokončano 3. knjigo Vzpona.

Pisec razlaga, kako Bog najprej dovoljuje, da različne duhovne vaje in molitev dajejo veselje. Zato postanejo začetniki razvajeni, »bolj iščejo duhovno sladkost kot čistost in skromnost, Bog pa na duhovni poti gleda predvsem na to dvoje in to dvoje sprejema« (TN I, 6, 1). Zato kasneje poskrbi za njihovo napredovanje tako, da jih postavi v strašno nedejavno temno noč, kjer jim odvzame vsako tolažbo. Dokler pa Bog tega ne stori, se začetniki pogosto vdajajo »veliki duhovni lakomnosti« (TN I, 3, 1), ko pretiravajo v kopičenju duhovnih dobrin. Dozdeva se jim, da »nikdar ne slišijo dovolj duhovnih napotil. Zato iščejo in prebirajo številne knjige, ki o tem govore, za kar potrošijo več časa, kot bi ga potrebovali za prepotrebno mrtvenje in izpopolnjevanje v notranjem duhovnem ubožtvu« (TN I, 3, 1). Svetnik jih opisuje, kako »zdaj vzamejo v roko to premišljevanje, zdaj spet kakšno drugo, imajo pravi lov na užitke v božjih rečeh« (TN I, 6, 6). Drugi se spet »uničujejo s spokornimi deli« ali »slabé zaradi posta, ko brez ukaza ali nasveta drugih izvršujejo več, kot jim dovoljuje njihova slabotnost« (TN I, 6, 1). Takšni ljudje se varujejo, da bi o svojem telesnem mrtvenju pripovedovali tistemu, ki mu morajo biti poslušni, ali pa celo ravnajo proti njegovemu nasvetu. Včasih poskušajo dovoljenje izsiliti, saj trmasto vztrajajo pri svojih duhovnih voditeljih, naj jim dovolijo, kar želé, in če se jim to ne posreči, »se kujajo in žaloste kakor otroci« (TN I, 6, 3).

Svetnik, ki iz svoje spovedniške in voditeljske izkušnje dobro pozna zle posledice nebrzdane »duhovne lakomnosti«, »duhovnega sladokusja« in samovoljnega pretiravanja, poudarja, da je samo v ponižnosti in poslušnosti »umna in s pravo mero opravljena pokora«, ostalo je, kot pravi z nenadejano ostrim izrazom, »živalska pokora, saj takšne ljudi vodi poželenje kot živali« (TN I, 6, 2). Tudi v molitvi iščejo takšni ljudje slast in čutno pobožnost in pri tem izgublajo pravo pobožnost in pravega duha, ki sta, kot poudarja svetnik, »v potrpežljivi in ponižni vztrajnosti, v nezaupanju do sebe in v edini želji, biti prijeten Bogu« (TN I, 6, 6).

<sup>20</sup> Ta dva posrečena izraza najdemo v 3. in 6. poglavju 1. knjige Temne noči, naletimo pa nanju tudi drugje.



Še eno področje pozna svetnik, kjer bi ljudje hoteli izsiliti, kar je njim po volji, namreč prejemanje sv. obhajila. Svetnik ima priložnost srečavati v spovednici ljudi, ki »tako slabo poznajo svojo nizkost in revščino in imajo tako malo ljubečega strahu in spoštovanja do božje veličine, da si ne pomišljajo vztrajno nagovarjati svojih spovednikov, naj jim dovolijo pogostno obhajilo« (TN I, 6, 4). Nekateri hodijo k obhajilu celo brez spovednikovega dovoljenja ali se prej spovedujejo kakorkoli že, samo da bi to dovoljenje dobili. Bolje bi spovedanci storili, če bi prosili spovednike, »naj jih ne pošiljajo k obhajilu tako pogosto« (TN I, 6, 4). S tem tako skrajnim priporočilom hoče svetnik bržkone poudariti, kako nevreden je človek evharistije, ne pa morda odrekati dušam zakramentalno milost, saj modro zaključuje, da je »med eno in drugo skrajnostjo najboljša ponižna vdanost« (TN I, 6, 4). Sicer se pa dá razbrati iz njegovih pisem, da je svojim varovankam priporočal redno prejemanje obhajila, ni pa razvidno, kako pogosto; gotovo je bilo to odvisno od takratnih predpisov oziroma njihovega tolmačenja, od običajev ter od dogovora z duhovnim voditeljem. Donji Ivani de Pedraza daje poleg drugih nasvetov tudi tegale: »... in hodite k obhajilu, kot ste navajeni«; neki karmeličanki pa piše pred binškošnim praznikom: »Pojdite k obhajilu na ta praznik poleg ostalih dni, ki so Vam v navadi.«<sup>21</sup>

Neodvisno od vprašanja pogostosti obhajila pa ostaja vedno tehtno svetnikovo svarilo tistim, ki jim je »več . . . do uživanja samega kakor pa do uživanja s čistim in pripravljenim srcem« (TN I, 6, 4). Obrača se na ljudi, ki jim »gre pri obhajilu samo za čustva in užitke, več jim je do njih, kot da bi ponižno častili in hvalili v sebi pričujočega Boga« (TN I, 6, 5). Kako nepopustljiv je bil v tej stvari tudi do izbranih duš, kaže dogodek, ki je prizadel sveto Terezijo Avilsko v času, ko je bil Janez od Križa duhovni voditelj v ženskem samostanu Učlovečenja v Avili. Ker je vedel, kako zelo ji ugajajo velike hostije, ji je pri obhajilu v nauk in v njeno veliko žalost podelil samo polovico hostije.<sup>22</sup>

Nebrzdano vnemo in hlepenje po uživanju duhovnih dobrin je svetnik preganjal tako vneto tudi zato, ker se iz tega posebno pri začetnikih poraja greh skritega napuha. Pogosto »občutijo zadovoljstvo nad svojimi deli in nad seboj, čeprav je res, da svete stvari same od sebe delajo človeka ponižnega« (TN I, 2, 1). V svojem napuhu zaničujejo druge kot farizej iz evangelija in »gledajo iver v očesu svojega brata, ne vidijo pa bruna v svojem očesu, precejajo komarje, a velblode požirajo« (TN I, 2, 2). Všeč jim je, kadar njih hvalijo, a zavistni so in »upira se jim, da bi hvalili druge« (TN I, 2, 5). Včasih jih navda prava duhovna jeza, tako da se togotijo zaradi tujih napak »z viharo vnemo« in jih obsojajo. To počno celo prav

<sup>21</sup> Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 19 in 20.

<sup>22</sup> Prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 109.

pogosto; vedejo se, »kot bi imeli čednost v zakupu« (TN I, 5, 2). O svoji duhovnosti govore le z ljudmi, ki imajo njihov okus, »za katere vedo, da bodo njihova nagnjenja hvalili in cenili, kot pred smrtjo pa beže pred tistimi, ki bi hoteli ta nagnjenja zatreti in jih tako pripeljati na varno pot« (TN I, 2, 2).

Preizkusni kamen za razpoznavanje takih ljudi je njihovo obnašanje v spovednici. Janez od Križa ve o tem marsikaj povedati, posebej o tistih, ki bi bili radi »pri spovednikih v posebni časti in milosti, iz česar se rodi tisoč zavisti in nemirov« (TN I, 2, 4). Naivno bi radi prikrili svoje pravo stanje: »V zadregi so, ko naj bi se spovedali grehov, kakršni so v vsej goloti, saj se boje, da bi jih njihovi spovedniki zato manj cenili. Tedaj grehe lepo obarvajo, da se ne zde tako hudi« (TN I, 2, 4). Nekateri gredo tako daleč, da si poiščejo neznanega spovednika, kateremu izpovejo svoja slaba dejanja, svojemu stalnemu spovedniku pa govore le o svojih dobrih delih. Sv. Janez od Križa očitno ni bil med spovedniki, ki bi se bili dali premotiti, in je do dna spregledal komedijo, ki so jo igrali takšni spokorniki. Prav tako pa je sprevidel tudi pravo naravo samovšečnosti in napuhu vsaj navidez nasprotnega nagiba — nestrpnosti in jeze zaradi lastne nepopolnosti, ko se ljudje, kot pravi, »z ihto obračajo na Boga z željo, naj jim odvzame njihove nepopolnosti in napake, bolj zato, da bi se te nadloge znebili in živeli v miru, kot zaradi Boga. Ne uvidijo pa, da bi morebiti postali še bolj napuhnjeni in domišljavi, če bi jim jih odvzel« (TN I, 2, 5). Rahlo ironično ugotavlja, da gre pri tem za neučakance, ki »bi v enem dnevu hoteli postati svetniki« (TN I, 5, 3).

Ljudje prave ponižnosti in pobožnosti pa komaj verjamejo, kadar kdo o njih dobro govori, poleg tega si žele, »da jih pouči vsak, ki jim lahko pomaga k napredku«, izpovedujejo se svojih slabosti, toda »svoje zaklade čuvajo skrite v svoji notrini« (TN I, 2, 7).

\* \* \*

Ko spoznavamo, čemu vse se je po nauku sv. Janeza od Križa treba odreči, se nam neizbežno porodi vprašanje: ali je sploh mogoče živeti v takšni popolni odmaknjenosti od stvari ter njihovega dožemanja in sprejemanja? Tukaj je treba najprej opozoriti na neizpodbitno resnico, ki jo poudarja tudi naš pisec, da človek marsikatero potrebo občuti, ker si jo sam ustvarja. Prednici materi Mariji od Jezusa in njenim redovnicam piše: »Pazite tudi, da ohranite duha ubožstva in . . . da se zadovoljite edinole z Bogom; vedite, da boste sicer padle v tisoč duhovnih in svetnih potreb. Vedite tudi, da boste občutile le tiste potrebe, ki jim boste hotele podvreči svoje srce.«<sup>23</sup> V svoji umirjenosti in stvarnosti pa karmeličan tudi izkuša in razume, da so

<sup>23</sup> Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 16.

nekatero stvari, ki so v življenju nujne in neizogibne. Priporoča odrekanje dojemanju čutnih vtisov, toda dostavlja: »... kolikor se jim pač moreš izogniti, kajti če tega ne moreš, je dovolj, da nad njimi nimaš dopadenja, čeprav jih doživljaš« (Vzpon I, 13, 4). Ugotoviti mora celo, da neprosto-voljna poželenja še žive v čutnem delu človeka, ko je duša »po volji združena z Bogom v globoki molitvi miru« (Vzpon I, 11, 2). Poželenja tedaj ne ovirajo združitve z Bogom, človek pa se mora vdati v dejstvo: »Znebiti se jih, se pravi popolnoma jih zatreti, v tem življenju ni mogoče« (Vzpon I, 11, 2). Ta dopustitev neprosto-voljnih poželenj je končno tudi popolnoma v skladu z uboštvom v duhu: kar ni zaželeno, na kar se človek ne navezuje, tega nima.

Prav tako je svetniku jasno, da mora tudi kontemplativec misliti na nekatere stvari in se jih spominjati, če naj opravlja svoje dolžnosti, zato pa razlaga: »Na stvari naj misli le, kolikor je spomin nanje potreben, da razume in izvrši svojo dolžnost, če je ta z njimi povezana. To pa naj dela tako, da se nanje ne navezuje niti se jih ne veseli, zato da ne bodo zapustile v duši svojega učinka. Duhovno usmerjen človek naj nikdar ne jenja imeti v mislih in spominu tega, kar mora delati ali vedeti, saj mu te stvari ne bodo v škodo, če se le ne bo navezoval nanje kot na svojo lastnino« (Vzpon III, 15, 1). Svetnik sam se je v življenju ravnal po tem navodilu. Voljno je opravljal dolžnosti, ki so mu jih nalagale službe v redu, naj so bile visoke ali ponižne; z veliko vnemo se je trudil pri ustanavljanju novih samostanov in skrbel za vse potrebe, ki so bile s tem povezane; loteval se je gradenj, kadar so bile nujne za uspevanje reda; najraje pa je opravljal najponižnejša dela: pometal je, vrtnaril, obdeloval gradbene kamne. Posebno kadar je šlo za zadeve reda ali ljudi, ki so se zaupali njegovemu vodstvu, je kazal modrost človeka v stalni združitvi z Bogom: »Ker je v stalni združitvi, kar je že nadnaravno stanje, spomin in ostale zmožnosti v svojem naravnem delovanju popolnoma odpovejo in preidejo iz svojega naravnega območja v božje nadnaravno območje... Zato so pa edinole dela takšnih duš vedno prava, nikdar niso neprimerna. Božji duh jim daje vedeti, kar je treba, da vedo, in ne vedeti, kar je prav, da ne vedo« (Vzpon III, 2, 8—9). To seveda velja za ljudi, ki so že dosegli popolnost.

Čisto posebno mesto pa imajo pri odrekanju dobrinam začetniki v duhovnem življenju. Videli smo že, kako jih mrtvenje in pokorjenje včasih zavajata v »duhovno sladokusje«, v samozadovoljstvo in zaničevanje drugih, kako odpoved eni stvari daje mesto drugi, še slabši. Svetnik tedaj priporoča opustitev dvomljivega pokorjenja in odločno zatiranje napak, ki izvirajo iz njega: »Več velja premagati svoj jezik, kot pa se postiti ob kruhu in vodi.«<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 179. Sicer je pa svetnik več kot enkrat odločno nastopil proti pokorjenju, ki je presegalo pravila reda (prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 93—94. 158, in Pisma, št. 14).

Predvsem pa seveda priporoča podreditev in poslušnost duhovnem voditelju, saj v tem je pokora, ki je »Bogu ljubša in prijetnejša daritev kot vse ostalo« (TN I, 6, 2).

Za začetnike je tudi primerno, da ohranjajo rabo razuma, domišljije in spomina, ker jim je to troje vsaj začasno potrebno v duhovnem življenju. Na višje stopnje duhovnosti se namreč lahko pripravljajo, kot pravi svetnik, le »s pomočjo dojemanj, ki se naslanjajo na razmišljanja in zaznave« (Vzpon III, 2, 1). Pri tem gre za osnovno vprašanje odnosa med premišljevalno molitvijo in kontemplacijo, med molitvijo začetnika in molitvijo napredujočega. Pri premišljevalni molitvi si molivec pomaga z »domišljijскими predstavami, vtisi in podobami« — in te so začetnikom daljno sredstvo, »ki naj pripravlja in navaja njihovega duha po čutnem na duhovno« (Vzpon II, 13, 1). Te predstave pa ne morejo več služiti napredujočim, ne morejo jim biti »bližnje sredstvo za združitev duše z Bogom« (Vzpon II, 13, 1). Zato je potrebno, da se napredujoči odrečejo vsem predstavam in podobam in preidejo v stanje bogozrenja; zelo pomembno pa je, da se to zgodi v pravem trenutku, nikakor ne »pred časom ali po času, ki ga narekuje duh« (Vzpon II, 13, 1). Nekatere dobrine so torej dovoljene in celo nujne kot začasno daljno sredstvo za doseg najvišjega cilja, morajo pa se o pravem času umakniti boljšemu.

Nadnaravna duhovna doživetja narekujejo, kot smo že dognali, previdnost in nezaupanje. Vendar je med njimi nekaj takšnih, ki pomenijo svetniku pristne in dokončne dobrine. Gre za doživetja, ki so po svojem bistvu že združitev ali vsaj kal združitve z Bogom. Sem spadajo »duhovna občutja«, ki so lahko že »mistično, nejasno in temno spoznanje« (Vzpon II, 24, 4), saj se javljajo kot »nadvse vzvišeno spoznanje Boga, spoznanje, ki mu ni najti pravega imena, kot ni pravega imena za čustvo, iz katerega je privrelo« (Vzpon II, 32, 3). Pomenijo že zvezo in sklenitev duše z Bogom, saj z njimi, kot pravi svetnik, »Bog sklene z dušo na najvišji, božanski stopnji« (Vzpon II, 24, 4). Ta občutja pripadajo volji, vendar, pravi svetnik, »se njihovo dojemanje, spoznavanje in umevanje preliva tudi v razum« (Vzpon II, 32, 3).

Opredelitev »duhovnih občutij« ostaja precej ohlapna, ker pisatelj ni uresničil obljube, da bo o njih podrobneje govoril v 3. knjigi Vzpona; ta knjiga je ostala nedokončana. Lahko pa sklepamo — in tudi nekateri svetnikovi namigi to opravičujejo (npr. Vzpon II, 24, 4) — da so prav zaradi »prelivanja v razum« te vrste občutja blizu »videnjem breztelesnih bitnosti« in »spoznanjem čistih resnic o Bogu«. Prva »so dana le v bežnih trenutkih, kadar Bog človeka izvzame iz pogojev naravnega življenja, ali pa mu naravne pogoje ohrani tako, da duha od tega življenja popolnoma odtegne« (Vzpon II, 24, 3); občuti jih v zadnji globini duše kot »sila nežne dotike in objeme« (Vzpon II, 24, 4). »Spoznanja čistih resnic o Bogu« so dana duši

pogosto prav takrat, ko to najmanj pričakuje. Značilno zanja je, da ne poznajo posameznosti: »Njihova vsebina zajema Najvišje Počelo, zato je ni mogoče izraziti z besedami, ki označujejo posamezno« (Vzpon II, 26, 5). Ta spoznanja so tudi neizrazna, čeprav duša vsa prekipeva in bi rada nekaj povedala. Mojzes, npr., ni našel pravega izraza, zato je svoje spoznanje o Bogu »izlil v cel tok besed« (Vzpon II, 26, 4). Svetnik poudarja, da gre pri teh spoznanjih za »čisto bogozrenje« (Vzpon II, 26, 3), da so že združitev, ki je »v dotiku med dušo in Božanstvom« (Vzpon II, 26,5). Prinašajo neizmerno blaženost in povračilo za vse prestano hudo: »Občutki božjega dotika so tako blaženi in polni globoke radosti, da je duša zaradi enega samega od njih bogato poplačana za tegobe, ki jih prestaja v življenju, pa naj jih bo brez števila« (Vzpon II, 26, 7).

Kot pri nadnaravnih videnjih in razodetjih je tudi pri nagovorih neka izjema, ko so ti nagovori prosti čutnosti in prilaščanja. Gre za to, kar svetnik imenuje »bistvena beseda«, »mogočna beseda«, ki dušo dvigne in prenovi. Izrecno poudarja: »Pomen in vrednost teh besed sta tolikšna, da postanejo duši življenje in moč in neprecenljiva dobrina. Več dobrega ji stori ena sama takšna beseda, kot ona sama zmore narediti v vsem svojem življenju« (Vzpon II, 31, 1). Zato pa bistvene besede »mnogo pripomorejo k združitvi z Bogom« (Vzpon II, 31, 2).

Pri opisanih nadnaravnih doživetjih svetnik izjemoma ne svetuje, naj jih duša zavrača, priporoča pa nedejavnost razuma, ki bi s svojim delovanjem »motil in uničeval ta nadvse nežna dojemanja« (Vzpon II, 32, 4), dalje nesebičnost in odsotnost »misli na povračilo« (Vzpon II, 26, 10), popolno prepustitev Bogu, ki teh milosti ne daje, »da bi jih duša uresničila, ampak jih on uresničuje v njej« (Vzpon II, 31, 2).

\* \* \*

Bralec spisov svetega Janeza od Križa je prizadet že tam, kjer ga pisatelj sooča s človeškim pohlepom po dobrinah tega sveta, še bolj pa, ko celó za navidezno krepostjo in duhovno veličino odkriva odsev samoljubja, grabežljivosti, slavohlepja in napuha. Ko pisatelj drži pred nami ogledalo, ki kaže resničnost, katere marsikdaj raje ne bi videli, se nehote spomnimo — seveda z upoštevanjem časovne, zemljepisne in družbene razdalje — na francoskega moralista, ki je eno stoletje kasneje znal, kot pravijo, »strgati kreposti njeno krinko«: Franc VI., vojvoda de La Rochefoucauld, čigar Maximes so izšle leta 1665. Vzemimo za primerjavo nekaj njegovih rekov: »Čednosti se izgublajo v samoljubju, kakor se reke izgublajo v morju.« — »Kar imenujemo radodarnost, je najčešče le ničev ponos, da darujemo...« — »Često bi nas bilo sram naših najlepših dejanj, če bi svet videl vse njihove nagibe.« — »Dosti ljudi hoče biti pobožnih, nihče pa noče

biti ponižen.«<sup>25</sup> In vendar, kakšna razlika med skeptičnim svetovnjakom, čigar grenko izkušnjo, da človeška čustva in dejanja vodi samoljubje, blaži rahel ponos, da je človeka spregledal,<sup>26</sup> in drobnim, skromnim menihom. Ta verjame v krepost, ker verjame, da je človek ustvarjen po božji podobi, h kateri naj bi bilo naravnano vse njegovo dejanje in nehanje; zato pa ob pogledu na semenj človeške ničevosti ne more skriti obžalovanja, da ljudje s svojim pohlepom tako brezobzirno maličijo in uničujejo celo tisto, kar je najvrednejše in najbolj duhovno: »Naša ničeva poželjivost je . . . takšne narave, da se hoče polastiti vsake stvari. Je kot črv, ki gloda, kar je nenačeto, in razžira dobro in slabo« (Vzpon III, 36, 8).

Predvsem ne more premagati žalosti, kadar se spomni, da zahteve po odrekanju vsemu, kar ni Bog, zahteve po uboštvu, ki sega prav do korenin duhovnega življenja, pogosto ne razumejo niti ljudje, ki bi hoteli biti usmerjeni v duhovnost. »O ko bi mogel duhovne osebe prepričati,« vzklika svetnik, »kako je treba razumeti, izpolnjevati in ceniti svet našega Odrešenika, naj se same sebi odpovejo« (Vzpon II, 7, 5). Ugotavlja, »kako slabo poznajo Kristusa celo tisti, ki se imajo za njegove prijatelje. Ker preveč ljubijo sebe, iščejo v njem svojo slast in tolažbo, namesto da bi iz ljubezni do njega ljubili njegovo bridkost in smrt« (Vzpon II, 7, 12). In vendar je edina mogoča pot k Bogu tista, »kjer po besedah našega Gospoda preostaneta samo odpoved in križ« (Vzpon II, 7, 7).

Čeprav svetnik piše za ljudi, ki bi hoteli biti božji prijatelji, se s tesnobo v srcu pomudi za trenutek tudi pri tistih svojih rojakih in sodobnikih, ki v polnem pomenu besede pripadajo in hočejo pripadati temu svetu in jim je zato tuje in odvrtno vsako uboštvu. V glasu sicer tako milega in umirjenega karmeličana zazveni tedaj nekaj grozeče preroškega: »... o drugih, ki žive nekje daleč in ločeni od njega (od Boga), o velikih učenjakih in mogočnikih in sploh o takih, ki žive v svetu in jih je skrb le njihovih uspehov in prednosti, kako naj rečem o njih, da poznajo Kristusa? ... O teh v pričujočem pisanju ne govorim. Nekdo pa bo govoril o njih na dan sodbe, kajti prav ti bi morali prvi pričevati o božji besedi, saj jih je Bog zaradi njihove učenosti in ugleda postavil na vidno mesto« (Vzpon II, 7, 12).

Ko je svetnik opazoval življenje po samostanih in zunaj njih, je torej videl marsikaj, kar ga je globoko žalostilo. V uteho so mu bili tisti »sinovi« in »hčere v Kristusu« — tako jih namreč rad nagovarja v svojih pismih — ki so si kljub zahtevnosti njegovega nauka prizadevali z njegovo pomočjo in po njegovem nasvetu in zgledu hoditi po poti uboštvu, ki je pot popol-

<sup>25</sup> La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Paris, Garnier 1961, št. 171, 263, 409 in 3. dodatek, št. 1.

<sup>26</sup> Sam pravi o tem ponosu: »Prenikavost ima videz, da je prav pogodila, in to bolj laska naši nečimrnosti kot vse druge dobre lastnosti duha« (La Rochefoucauld, n. d., št. 425).



nosti. V uteho mu je bilo predvsem lastno doživljanje uboštva, saj mu je dovolilo, da po težkem izkustvu Temne noči opiše v Duhovni pesmi in Živem plamenu ljubezni tudi zmagoslavje ljubezni in svobode v Bogu.

**Povzetek: Breda Cigoj-Leben, Uresničevanje ideala uboštva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa**

Svoj nauk o nujni potrebnosti uboštva za resno duhovno življenje je sv. Janez od Križa namenil redovnikom in redovnicam, pa tudi ljudem vsake starosti, stanu in poklica, ki so sicer živeli v svetu, a so si prizadevali za duhovno popolnost. Zato je v svojih spisih prikazal in razčlenil zelo različne življenjske položaje in doživetja, v katerih se ideal uboštva udejanja ali ki mu nasprotujejo. Lestvica dobrin, ki se jim mora odreči, kdor hoče biti zares ubog, sega od najprvobitnejših čutnih vzgibov, prek naravnih, gmotnih, umskih in nraavnih dobrin in darov, do nadnaravnih duhovnih doživetij, od katerih so le malokatera izvzeta iz zahteve po odpovedi.

**Summary: Breda Cigoj-Leben, Realisation of the Ideal of Poverty according to the Experience and Teaching of Saint John of the Cross**

St. John of the Cross intended his teachings on the imperative necessity of proverty for serious spiritual life primarily for the religious, but also for people of any age, rank and profession, who lived in the world but strove for spiritual perfection. Therefore in his writings he showed and analysed very different situations and experiences in life, which further the ideal of poverty or work against it. The scale of goods anyone practising real poverty must renounce reaches from the primary sensuous acts over natural, material, intellectual and ethic goods and gifts to supernatural spiritual experiences, very few of which are exempted from the requirement for renunciation.

*P. Viktor Papež*

## Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava

Novi Zakonik cerkvenega prava se v marsičem razlikuje od starega tudi glede pravnega položaja ženske v Cerkvi. Drži, da ženska zavzema vedno bolj odgovorno mesto tudi v Cerkvi in ne samo v družbenem življenju. V praksi je bilo sicer že marsikaj uresničenega v tem pogledu, sedaj pa sta njeno mesto in dejavnost uzakonjena v splošnem pravu katoliške Cerkve. Po II. vatikanskem koncilu so se tudi v Cerkvi odprla vrata ženski, da bi se tudi ona enakovredno vključila v odrešenjsko poslanstvo Cerkve v sedanjem svetu. Za nekatere dežele bodo predpisi ZCP potrditev tistega, kar so v praksi deloma že izvajali, za druge pa bodo ti predpisi zahtevali spremembo mišljenja in ustaljene prakse, ki je žensko večkrat potisnila na rob dogajanja v Cerkvi. V kan. 204 § 1, ki je temeljni v tem pogledu, je poudarjeno načelo, da so namreč vsi verniki, ki so s krstom včlenjeni v Kristusa, deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe. Kot taki so poklicani, da v skladu s svojo lastno poklicanostjo uresničijo poslanstvo, ki ga je Bog zaupal svoji Cerkvi. Ta naloga še posebno obvezuje vsakega kristjana s sv. birmo, ki je zakrament krščanske zrelosti, kristjana še popolneje poveže s Cerkvijo in ga usposobi, da z besedo in dejanji pričuje za Kristusa, širi in brani vero (kan. 879). Načelo odgovornosti vsakega kristjana za božje kraljestvo na zemlji izhaja tudi iz besed II. vatikanskega koncila, ki pravi: »V Kristusu in Cerkvi ni nikake neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol« (C 32). Razlike, če že so, izhajajo bolj iz načina, možnosti, sposobnosti in drugih dejavnikov, ki pogojujejo to odgovornost.

V načelu torej ni določena nobena razlika tako glede pravic in dolžnosti, ki jih ima vernik v Cerkvi, kot tudi v izvrševanju le-teh. Kan. 96 pravi: »S krstom se človek včleni v Kristusovo Cerkev in postane v njej oseba z vsemi dolžnostmi in pravicami, lastnimi kristjanom glede na njihov položaj, kolikor so v cerkvenem občestvu in če ne nasprotuje zakonito izdana sankcija«.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pogoji za popolno občestvo Cerkve so določeni v kan. 205: »V popolnem občestvu katoliške Cerkve so tu na zemlji tisti krščeni, ki so v njeni vidni družbi povezani s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva«.



Oseba, ki je dopolnila osemnajsto leto, je polnoletna (kan. 97) in more svoje pravice v polnosti izvrševati (kan. 98). Katehumenom, ki so »na poseben način povezani s Cerkvijo«, daje Cerkev »različne pravice, ki so lastne kristjanom« (kan. 206).

Ena izmed značilnosti novega Zakonika cerkvenega prava je tudi v tem, da je hotel čimbolj izenačiti žensko z moškim v odnosu do dolžnosti in pravic v Cerkvi.<sup>2</sup> »Med vsemi verniki vlada zaradi njihovega prerodenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti, v kateri vsi skupaj in vsak po svoji zmožnosti in nalogi sodelujejo pri graditvi Kristusovega telesa« (kan. 208). V kan. 208—223 so uzakonjene dolžnosti in pravice vseh vernikov (christifideles): klerikov in laikov. V teh dolžnostih in pravicah so ženske izenačene z moškimi. Kan. 224—231 pa govorijo o dolžnostih in pravicah vernikov laikov, ki vključujejo tudi žensko, razen če kanon izrecno omenja samo moškega: »vir laicus«, npr. v kan. 230 §1.

Ženska more prositi za reskript (kan. 60), to je upravni akt, ki ga pismeno izda pristojna izvršna oblast in s katerim podeli prositelju privilegij, spregled ali drugo ugodnost (kan. 59). Pri liturgičnih opravilih more občasno (ex temporanea deputatione) opravljati službo bralca (lektorja), razlagalca in pevca; ob posebnih okoliščinah more po pravnih predpisih opravljati službo besede, voditi liturgične molitve, krščevati ali obhajati (kan. 230). Vendar pa je še nadalje ženska izključena iz opravil »in sacris«, zato ne more opravljati službo mašnega strežnika (akolita), kar je že Kongregacija za zakramente in bogoslužje v dokumentu »Inaestimabile donum« v točki 18 določila, da »ženska lahko pri liturgičnem slavlju bere berilo, napoveduje prošnje vernikov in opravlja druga opravila, razen službe akolita«. To je še ostanek nekdanjega kanona 813, ki je določeval, da »ženska ne sme biti za strežnico pri maši, razen iz upravičenega razloga, če moškega ni, toda pod pogojem, da odgovarja od daleč in se nikakor ne približa oltarju«. Ženska ne le da sme vstopiti v razna združenja (kan. 307)<sup>3</sup> ampak v moči kan. 215 ima celo »neokrnjeno pravico« svobodno ustanavljati in voditi združenja, katerih namen je ali krščanska dobrodelnost ali pospeševati krščansko poklicanost v svetu in za skupno uresničenje teh namenov prirepati shode (kan. 215). V ustanovo posvečenega življenja jo je mogoče sprejeti, da le ima pravi namen in lastnosti, ki jih zahteva splošno in lastno pravo in je ne ovira noben zadržek (kan. 597). Žensko veže dolžnost in pravica »resnico, ki se nanaša na Boga in njegovo Cerkev, iskati, se spoznane okleniti in jo ohraniti (kan. 748).

---

<sup>2</sup> Prim.: V. Papež, Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov, v: Bogoslovni vestnik 42 (1982) 141—158.

<sup>3</sup> Kan. 709 Kodeks 1917.

Koncil v svojih dokumentih postavlja na prvo mesto oznanjevanje božje besede (C 25; § 12; D 4; L 6), po kateri se zbira božje ljudstvo (kan. 762). Kan. 759 pravi, da so »verniki laiki v moči krsta in birme z besedo in zgledom krščanskega življenja priče evangeljskega oznanila; mogoče jih je poklicati, da s škofom in duhovniki sodelujejo pri opravljanju službe besede«. Služba božje besede se mora opirati na sv. pismo, izročilo, bogoslužje, učiteljstvo in življenje Cerkve (kan. 760). Ženska ima lahko pridigo v Cerkvi ali kapeli, če je to seveda v določenih okoliščinah potrebno ali v posameznih primerih koristno v skladu s predpisi škofovske konference (kan. 766). Omenjeni kanon je po svoji vsebini širši kot pa predpis kan. 230 § 3, ki predvideva možnost pridiganja laikov zaradi pomanjkanja služabnikov, med tem ko kan. 766 določa le »potrebo ali korist«. Kan. 766 prav tako ne govori o »kanoničnem poslanstvu«, zadostuje »dovoljenje pridigati« oziroma dovoljenje je že dano, če imajo laiki pastoralno skrb za župnijo po predpisih kan. 517. Kongregacija za kler je nemškimi škofom že pred leti dovolila, da imajo laiki, temeljito pripravljene in sposobni, zaradi pomanjkanja duhovnikov, pridigo pri bogoslužju božje besede in v izrednih primerih celo med mašo.<sup>4</sup> *Lex Ecclesiae fundamentalis* je v kan. 63 predvideval, da bi laiki dobili kanonično poslanstvo za oznanjevanje, ki ga opravljajo v »imenu Cerkve«.<sup>5</sup> Homilija, ki med oblikami oznanjevanja zavzema »odlično mesto« in je sestavni del bogoslužja, pa je »pridržana duhovniku ali diakonu« (kan. 767 § 1). Isti kanon pravi, da ob »nedeljah in zapovednih praznikih ob udeležbi ljudstva mora biti homilija, ki se brez tehtnega razloga ne sme opustiti«. Priporoča se homilija tudi pri mašah med tednom, če se zbere dovolj ljudi, zlasti v adventnem in postnem času oziroma ob kaki slovesnosti ali žalovanju. V čem je jasna vsebinska razlika med pridigo in homilijo, bo verjetno težko določiti. Kan. 767 pravi, »naj se v homiliji v cerkvenem letu iz svetega besedila razlagajo verske skrivnosti in pravila krščanskega življenja«. V pridigah in sploh pri oznanjevanju pa naj se vernikom posreduje nauk cerkvenega učiteljstva, dostojanstvo in svoboda človeške osebe, edinost in trdnost družine in njene naloge, dolžnosti, ki jih imajo ljudje v družbenih skupnostih in kako naj zemeljske stvarnosti usklajajo z božjo ureditvijo (kan. 768). Papež Janez Pavel II. je v dokumentu *Cathechesi tradendae* št. 48 spregovoril tudi o homiliji: »... homilija upošteva posebno značilnost in potek liturgičnih slavij, nadaljuje pot vere, ki jo je začela kateheza, in jo usmerja k njenemu naravnemu namenu, hkrati pa spodbuja Gospodove učence, naj vsak dan znova stopijo na duhovno pot v resnici, molitvi in zahvali... Kar največjo skrb je treba posvetiti homiliji..., da bo vedno skrbno pripravljena, polna vse-

<sup>4</sup> Navaja: E. Cappellini, v: *La normativa del nuovo codice*, Queriniana 1983, 148.

<sup>5</sup> *Communicationes* 9 (1977) 112.

bine in prilagojena poslušalcem ter pridržana posvečenim služabnikom. Vedno mora imeti svoje mesto v evharistiji na nedelje in zapovedane praznike, pa tudi pri krščenju, spokornih opravilih, porokah in pogrebih. To je ena od dobrot liturgične prenove«. Homilija je tipično hierarhično-učiteljska služba, zato je pridržana klerikom.<sup>6</sup> Že prejšnji kodeks je v kan. 1335 določil, da »ne samo starši in njih namestniki, ampak tudi gospodarji in botri so dolžni skrbeti, da se bodo vsi, ki so jim podložni ali zaupani, poučevali v krščanskem nauku«. Vendar je pravico pridiganja pridržal »samo mašnikom ali diakonom«, vsem laikom, četudi so redovniki, pa je prepovedal pridigati v cerkvah (kan. 1342). Seveda pa mora župnik skrbeti, da se bodo predpisi o pridiganju vestno izpolnjevali (kan. 767 § 4). Po določbi kan. 229 ima ženska pravico in dolžnost pridobiti si znanje v svetih znanostih, ki jih predavajo na cerkvenih univerzah in fakultetah, s tem pa tudi pravico do akademskih naslovov in poučevanja svetih znanosti. K oznanjevanju spada tudi področje kateheze, za katero morajo skrbeti vsi udje Cerkve, predvsem pa imajo to dolžnost starši, da otroke z besedo in zgledom vzgajajo v veri in praktičnem krščanskem življenju (kan. 774). Kan. 776 naroča župnikom, naj k sodelovanju pri katehezi pritegnejo tudi laike, moške in ženske, in naj pospešujejo službo staršev pri družinski katehezi. V to poslanstvo Cerkve naj bi vključili tudi redovnice (kan. 776, 778). Nova cerkvena zakonodaja je tudi izenačila dolžnosti in pravice, ki jih imajo starši pri vzgoji svojih otrok (kan. 793). Tako oče kot mati imata »težko dolžnost in prvenstveno pravico«, da po svojih močeh skrbita za telesno, družbeno, kulturno, нравno in versko vzgojo otrok (kan. 1136).

Novi kodeks prav tako ne pozna razlike med moškim in žensko glede prejemanja zakramentov (kan. 843), odpustkov (kan. 994), sklenitve zakonske zveze (kan. 1058) in zakonskih pravic (kan. 1135), izbire cerkvenega pogreba (kan. 1177), zaobljube (kan. 1191), razpolaganja z lastnim premoženjem (kan. 1299) in pravice do tožbe (kan. 1476).

Z novo zakonodajo v Cerkvi so odpravljene tudi vse tiste razlike med spoloma, ki jih je stari kodeks še poznal. Ženska ima lahko lastno domovališče ali nepravo domovališče (kan. 104), med tem ko je prej bila vezana na moža (kan. 93). Oblast jurisdikcije je bila nekoč izključno pravica klerikov;<sup>7</sup> v kan. 129 novega kodeksa pa je uzakonjeno, da pri izvrševanju vodstvene oblasti lahko po pravni določbi sodelujejo tudi verniki laiki, torej tudi ženske.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Prim.: España »Partir el pan de la palabra«. Orientaciones sobre el ministerio dela homilia aprobadas por la Comision Episcopal de Liturgia, v: Notitiae (SCpro Sacramentis et Cultu divino) 209 (1983) 814—834.

<sup>7</sup> Kan. 118 Kodeks 1917: »Samo kleriki morejo dobiti posvečevalno in cerkveno vodstveno oblast...«

<sup>8</sup> Communicationes 3 (1971) 187; prim.: O. Stoffel, Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex, v: Das neue Kirchenrecht, Zürich 1984, 75—76.

Žensko, če se izkaže za sposobno in primerno, lahko posvečeni pastirji privzemajo v cerkvene službe in naloge po pravnih predpisih (kan. 228, 145), prej pa so te službe pripadale klerikom.<sup>9</sup> Po predpisih cerkvenega prava je ženska lahko poslanik ali zastopnik svetega sedeža (kan. 363),<sup>10</sup> niso izrečno izključene iz službe škofijskega kanclerja ali notarja (kan. 482),<sup>11</sup> lahko je svetovalka v škofijskem gospodarskem svetu (kan. 492),<sup>12</sup> škofijski ekonom (kan. 494), članica škofijskega pastoralnega sveta (kan. 512), članica župnijskega pastoralnega sveta (kan. 536) in župnijskega gospodarskega sveta (kan. 537). Nadalje je lahko upraviteljica dobrin javnih pravnih oseb (kan. 1279),<sup>13</sup> sodnik prisednik (kan. 1424),<sup>14</sup> sodnik zasliševalec (kan. 1428),<sup>15</sup> cerkveni pravdnik (kan. 1435),<sup>16</sup> branilec vezi pri škofijskem sodišču (kan. 1435).<sup>17</sup> Škofovska konferenca pa lahko dovoli, da so sodniki tudi laiki, izmed katerih se, če je potrebno, eden privzame, da se sestavi sodni zbor (kan. 1421).

Ženska lahko sodeluje na območnih cerkvenih zborih (kan. 443)<sup>18</sup> in škofijski sinodi (kan. 463).<sup>19</sup> Pri podeljevanju krsta v sili moški nima več prednosti pred žensko (kan. 861), kot je to bilo v prejšnji zakonodaji.<sup>20</sup> Prav tako glede podeljevanja zakramenta pokore je ženska izenačena z moškim (kan. 964).<sup>21</sup> Župnik ni več dolžan, da žensko pred poroko posebno previdno izpraša o prostovoljni privolitvi v zakon,<sup>22</sup> ampak upošteva samo določbe, ki jih je določila škofovska konferenca o načinih poizvedb pred poroko (kan. 1067). Po predpisih splošnega prava in po določbah škofovske konference je lahko ženska navzoča pri poroki (kan. 1112).<sup>23</sup> Seveda pa to velja le za

<sup>9</sup> Kan. 145 Kodeks 1917.

<sup>10</sup> Kan. 269 Kodeks 1917.

<sup>11</sup> Kan. 372 Kodeks 1917: »V vsaki kuriji naj škof nastavi duhovnika za kanclerja... Kancler je sam po sebi notar«.

<sup>12</sup> Kan. 1520 Kodeks 1917: »... vsak ordinarij... postavi v svojem škofijskem mestu svet, ki naj ima predsednika, kar je sam ordinarij, in dva ali več sposobnih mož...«.

<sup>13</sup> Kan. 1521 Kodeks 1917: »... krajevni ordinarij naj za upravo imovine, ki pripada kaki cerkvi ali sv. kraju... privzame previdne in sposobne može...«.

<sup>14</sup> Kan. 1574 in kan. 1575 Kodeks 1917: »V vsaki škofiji naj se izbere največ dvanajst duhovnikov, ... ki se imenujejo sinodalni sodniki...«. Tudi sodniki prisedniki se morajo »izbrati izmed sinodalnih sodnikov«.

<sup>15</sup> Kan. 1581 Kodeks 1917: »Zasliševalni sodniki pri škofijskem sodišču naj se po možnosti izbirajo izmed sinodalnih sodnikov«.

<sup>16</sup> Kan. 1589 Kodeks 1917.

<sup>17</sup> Kan. 1589 Kodeks 1917: »Pravdnika in branilca vezi izbere ordinarij; biti morata neoporečna duhovnika...«.

<sup>18</sup> Kan. 282 in kan. 286 Kodeks 1917.

<sup>19</sup> Kan. 358 Kodeks 1917.

<sup>20</sup> Kan. 742 Kodeks 1917: »Če je navzoč duhovnik, naj ima prednost pred diakonom, ... klerik pred laikom, moški pred žensko, razen če se zaradi sramežljivosti bolj spodobi, da krsti ženska ne moški ali če pozna ženska bolje obliko in način krščenja.«.

<sup>21</sup> Kan. 910 Kodeks 1917: »Ženske naj se ne spovedujejo izven spovednice... Moške spovedovati je dovoljeno tudi po zasebnih hišah.«.

<sup>22</sup> Kan. 1020 Kodeks 1917.

<sup>23</sup> Kan. 1096 Kodeks 1917.

»latinske primere«, ne pa za »vzhodne«, kjer se za veljavnost zahteva navzočnost duhovnika (kan. 1127). Ženska lahko v skladu s predpisi in po presoji krajevnega ordinarija podeljuje nekatere zakramentale (kan. 1168),<sup>24</sup> lahko je tudi na seznamu cenzorjev knjig (kan. 830),<sup>25</sup> pri odmerjanju cerkvenih kazni pa se ni treba več ozirati na spol (kan. 1323—1324), kot je to predpisoval kan. 2218 starega zakonika. Opuščena je delitev spolov v cerkvenih klopeh,<sup>26</sup> nič več ni predpisa, naj bodo ženske v cerkvi »pokrite in skromno oblečene, zlasti ko gredo k obhajilu«. <sup>27</sup> Previdnost klerikov z osebam drugerega spola v nekdanjem kodeksu<sup>28</sup> je v novem splošna in velja za osebe obojega spola (kan. 277).

Kljub temu da je nova cerkvena zakonodaja skušala upoštevati ugotovitev II. vaticanskega koncila, da »ženske zahtevajo zase pravno in dejansko enakopravnost z moškimi tam, kjer je še nimajo (CS 9), pa se v novi zakonodaji še vedno čuti določena razdalja do žensk v Cerkvi. Tako je ženska izključena iz službe mašnega strežnika ali akolita in bralca (lektorja). Obe službi sta pridržani samo moškim (kan. 230). Ne more sprejeti mašniškega posvečenja in diakonata (kan. 1024), zato tudi ne more polnopravno prevzeti dušnopastirsko vodstvo kot imenovani župnik (kan. 521). Tudi ne more biti kardinal, kajti, »samo rimski papež svobodno izbira može, ki naj bi postali kardinali in so vsaj duhovniki (kan. 351). Zakonski zadržek glede ugrabitve ali pridržanosti pa se nanaša samo na žensko (kan. 1089).

Tudi v predpisih, ki se nanašajo na člane ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja, so odpravljene nekdanje razlike med redovniki in redovnicami. Naj naštejemo samo nekatere, ki so bile odpravljene: posebni predpisi za spovedovanje redovnic (kan. 630),<sup>29</sup> posebno dovoljenje za spovedovanje redovnic (kan. 876), letno pismeno poročilo predstojnice krajevemu ordinariju o upravi premoženja, odpravljena je dota.<sup>30</sup> Prav tako so odpravljene skrbne preiskave o značaju in nravi žensk, ki želijo vstopiti k redovnicam.<sup>31</sup> Krajevni ordinarij tudi ni več dolžan pred noviciatom in pred obljubami skrbno poizvedeti, ali sestra ni bila prisiljena, zapeljana, in če ve, kaj dela;<sup>32</sup> tudi ni več predpisa, da bi krajevni ordinarij »previdno skrbel za vrnitev odpadle ali ubežne nune.<sup>33</sup> Odpravljen je predpis

<sup>24</sup> Kan. 1146 Kodeks 1917: »Zakoniti delivec zakramentalov je klerik...«

<sup>25</sup> Kan. 1493 Kodeks 1917: »Ocenjevalci naj se izberejo iz obeh vrst duhovništva...«

<sup>26</sup> Kan. 1262 Kodeks 1917: »Želeti je, da so v skladu s starim redom ženske ločene od moških. Moški naj bodo med svetimi obredi v cerkvi odkriti...«

<sup>27</sup> Kan. 1262 Kodeks 1917.

<sup>28</sup> Kan. 133 Kodeks 1917.

<sup>29</sup> Kan. 520—527 Kodeks 1917.

<sup>30</sup> Kan. 533 in kan. 547 Kodeks 1917.

<sup>31</sup> Kan. 544 Kodeks 1917.

<sup>32</sup> Kan. 552 Kodeks 1917.

<sup>33</sup> Kan. 645 Kodeks 1917.

starega kodeksa kan. 607 in kan. 623, ki je določeval, naj redovnice posamično ne hodijo iz redovne hiše in naj ne nabirajo miloščine. Ukinjen je predpis kan. 712 in 1109 Kodeksa iz leta 1917, da smejo v cerkvah redovnic biti ustanovljene samo bratovščine za ženske in da se v njihovih cerkvah ali oratorijih brez dovoljenja škofa ne sme opraviti poroka. Prav tako je formalno odpravljen predpis, ki se v praksi ni več upošteval, da je redovnicam dovoljeno peti v njihovih cerkvah s takega prostora, da jih ljudje ne bodo videli.<sup>34</sup> Enotni so tudi predpisi glede odpustitve redovne osebe iz redovne ustanove (kan. 694—704).

Nova zakonodaja sicer ni izpolnila vseh želja nekaterih teologov, pravnikov in laikov, kljub temu pa pomeni velik korak naprej k uresničevanju koncilskih smernic in duha.

**Povzetek: P. Viktor Papež, Položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava**

Novi zakonik cerkvenega prava, ki je stopil v veljavo 27. 11. 1983, je skušal upoštevati načelo vatikanskega koncila, da med vsemi verniki vlada zaradi njihovega prerojenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti in da ni nikake neenakosti, kar zadeva rod, narodnost, socialni položaj ali spol. Zato je nova zakonodaja skoraj v vseh pravnih normah izenačila status ženske z moškim. Ostale so le tiste, ki so vezane na sveti red. Novo pojmovanje cerkvene službe in cerkvene oblasti, pri kateri lahko sodelujejo tudi laiki, je ustvarilo nov pravni položaj ženske v Cerkvi. S tem se je tudi ženska bolj enakopravno vključila v poslanstvo Cerkve.

**Summary: Viktor Papež, Position of Woman in the Novel Code of Church Law**

The novel Code of Church Law, which came into force on November 27, 1983, has tried to take into account the principle of the Vatican Council that all members of the Church share a common dignity and vocation from their rebirth in Christ and that there is no inequality on the basis of race or nationality, social condition or sex. Hence the new legislation has equalized the status of women with that of men in nearly all legal norms. There have only remained the differences connected with the holy orders. The new outlook on Church ministry and Church authority, wherein laymen can participate as well, has created a novel legal position of woman in the Church. Thereby woman has become a more equal participant in the mission of the Church.

---

<sup>34</sup> Kan. 1264 Kodeks 1917.



*Drago Ocvirk*

## Misijonska dejavnost in misel danes

*Vsak član čuti, da mora biti svojemu narodu, ki zanj pomeni zibelko in grob v domači zemlji, hvaležen za nešteto dobrot. Ta ljubezen do naroda je tako globoko zakoreninjena v človekovo srce, da je ne bi mogel zbrisati noben internacionalizem, pa tudi ne do dna oskruniti noben pretiran nacionalizem. Ali si moremo misliti, da bi krščanstvo moglo ostati malomarno do tako velike vrednote in bi ne imelo zanjo nobene besede in nobenega daru?*

*Vilko Fajdiga*

Misel rajnega profesorja Vilka Fajdiga povzema vso problematiko, ki se nanaša na evangelizacijo v različnih družbeno-kulturnih sredinah danes in še zdaleč ni preprosta, kaj šele rešena. Zato bomo spregovorili o različnih razsežnostih evangelizacije in o problemih, ki so z njo povezani, zlasti v misijonskih deželah.

Da bi čimbolj osvetlili današnji položaj, bomo najprej obravnavali različne pomenske plasti, ki jih vsebuje beseda misijoni. V vsakdanji govorici imamo misijone za oddaljene nekrščanske dežele, kamor odhajajo posebni poslanci, da bi izpolnili Kristusovo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15). Bolj skrbna raziskava pa razkrije, da je pomen te besede tesno povezan z zgodovinskimi in družbenimi okoliščinami ter življenjem Cerkve. Beseda je dobivala vedno nove pomenske odtenke, ki so se pridružili starim, jih morda spremenili ali celo zasenčili. Prve zanesljive omembe te besede za označevanje pokristjanjevanja prekmorskih dežel so iz leta 1610. Daljna avtorja novega pomena in rabe sta Ignacij Lojolski in Vincencij Pavelski, oba sta med tistimi podjetnimi možmi in ženami, ki so vpeljali v Cerkev organiziran in učinkovit apostolat z versko, vzgojno, šolsko in karitativno dejavnostjo.

Tako obsežen in ambiciozen apostolat pa je mogoč le, če se ljudje brez-pogojno vključijo v to dejavnost in so pokorni predstojnikom, ki jo vodijo. V teh okoliščinah vse bolj uporabljajo latinski glagol mittere = poslati, deležnik missus (poslan) in samostalniki missio (odpošiljanje). Člani Misijonske in Jezusove družbe so pripravljene sprejeti kakršno koli poslanstvo, missio. Beseda pomeni torej po eni strani pošiljanje, po drugi strani pa pokorščino in izvršitev. Pomen se vse bolj specializira, dokler ne označuje le najtežjega poslanstva: spreobračanje poganov, krivovercev in razkolnikov v tujih deželah.

Temu osnovnemu pomenu pa so se v štirih stoletjih pridružili še različni odtenki, ki so jih pogojevale razmere tako v Evropi kot v misijonih. Najprej si bomo ogledali ta prvotni pomen v vsej njegovi raznovrstnosti, nato bomo obravnavali zatoni tega pomena in končno bomo pokazali, kaj je prišlo na njegovo mesto.

## 1. Papeški misijoni

S pojmom papeški misijoni označujemo širjenje katoliške vere v obdobju med tridentinskim (1545—1563) in drugim vatikanskim koncilom (1962—1965). V tem obdobju se je svet spreminjal in vse te spremembe se zrcalijo tudi v uresničevanju in pojmovanju misijonske dejavnosti.

### *Predzgodovina papeških misijonov*

Krščanska Evropa je bila v 15. stoletju podobna obkoljeni trdnjavi: na vzhodu in jugu so muslimani, na zahodu ocean. Portugalska, ki se je rodila iz ponovnega osvajanja iberijskega polotoka, je leta 1415. prešla v napad in organizirala križarsko ekspedicijo v Marok, kjer je zavzela Ceuto. To je utrdilo samozavest kristjanov, ki so po dolgem času spet zmagoviti. Portugalci poskušajo priti v Indijo in zaobiti muslimane, ker so ti še vedno premočni, po drugi strani pa prodirajo Turki iz Male Azije in leta 1453 pade Carigrad. Edini izhod je torej morje. Ko Portugalci že osvajajo zahodno Afriko,<sup>1</sup> se njihovi sosedi Španci še vedno bojujejo s Saraceni.

<sup>1</sup> Letos mineva petsto let, kar je Diogo Cão odkril 1484 ustje reke Kongo. Sedem let kasneje se je dala krstiti vsa vladarjeva družina. Domači kralj, ki je dobil krščansko ime Alfonso, je pokristjanil svoje ljudstvo. Leta 1513 je poslal v Rim papežu Leonu X. posebne odposlance, med katerimi je bil tudi njegov sin Don Henrique. Ta je prejel duhovniško in škofovsko posvečenje ter postal prvi domači afriški škof v modernem času. Jezuiti so prišli sredi XVI. stoletja in poročila pravijo, da so krščevali po pet tisoč poganov na dan. Vendar pa so ta evangeljski polet ustavili mešetarski interesi. Razvila se je trgovina s sužnji, misijonarji so bolj iskali denar kot božjo čast in med pohlepnimi Portugalci je prihajalo do vse večjih razprtij. Spreobrnjeni kralj Don Alfonso je umrl obupan in razočaran 1545, kmalu potem so deželo zapustili tudi jezuiti



Granada pade leta 1492, in ko so kristjani zopet gospodarji na španskih tleh, se lahko odpravijo v širni svet. Ker so Portugalci izbrali južno pot, so se Španci odločili za Kolumbovo rešitev in financirali negotovo zahodno pot; to pa se je izkazalo kot dobra investicija, ker so odkrili Novi svet. Pot proti vzhodu je v teh okoliščinah neločljivo povezana s političnimi, gospodarskimi in verskimi motivi. O tej prepletenosti različnih dejavnikov priča tudi Bula Inter Caetera, s katero je dodelil Aleksander VI. odkrita zahodna ozemlja Špancem, vzhodna pa Portugalcem, »da bi lahko bolj odločno in v popolni svobodi izpolnjevali delo spreobračanja novih ljudstev«.² S to Bulo se začne obdobje »patronatov«, se pravi izključnih pravic, ki so dane svetni oblasti na verskem področju v kolonijah. To dejanje se je kmalu izkazalo kot zelo zgrešeno, saj so verske interese podredili gospodarskim in narodnim. Papeži ostro obsojajo divjanje konkvistadorjev, ropanje in zločine ter prepovedujejo duhovnikom, da bi se ukvarjali z drugimi rečmi kot evangelizacijo in obrambo domačinov. Pavel III. obsodi z Bulo leta 1537 ropanje in zasužnjevanje Indijancev: »Določamo in izjavljamo . . ., da je prepovedano odvzemati njihovo svobodo in uživati njihovo premoženje omenjenim Indijancem in vsem drugim ljudstvom, ki bi jih v prihodnje kristjani spoznali, pa čeprav so zunaj vere. Nasprotno, določamo in izjavljamo, da smejo svobodno in veljavno uporabljati in uživati svobodo in svoje premoženje in ju tudi doseči.«³

#### *Ustanovitev kongregacije za širjenje vere*

Vse 16. stoletje poskušajo papeži dobiti nazaj pravice do vodenja misijonske dejavnosti, ki so jo nepremišljeno dali portugalski in španski kroni. Pij V. ustanovi v ta namen leta 1568 posebno kardinalsko Komisijo za misijonsko dejavnost; Klemen XV. pa ustanovi leta 1622. kongregacijo za širjenje vere — Propaganda Fidei.

Propaganda močno poudarja razliko med evangelizacijo in kolonizacijo. Značilen dokument boja za cerkveno samostojnost v misijonskih deželah je Navodilo apostolskim vikarjem, ki odhajajo v kitajski kraljestvi Tonkin in Konšinšin iz leta 1659. To Navodilo ne samo prepoveduje paktiranje s kolonialno oblastjo, ampak tudi vse poskuse asimilacije, obenem pa odločno zahteva, da misijonarji spoštujejo krajevne navade, moralo in jezike. »Gotovo so vas poučili, da bi bila Sveta kongregacija zelo nezadovoljna s tistim,

---

in končno še Portugalci, ki so odšli naprej proti Indiji. Konec stoletja so stara vraževerja zlahka izrinila slabo vkoreninjeno krščanstvo. Tako se je klavrno končalo prvo srečanje Črne Afrike s krščansko vero. (Prim. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1979, 120—134.)

² Navaja P. Schouver, *L'Eglise et la mission*, Paris, 1975, 28.

³ Bulle du 2. juin 1537 v: *L'anticonialisme Européen de Las Casas à Karl Marx*, Paris 1969, 62.

ki bi se mešal v civilno upravo ali bi se pustil v to vmešati, ne le kadar bi to šlo na škodo religije in bi odvrčalo misijonarje od njihove naloge, ampak tudi takrat, ko bi sijal žarek čisto gotovega upanja, da bi se lahko tako religija povečala in vera na široko razširila... Božje besede ne smemo širiti s podobnim ravnanjem, ampak z ljubeznijo, s prezirom človeških zadev, s ponižnim nastopom, s preprostim življenjem, potrpljenjem, molitvijo in drugimi apostolskimi krepostmi... Ne zavzemajte se in ne navajajte nobenega razloga, da bi prepričali ta ljudstva, naj spremenijo svoje obrede, svoje običaje in svojo moralo, razen če očitno nasprotujejo religiji in morali. Kaj je bolj nespametnega kot to, da prenašate h Kitajcem Francijo, Španijo, Italijo ali kakšno drugo evropsko deželo? Ne uvajajte pri njih naših dežel, ampak vero, to vero, ki ne zavrača in ne rani obredov in navad nobenega ljudstva, da le niso ostudni; nasprotno, vera hoče, da jih ohranjamo in varujemo. V naravo vseh ljudi je tako rekoč vpisano, da spoštujejo, ljubijo in postavljajo nad vse na svetu domača izročila in svojo domovino. Tudi ni močnejšega vzroka za odtujitev in sovraštvo, kot je spreminjanje običajev, ki so lastni kakšnemu ljudstvu, še zlasti teh, ki so bili tam v rabi tako dolgo, kot seže spomin starih. Kaj se bo zgodilo, če poskušate potem, ko ste jih odpravili, postaviti na njihovo mesto svoje običaje, uvedene od zunaj? Nikoli torej ne vzporejajte navade teh dežel s temi v Evropi, pač pa se potrudite, da se nanje navadite. Občudujte in hvalite vse, kar je hvale vredno. Kar pa hvale ne zasluži, se spodobi, da tega ne hvalimo na ves glas kot laskači; dovolj boste preudarni, da ne boste sodili, vsekakor pa ne boste ničesar obsodili nepremišljeno ali pretirano. Kar se pa tiče navad, ki so očitno slabe, jih je treba omajati bolj z zmanjmanjem glave in molkom kot pa z besedami...<sup>4</sup>

### *Reformacija in revolucionarna gibanja*

Stoletje velikih misijonskih dejanj je tudi stoletje, ko se krščanska Evropa razdeli na dvoje. Protestanti poudarjajo samo vero, milost in sveto pismo, katoličani pa se osredotočijo predvsem na razum, dela in izročilo in vse bolj absolutizirajo strukture in nauk, ki jih prvi zavračajo. V teh razmerah dobi beseda misijon novo razsežnost: sedaj je treba oznanjati pravo katoliško vero in širiti pravo Cerkev. Misijonarji so skrbno izbrani in zanesljivi možje, ki so brezpogojno zvesti Rimu in njegovim direktivam. Če so v začetku osvajanj širili evangelij vsi krščanski osvajalci, se ta dejavnost sedaj omeji le na posvečene osebe. Duhovništvo prevzema vse odgovornosti in si prisvaja vse pravice v Cerkvi.

<sup>4</sup> Instruction à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine 1659, v: *L'anticolonialisme Européen*, op. cit. 65—67.

Ta težnja se še okrepi, ko začenjajo v Evropi kritizirati krščanstvo, ki je zaradi verskih sporov spravilo Evropo v vojni vrtinec. Kritika se dokončno ustali v obliki razsvetljenstva, ki postavlja razum nad vse in vidi v njem nov skupni imenovalec, ki bo zagotovil mir. Katolištvo se ne skrči le teritorialno, ampak postaja nekak tujek tudi v tistih delih Evrope, ki jih je obvarovalo pred protestantizmom. Na družbenem in intelektualnem področju izgublja vpliv, zato odločno zavrača racionalizem in porajajočo se znanost, ki ju ima za grob napad na avtoriteto cerkvenega nauka in discipline. Katoliške vrste se še bolj strnejo okoli papeža in vse bolj prevladuje miselnost, da so misijonski uspehi božje povračilo za izgube, ki jih je utrpela Cerkev v Evropi. Misijoni postajajo zatočišče za tisto Cerkev, ki se v Evropi ne počuti več doma. Nenehno nasprotovanje povzroči vse večje zapiranje in okostenelost rimske Cerkve. Edinost enačijo z uniformirano, pravovernost s pojavljanjem določenih obrazcev.

To miselnost do konca utrdijo revolucionarna gibanja v 18. stoletju, ki po mnenju Cerkve rušijo od Boga postavljeno in hoteno družbeno ureditev. V tem obdobju utrpi Cerkev velike materialne in človeške izgube, tako da misijonska dejavnost praktično zamre. V kolonijah se menjajo gospodarji: katoliški Španija in Portugalska izgubita kolonije, na njihovo mesto pa pridejo protestantske dežele, ki ustanovijo konec prejšnjega stoletja velike kolonialne imperije. Evropa se razširi tako na ves svet in povsod zaseje svoje zdrahe, tudi verske. Sedaj ni nobene možnosti več, da bi bila katoliška Cerkev v misijonih kakor koli različna in prilagojena krajevnim razmeram. Pozabljeni sta širina in odprtost, ki sta bili značilni za začetke krščanske misijonske avanture. Misijonska odprtost se je uresničevala v okviru zapiranja in ogroženosti na evropskih tleh. Popolnoma razumljivo je torej, da misijonarji niso mogli postaviti pod vprašaj nauka, morale, ustanov in obredov, ki jih je Cerkev za ceno tolikšnih žrtev in težav ohranila in obranila. Tudi teološka izobrazba ni dopuščala, da bi bili pomislili na predhodno naravo tega tipa Cerkve, ki se je izoblikovala v vse večjem nasprotovanju in kljubovanju.

To misel povzema Pij XI. v svojem govoru ob tristoletnici Propagande (1922): »Da bi Bog potolažil in odškodoval svojo Nevesto, ker je izgubila toliko ljudstev, je navdihnil ustanovitev Kongregacije za širjenje vere . . . Propaganda je združila, uskladila in disciplinirala vse žive sile in jih tako storila še bolj učinkovite za obrambo in pridobitve vere zoper grozeči naval reformacije. Obramba je obranila in ohranila zaklade krščanskega življenja; pridobitvam pa je povsod uspelo ponesti luč evangelija s svetostjo krščanske postave in dale so nove sinove Cerkvi.«<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Accipietis virtutem, v: *Le Siècle apostolique et les missions, Textes et documents pontificaux*, Paris-Lyon 1959. t. I. 63—64.

## *Ideologija razvoja in večvrednosti belcev*

Misijonska dejavnost se je ravnala po pravilih reprodukcije. Cerkev se je presajala iz Evrope, kjer je bila ogrožena, v druge dežele in tam številčno rasla. Spremenile pa se niso le metode dela, ampak tudi pobude, če jih primerjamo z določili iz 17. stoletja. Splet okoliščin in spremembe miselnosti v Evropi so namreč vse bolj utrjevale belega človeka v zavesti večvrednosti in v prepričanju, da je evropska civilizacija višek človeštva. Tako se v 19. stoletju dokončno ustalili v evropski zavesti ideologija napredka in razvoja. Ta splošna družbena zavest postane gibalno tudi misijonske dejavnosti. Pogani niso le neverni, ampak so tudi divjaki. Pot v zveličanje gre odslej prek evropske civilizacije. Nadškof De Souza takole opisuje evangelizacijo Afrike v 19. stoletju. »Da bi evangelizirali, je treba najprej civilizirati; da bi civilizirali, je potrebno počlovečiti, to se pravi razafrikaničiti, prerasti stopnjo divjakov in postati Zahodnjak. Šele tedaj bo mogoče sejati evangeljsko zrno v prekopano, prelopateno in razkuženo zemljo, ki je očiščena izvirnih prvin. Z drugimi besedami: kristjan je lahko le tisti, ki se odpove temu, kar je po svoji kulturi, da bi sprejel identiteto svojega učitelja in gospodarja. Misijon je v teh okoliščinah poskus asimilizacije in uniformizacije, kjer ima vso pobudo le misijonar, medtem ko je pokristjanjen človek zreduciran na trpno in neodgovorno sprejemanje. Nič ne more ponuditi, nič ne more dati. Vse sprejme, celo svojo identiteto.«<sup>6</sup>

## **2. Misijonska Cerkev**

Beseda misijon je vse preveč obremenjena z zgodovino in še zlasti s kolonizacijo, tako da je v deželah Tretjega sveta celo ovira za evangelizacijo. Zato so številni škofje na koncilu zahtevali, da je ne bi več uporabljali. Koncilske razprave so se končale tako, da so Očetje izjavili, da je celotna Cerkev ne glede na deželo in starost po svoji naravi misijonska. Odlok o Misijonski dejavnosti se začneja takole: »Bog je poslal narodom Cerkev, da bi bila ‚vesoljni zakrament odrešenja‘. Tako se iz najglobljih zahtev svojega lastnega katolištva in poslušna naročilu svojega Ustanovitelja trudi, da bi oznanjala evangelij vsem ljudem.« (M 1.) Tako je vsaj načelno odpravljena razlika med krščansko Evropo in poganskimi deželami onstran morja. V dejanjih pa si ta misel le počasi utira pot.

Koncil je še dedič krščanske Evrope in ni zadosti prisluhnil Tretjemu svetu. Že med koncilom so škofje opozorjali na to, vendar so bili evropski problemi tolikšni, da so druge čisto zasenčili. Mgr. Zoa pravi: »Afriška

<sup>6</sup> Documentation catholique, 1984, n. 1877, 688.

navzočnost na koncilu je intelektualno sodelovanje pri odpravljanju evropskih zdrah in Afrika ima vtis, da se sploh nismo dotaknili resničnih problemov.«<sup>7</sup> Istih misli je kardinal Thiandoum: »Pravijo, da afriški škofje ne govorijo veliko na koncilu . . . Vendar gre v tem primeru za aktivno tišino: za nas je prišel trenutek, da osvobodimo Cerkev v Afriki manjvrednostnega kompleksa, ki ga izraža pojem ‚misijonska področja‘ . . .«<sup>8</sup>

Zahteve ‚misijonskih Cerkva‘ so jasne: nočejo biti več periferija evropske Cerkve, ampak hočejo vzeti svojo usodo v lastne roke. Svoja ljudstva bodo evangelizirale same glede na krajevne potrebe in zahteve. Konec je s presajanjem evropske Cerkve v druge svetove: tam mora zrasti domača Cerkev, ki bo tistim ljudem dejansko ‚znamenje odrešenja‘, ne pa spomin na kolonialno obdobje. To pa tudi pomeni, da bo treba premisliti in uresničiti koncilskega duha v okviru specifičnih razmer. Škof Zoa je že med koncilom izrazil željo, naj ta »zapove škofovskim konferencam, da predelajo trinajsto shemo (Gaudium et spes) in jo priredijo svojemu krščanstvu, stopnji razvoja, skrbem in zahtevam teh ljudstev.«<sup>9</sup>

Ta želja se začenja uresničevati, ko vsaka celina skliče vse škofovske konference in analizira položaj ter daje smernice za evangelizacijo v svojem kontekstu. Leta 1968 se sestanejo latinsko-ameriški škofje v Medellinu, kjer zavrnejo ideologijo razvoja, razmišljajo o osvoboditvi in se postavijo na stran ubogih. Naslednje leto je na vrsti Afrika. V Kampali 1969 razpravljajo o razvoju in afrikanizaciji. V Manili se 1970 sestanejo azijski škofje in govorijo o razvoju, človekovih pravicah, velikih verstvih in domači teologiji. Prvi krog razmišljanj se sklene na sinodi 1971 v Rimu, ki obravnava pravičnost v svetu. Naslednja etapa k dejanski samostojnosti in odgovornosti nekdanjih misijonskih Cerkva je sinoda o evangelizaciji 1974. Škofje Tretjega sveta zavrnejo vnaprej pripravljeni dnevni red, ki postavlja v ospredje severno-atlantske probleme in dajo sinodi svetovne razsežnosti. Stari svet s svojimi problemi postane provincialno področje v vesoljni Cerkvi. Obnova bo v Cerkvi možna le tedaj, če se bo Cerkev odprla vsem in jih sprejela v vsej njihovi enkratnosti in posebnosti. Lastna identiteta se oblikuje v srečanju z drugimi; Cerkev se bo obnovila, ko bo evangelizirana.

Odgovornost vesoljne Cerkve za evangelizacijo spremeni odnose med krajevnimi Cerkvami. Pokroviteljsko razmerje med staro in bogato severno-atlantsko Cerkvijo in med mladimi Cerkvami v Tretjem svetu mora zamenjati sestriško sodelovanje. Škof Sangu pravi: »Ker se zavedamo, da je isti Duh, ki spodbuja, navdihuje in vodi stare in mlade Cerkve, bi

---

<sup>7</sup> J. Grootaers, De Vatican II. à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique, Paris 1981, 32.

<sup>8</sup> J. Grootaers, op. cit. 32.

<sup>9</sup> J. Grootaers, op. cit. 52.

morali sprejeti kot samo po sebi umeven ideal in prakso cerkvenega in osebnega partnerstva . . . Stare in mlade Cerkve bi morale biti hkrati Cerkve, ki pošiljajo, in Cerkve, ki sprejemajo.«<sup>10</sup> Za evangelizacijo skrbi torej vsaka krajevna Cerkev na svojem področju in pomaga drugi, če jo ta prosi za pomoč. S tem pa se spremeni tudi vloga in naloga misijonarjev: iz učiteljev in pokroviteljev postanejo služabniki. Kardinal Malula, ki je ena od vodilnih cerkvenih osebnosti v Afriki in Tretjem svetu, je glede tega kruto jasen: »Od misijonarjev bomo zahtevali, da delajo v novih razmerah in z novimi razpoložljivostmi ponižnosti in odpovedi v duhu tega, kar pravi Janez Krstnik: ‚On mora rasti, jaz pa se manjšati.‘ (Jn 3,30). Zahtevali bomo, da sprejmejo v sebi avtoriteto Črncev in sprejmejo tudi dejansko, da jim Črnci zapovedujejo. Kajti Afričani so sedaj tisti, ki bodo prevzeli vodstvo afriške Cerkve.«<sup>11</sup>

Sinoda 1974 izhaja iz določenih razmer, potreb in življenja Cerkve v različnih kontekstih in zavrača abstraktna in hipotetična vprašanja. Ta sprememba je bila možna, ker so se mlade Cerkve že močno vključile v življenje svojih ljudstev in se solidarizirale z njimi. Zato ne sprejemajo več nobnega diktata od zunaj, veselijo pa se sodelovanja, partnerstva in resnične kolegialnosti med Cerkvami. S tem je končano obdobje papeških misijonov in začena se doba misijonske Cerkve ne le na papirju, ampak v resnici.

### **3. Evangelizacija v različnih družbeno-kulturnih sredinah**

Vzor in vodilo za evangelizacijo je lahko samo Jezus. »Čeprav je bil namreč v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 6, 7). Drugačna bo torej evangelizacija in drugačna bo podoba Cerkve v različnih družbeno-kulturnih sredinah, če bodo kristjani res sledili svojemu Gospodu. Danes že lahko opazamo v Tretjem svetu prve sadove hoje za Kristusom, ki so jo zaznamovale krajevne razmere.

#### *Cerkev med muslimani*

Izvirno živijo in uresničujejo zvestobo Jezusu kristjani v arabskih muslimanskih deželah. Ta ljudstva so ponosna na svojo kulturno in versko dediščino ter skrbijo, da se ohranja enotnost, ki jo omogoča islam. V teh okoliščinah ne morejo kristjani zahtevati, da bi bili sprejeti, če prihajajo

<sup>10</sup> J. Grootaers, op. cit. 82.

<sup>11</sup> J. Grootaers, op. cit. 82.



z namenom, da bi ustanovili avtohtono delno Cerkev (prim. M 6). Kaj naj potem še počnejo sredi muslimanov? Iz življenja, trpljenja in premišljevanja se je porodilo spoznanje, da je bratska ljubezen temeljna krščanska značilnost. Ljubezen, ki ne išče svojega, ne more biti v službi nobenega nauka ali sporočila, pač pa je cilj in pot za dosego tega namena. Pravzaprav sta kategoriji namen in sredstvo neuporabni, ko razmišljamo o ljubezni. Tessier, nadškof-koadjutor v Algeru, pravi: »Želeli bi živeti kot bratje, ne najprej zato, da bi pričevali, ampak predvsem zato, ker je to resnica naše eksistence in prostor, kjer se lahko oblikuje v nas tista notranja edinstvo, ki jo občudujemo v Jezusu.«<sup>12</sup>

Odgovorna bratska ljubezen ne zahteva spreobrnjenj v teh razmerah, saj bi to pomenilo družbeni samomor za spreobrnjenca, pač pa navaja k medsebojni ljubezni onstran sistemov. Sistemi se izključujejo, ljudje se srečujejo. Islam in krščanstvo sta dve poti, ki ju ne moremo skrčiti na skupni imenovalc. Vendar pa skušnje kažejo, da tudi muslimani cenijo in uresničujejo vrednote, ki naznanjajo prihod božjega kraljestva. To je bistveno, »drugo spada na področje religiozne kulture, pa naj bo krščanska ali muslimanska«.<sup>13</sup>

Morda se nam zdi ta tiha in spoštljiva krščanska navzočnost premalo odločna in herojska. Poleg tega pozna tudi ta družba hude krivice, ki bi jih morala Cerkev obsoditi in braniti zatirane. Vse to je znano kristjanom, vendar se zavedajo, da so v tem svetu tujek, ki je povrhu vsega obremenjen s kolonialno preteklostjo. Življenje in delovanje Cerkve v muslimanskem svetu nam odkriva en vidik poslanstva Cerkve. Misijon je rast božjega kraljestva z vsemi in za vse. Božje kraljestvo se poraja povsod, kjer se ljudje ljubijo in spoštujejo ne glede na raso, civilizacijo in vero. Za zgled nam naj bo božji Poslanec, ki je z besedo oznanjal le tri leta, ljubil pa celo življenje.

### *Cerkev na Črni celini*

Ko govorimo o evangelizaciji Črne celine, uporabljamo besede kot afrikanizacija in inkulturacija. S podobo, ki jo je uporabil misijonar Eschlimann,<sup>14</sup> bomo ponazorili ta dva pojma. Jezusov Duh je podoben pripovedovalcu. Ta namreč ustvarja nove pripovedi tako, da uporablja stvari, ki so v skupinski zavesti. Igralcev si ne izmisli: slon, hijena, pajek . . . so pred pripovedjo. Njegova umetnost se pokaže, ko jih uporabi in razporedi tako, da s starimi prvinami ustvari nov pomen. Ko v Kristusovem imenu relativiziramo nekatere prvine afriških religij in ovrednotimo

<sup>12</sup> Spiritus 94, fevrier 1984, 65.

<sup>13</sup> Spiritus, op. cit. 41.

<sup>14</sup> Prim. Spiritus, op. cit. 49—50.

druge, delamo iz starega novo. Seveda ne bi bilo resno, če bi si misijonar domišljjal, da bo naučil Afričane ljubiti; to počnejo že od vedno. Gre za to, da bi postavili ljubezen kot temeljno zakonitost v njihovem družbenem, kulturnem in religioznem sistemu. Ljubezen naj bi postala tudi pri njih gonilna sila in kriterij vsega početja. »Evangelizacija ni uničevanje verovanja v genije, duhove in afriškega preživetja mrtvih, pač pa je poskus, da bi jih po zgledu svetega Pavla vključili v Kristusovo spremstvo, podredili edinemu Jezusovemu sredništvu in logiki ljubezni. Prav tako se ne trudim, da bi porušil tako prefinjene sorodstvene sisteme, ki so jih izdelale afriške družbe, da bi uresničile svoj življenjski načrt. Prizadeti lahko zelo dobro izpolnjujejo razmerja in odvisnosti, ki jih med seboj povezujejo ne več v duhu prisil, nasprotij in podrejanja neki postavi, pa tudi če je postava prednikov, ampak v imenu ljubezni.«<sup>15</sup>

Vendar pa afriškega človeka ne tarejo samo težave, ki se nanašajo na njegovo kulturno identiteto: danes je Afričan bivanjsko ogrožen. Afrikani-zacija, ki je bila nuja v kolonialnem obdobju in se je začela šele po propadu kolonialnih imperijev, je danes le ena od razsežnosti celostne evangelizacije. Ekonomski pritiski in stiske, brezposelnost, enostrankarski diktatorski režimi, urbanizacija, revščina, lakota, stihijska nataliteta... skratka, Afrika je vpeta v mrtvaški ples. »Kako naj se zanimamo za kulturo ljudstva, ne da bi bili zaskrbljeni zaradi množic, ki so potisnjene na rob in postajajo folklorni predmet?«<sup>16</sup> se sprašuje afriški teolog Ela. Ko milijoni ljudi umirajo, se ne more krščanstvo omejiti le na iskanje sakralnih izrazov, ki bi ustrezali afriški kulturi, pač pa mora biti v prvih vrstah boja za življenje. Tu se preverja resničnost krščanstva. Vera je pod vprašanjem povsod, »kjer hočejo ljudje odpraviti vse oblike zaničevanja, revščine in izkoriščevanja... Afričana ne vznemirja ne spol angelov ne papeška nezmotljivost, ampak srečanje Cerkve z ljudstvom, ki se bojuje za spoštovanje človeka in za priznavanje njegove pravice do boljšega življenja.«<sup>17</sup> O vseh teh problemih so razpravljali na simpoziju škofovskih konferenc Afrike in Madagaskarja letos v Kinšasi. Naslov srečanje je bil Cerkev in človeška promocija v Afriki danes.

### *Cerkev na Zeleni celini*

V Latinski Ameriki se ne postavlja vprašanje inkulturacije, konkvista-dórji so pokristjanili to celino z ognjem in mečem. Kljub temu pa je ostalo to področje do nedavnega misijonsko. Danes lahko govorimo o pomlajeni in izredno vitalni Cerkvi, v kateri živi 40 % vseh katoličanov. Vendar pa

<sup>15</sup> Spiritus, op. cit. 50.

<sup>16</sup> S. Breton, P. Colin... Théologie et choc des cultures, Paris, 1984, 40.

<sup>17</sup> S. Breton, op. cit. 48—49.

živi velika večina krščanskega življa v več kot bednih razmerah. Cerkve v različnih deželah živijo in delujejo različno, vsem pa je skupna prvenstvena skrb za uboge in zaničevane, ki so jo določile skupaj v Medellinu (1968) in potrdile v Puebli (1979).

Najbolj številna in angažirana v službi ubogih je brazilska Cerkev. Ta se bojuje zoper fatalizem in obup ubogih tako, da jih prebujajo in v luči Božje Besede osvetljuje vzroke zla, ki so v veliki meri družbeno-politične narave. Pripoved o izhodu iz Egipta, ali Luka 4, 18—19, Janez 10, 10 in psalmi, ki govorijo o tolažbi pravičnega in o Bogu osvoboditelju, spodbujajo temeljna občestva k spreminjanju družbe in vzpostavljanju pravičnosti. Občestva ob poslušanju Božje Besede in pod skrbnim vodstvom svojih škofov obravnavajo in presojujejo razmere, delujejo in obhajajo vero v liturgičnih srečanjih. Tako so škofje predložili v razmišljanje in molitev v Postu 1983 temo Nasilje, ne; bratstvo, da! Kristjani naj bi spoznali razsežnosti družbenega in strukturnega nasilja in iskali nenasilnih rešitev. Praktični sklep enoletnega razmišljanja je bila ustanovitev komitejev za obrambo človeških pravic.

Misijonar Destombes pravi: »Cerkev v Latinski Ameriki hoče biti pri ljudeh, trudi se in dela, da bi odstranila vse, kar onemogoča ljudem, da bi bili svobodni in odgovorni, in bi skupaj gradili bolj človeški ter bratski svet. Cerkev noče vsiljevati rešitve, hoče pa pomagati kristjanom, da bi se prek temeljnih cerkvenih občestev vključili v to osvobajajoče dogajanje.«<sup>18</sup>

Prebujanje ni celostno, če človek ne pozna vseh svojih pravic in nalog, tudi političnih. Ne da bi se Cerkev zavzemala za to ali ono politično stranko, poskuša kar najbolj podrobno obvestiti ljudi, da bi se lahko tudi na tem področju zavestno in svobodno odločali. O tej dejavnosti je kardinal Arns zapisal: »Ljudstvo mora imeti kriterije, da bo izbralo svoje predstavnike in se bo usmerilo v organizacijo novega tipa sodelovanja. Bilo bi idealno, če bi organiziralo in odločilno vplivalo na oblast v moderni državi, ki je postala zelo kompleksna in se je oddaljila od interesov ljudi. Volitve so ena stopnja v zagotavljanju tega sodelovanja in tega demokratičnega nadzora države.«<sup>19</sup>

Cerkev v Latinski Ameriki deluje na vseh področjih človekovega delovanja in snovanja: vsem je postala vse. »Kljub dvoumjem in nevarnostim, da bi si prilastili njena angažiranja,« zatrjuje misijonar Destombes, »sem našel v tej Cerkvi svežost, preprostost in uresničevanje Izaijeve prerokbe, ki jo je Jezus obrnil nase in jo Cerkev poskuša uresničiti.«<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Spiritus, op. cit. 65.

<sup>19</sup> Spiritus, op. cit. 67.

<sup>20</sup> Spiritus, op. cit. 69.

Kristjani v Aziji so kapljica v morju. Po eni strani številčna majhnost in kratkotrajna navzočnost Cerkev, po drugi strani pa različne starodavne kulture in mogočni religiozni sistemi, različne družbeno-politične ureditve in življenjske ravni ne govorijo v prid enotni in uspešni evangelizaciji.

Japonska je danes kapitalistična in sekularizirana dežela. Tradicionalni religiji šintoizem in budizem sta le še ostanka preteklosti, Cerkev pa se srečuje z versko brezbriznostjo. Škof Nagae pravi, da se morajo religije osvoboditi svojih partikularizmov in delovati v prid edinosti. Ko govori o inkulturaciji, zahteva »od misijonarjev in zahodnih Cerkev, da se osvobodijo juridične in institucionalne miselnosti v odnosu do mladih Cerkev v misijskih deželah. Ustanove rimske Cerkev so se oblikovale v Zahodnem svetu . . . Jasno pa je, da se Cerkev ne gradi na kanonskem pravu.«<sup>21</sup>

Drugačne so zopet razmere na Kitajskem, ki ostaja zaprta za krščanstvo, evangelizacija ene milijarde ljudi pa ostaja boleča rana za katoliško cerkev, saj je zaradi evropske majhnosti in etnocentričnosti ter spletka v Cerkvi sami zamudila enkratno priložnost v 17. stol, ko je bilo tam (samo!) 75 milijonov prebivalcev.<sup>22</sup>

Cerkev v Indiji šteje 10 milijonov in ima v devetinštiridesetih bogoslovjih okoli pet tisoč bogoslovcev.<sup>23</sup> Kristjani se soočajo z dvema, med seboj povezanimi problemoma. Na eni strani je starodavno in bogato hinduistično izročilo, po drugi strani pa silna revščina in lakota. Revščine ne moremo obravnavati le kot materialni problem, ker je za hinduizem skrivnost. Zgolj materialni pristop indijski stvarnosti bi torej v temeljih samih zamajal indijsko družbo.

Ti trije primeri kažejo na velikansko kompleksnost azijske celine, kjer se prepleta na stotine ljudstev z različnimi potrebami in težnjami; to pomeni, da bo evangelizacija dobila čisto posebno podobo v posameznih sredinah in bodo med azijskimi Cerkvami opazne razlike, vendar en sam Duh.

Iz naše bežne predstavitve življenja in delovanja Cerkev v različnih sredinah je razvidno, da evangelizacija ni le nekakšno obveščanje o Jezusu Kristusu, ampak veliko bolj mišljenje, govorjenje in delovanje iz Jezusa Kristusa in po njem. On je najprej in predvsem naša postava, naš Gospod, šele v drugi vrsti predmet našega besednega oznanjevanja.

Evangelizacija je torej celostno angažiranje posameznika in skupnosti v delu za bolj pravičen in bolj človeški svet. V ospredju je najprej pričevanje, ki je najprej in predvsem diakonija, zato pa tudi vsebuje dialog in spošto-

<sup>21</sup> Spiritus, op. cit. 21.

<sup>22</sup> J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1979, 125.

<sup>23</sup> Prim. *La Croix*, Samedi 7. juillet 1984, 10.

vanje. Njen namen je prihod božjega kraljestva, ki »ni v besedi, ampak v moči« (1 Kor 4, 20). Ljubezen je prvi in zadnji kriterij te dejavnosti, zato se težišče prenese iz spoznavnega in povédnega področja na praktično, etično in družbeno, kjer se uresničuje vse obsegajoča odrešenjska ekonomija, ki deluje po ljubezni, obrodi obilne sadove.

Skupinsko in osebno angažiranje pa je možno in učinkovito le, če poznamo po eni strani razmere v svetu, po drugi pa uredimo tem razmeram primerno veseljno in krajevno Cerkev.

Svet teži k poenotenju in uniformiranosti, to pa ogroža številna ljudstva in kulture. Uspešnost in dobiček vse bolj spodrivata tradicionalne vrednote. Gospodarsko-politični odnosi med Severom in Jugom so takšni, da »so bogati še bolj bogati na račun revnih, in ti postajajo s tem še bolj revni« (Janez Pavel II.).<sup>24</sup> Številne manihejske ideologije obljublajo nebesa, sejejo pa sovraštvo in ustvarjajo pekel. Svetu grozi ekološka ali pa atomska smrt. Z vsem tem mora Cerkev danes računati, da bi mogla opravljati svoje odrešenjsko poslanstvo. Razvozlati mora družbeno-ekonomske, ideološke in politične mehanizme, ki se skrivajo za tako blagodejno in hkrati tako smrtonosno sodobnostjo. Če teh mehanizmov ne bomo poznali, je ves trud zaman: odrešenje bo le prazna beseda in pobožna želja.

Razmere v svetu so prisilile Cerkev, ki sicer ni od tega sveta, da v svetu deluje in ne stoji več ob strani kot kakšen Poncij Pilat, ko odrekanje najosnovnejših človeških pravic in krivice spreminjajo svet v pekel. Nasprotno, »postaja dialog« (Pavel VI), sol, kvas in in luč. V veseljni Cerkvi nastajajo spremembe. Krajevne Cerkve se uveljavljajo in kolegialnost postaja solidarnost med sestrinskimi Cerkvami. Izmenjava dobrin, oseb in izkušenj se že tudi uresničuje po načelu, »naj ne ve desnica, kaj dela levica«. Krajevne Cerkve organizirajo in vodijo svoje življenje in dejavnost, vendar pa se ne zapirajo vase. Misijonarji so most in vez med njimi; so znamenje veseljne občestvenosti cele Cerkve, obenem pa znamenje različnosti v krajevni Cerkvi gostiteljici. Ker nobena krajevna Cerkev pa tudi vse skupaj ne uresničuje enkrat za vselej odrešenja v Kristusu, je njihovo sodelovanje nuja, kakor je nuja tudi odprtost za svet in za novo, ki ga prinaša čas.

Spremembe v življenju in delovanju veseljne in krajevnih Cerkva se zrcalijo tudi v teologiji, ki je reflektivna razsežnost živete vere. Teologija ne izhaja več iz abstraktnih premis, ampak iz pričevanja in v njem korenini: je v službi veseljne in krajevnih Cerkva, ki so utelešenje Jezusovega duha v danih okoliščinah. Vpeta je v življenje vere, ga poskuša razumeti in pospeševati. Ve, da je samo njegova reflektivna razsežnost in je brez

<sup>24</sup> Discours de Puebla, III. 4. v: J. Grootaers, op. cit. 195.

njega le brneč bron in zveneče cimbale, da ni nič in nič ne koristi. Zato obravnava odnos med Bogom in človekom — vero, upanje, ljubezen — in poskuša dokazati, kaj je potrebno storiti, da je ta odnos trajen in resničen. Skratka, tudi ona sodeluje v gradnji božjega kraljestva, kjer sta Bog in človek pod isto streho. Teologijo odlikuje skromnost in spoštljivost, je iskateljska in se nenehno izpopolnjuje v živem izročilu in v dosežkih različnih znanosti. Pozorna je do človeka in ne prikriva svoje pripadnosti določenemu kontekstu, svoje pogojenosti in svojih meja.

Pravkar opisano življenje in delovanje naloge Cerkve v Tretjem svetu tudi opozarja, da mora biti priprava prihodnjih misijonarjev vsestranska. Misijonar bo moral biti še naprej odprt, poslušen, iznajdljiv in ustvarjalen v novih okoliščinah. Nanj bi lahko obrnili Jezusov nasvet: »Kadar pa vas izročijo, ne skrbite, kako ali kaj bi govorili, zakaj tisto uro vam bo dano, kaj govorite. Ne boste namreč govorili vi, ampak Duh vašega Očeta bo v vas govoril« (Mt 10, 19, 20). Kar velja za besede, velja tudi za dejanja: pri evangelizaciji nima opravka s stvarmi, ampak z ljudmi, zato ni mogoče kratko in malo uresničiti pod drugim soncem zasnovane načrte. Skratka, priprava je potrebna, razpoložljivost in odprtost srca pa nenadomestljivi in nepogrešljivi.

## Sklep

Življenje in delovanje Cerkve širom po svetu in v vseh sredinah razodeva, da hoče služiti po zgledu svojega Gospoda. Res je, da tega ni delala vedno enako, še manj enako evangeljsko, ker evropski kristjan pač ni zmožgal vedno razlikovati med svojo kulturo in vero. Zgodovina nas torej uči, da ne smemo podleči skušnjavi, da bi delali ‚dobro‘ ne glede na potrebe in zahteve ‚potrebnih‘. Misijonska dejavnost je evangeljska, ko je res samarijanska, nezainteresirana. Zato postavlja svojo dejavnost na praktičnem, etičnem in družbenem področju. Svet je treba spreminjati ne le na površju, ampak tudi v globinah. Osebnostno spreobrnjenje ni dovolj, treba je odpraviti zlotvorne strukture, ki ohranjajo posameznike in skupine v sebičnosti in samozadostnosti. Vera povezuje, ustvarja odprto občestvo: Cerkev, ki živi vero v solidarnosti in diakoniji. Nikoli, ne v času ne v prostoru, pa ne bo Cerkev to, česar znamenje je. Zato ni sama sebi namen in se s sabo ne more nikoli zadovoljiti, sicer ni več znamenje, uprto v edino potrebno.

### **Povzetek: Drago Ocvirk, Misijonska dejavnost in misel danes**

Misijonsko dejavnost in misel so narekovale in zaznamovale družbeno-politične, verske in gospodarske razmere v Evropi od 18. stoletja naprej. Bežen zgodovinski pregled osvetli pomensko večplastnost besede misijoni. Misijonski škofje so jo na koncilu



odklonili in zahtevali enakopravnost s staro evropsko Cerkvijo. Koncil je razglasil, da je misijonska vesoljna Cerkev, krajevnim cerkvam pa je zaupal evangelizacijo njihovih okolij. Ker pa so razmere in potrebe različne, je raznolika tudi evangelizacija teh okolij.

**Summary: Drago Ocvirk, Missionary Activity and Thought Today**

Missionary activity and thought has been dictated and influenced by socio-political, religious and economic conditions in Europe since the 18 th century. A short historical survey elucidates different layers of the meaning of the word »missions«. At the Vatican Council the missionary bishops rejected this expression and requested equal rights with the old European Church. The Council proclaimed that the universal Church was missionary and entrusted local Churches with the evangelization of their environment. As the circumstances and needs are different, evangelization varies as well.

France Škrabl

## Mladina, sekularizem in kateheza

V reviji *Concilium* (št. 106), ki obravnava probleme sodobne mladine in vizijo Cerkve prihodnosti, je tudi prispevek znanega francoskega teologa Yvesa M. Congarja, v katerem obravnava odnos med krizo današnjega sveta in krizo Cerkve. Po njegovem mnenju izhaja kriza v svetu iz neverjetno hitrih sprememb civilizacije, ki v človeški zgodovini nimajo primere. Danes vse, kar smo podedovali od preteklosti, podcenjujejo in postavljajo pod vprašaj. Dolgo veljavna lestvica vrednot se je zamajala. Vrednote, ki so jih nekoč sveto cenili, danes zametujejo in prav ta zmeda poraja krizo, ki jo še posebno doživlja mladina. Prav pri njej opazamo takó krizo splošno človeških kot verskih vrednot.

Krščanska vera ni le tisto, kar je zapisano v svetem pismu, ampak tudi vse, kar obsegajo dogmatične formule, kodeksi ipd. Cerkev je svojo dediščino oblekla v določeno kulturo in tako je nastala t.i. katoliška kultura. »Obleka«, v katero je oblečena katoliška vera, za današnjega človeka pogosto ni sprejemljiva. Še posebno velja to za sodobno mladino. Mladi neredko z zunanjo obleko odklanjajo tudi vero.

V apostolski spodbudi *Evangelii nuntiandi* z dne 8. decembra 1975 je papež Pavel VI. zapisal: »Prelom med kulturo in evangelijem je brez dvoma drama naše dobe . . .« (št. 20). Tudi pri nas srečujemo mladino, ki živi v čisto drugačnih razmerah in ima popolnoma drugačno miselnost, kot jo vsebuje krščanska kultura. Okolje, v katerem živijo mladi, ima nanje tako močan vpliv, da večkrat niso več sposobni sprejeti krščanskih vrednot. Tudi tista mladina, ki še čuti s Cerkvijo, ki se še ima za verno, je navadno prepričana, da je del novega rodu, ki ne more posnemati zgledov iz preteklosti in ne more pokazati svoje vere tudi na zunaj, kot je bila navada nekoč. Zdi se jim, da so celo njihovi starši drugačni in da razumejo in živijo drugačno krščanstvo. Koliko je danes krščanskih staršev, ki več ne razumejo svojih otrok, in koliko je otrok, ki ne razumejo svojih staršev. Na žalost je med mladimi tudi veliko takšnih, ki zaradi nerazumevanja staršev opuščajo versko prakso in se počasi odtujujejo

tudi Cerkvi. Danes se vedno pogosteje sprašujemo, v kakšni obliki ali govorici naj posredujemo krščansko vero, da bo sprejemljiva za mlade.

V pričujočem prispevku bomo obravnali vpliv moderne sekularizacije na sodobno mladino in nekatere katehetske probleme ter smernice v zvezi s tem.

## 1. Mladina brez notranje trdnosti

V današnji družbi se skorajda vse neprestano spreminja. Nič ni več trdno. Spremembe čutimo v političnem, ekonomskem in kulturnem življenju. Spreminjajo se zakoni, spreminja se šolstvo, spreminjajo se navade človekovega življenja, spreminja se celó družina.

Družba, ki je bila včasih monolitna, je danes ideološko zelo različno obarvana. Ponekod je navzoč bojeviti ateizem, drugje vlada verska brezbriznost, ponekod že govore o postateistični dobi, ki je bolj agnostična kot pluralistična. Zaradi vsega tega sodobna družba nima temeljev, ki bi ljudem dajali oporo in notranjo trdnost. Takó se nestabilnost družbe kaže tudi v življenju ljudi. Povsod, posebno pa še na moralnem področju, se javlja proces relativizacije. Niso še daleč časi, ko so imele moralne vrednote absolutno veljavo — pomislimo samo na čistost, devišstvo, zvestobo v zakonu itn. Naša doba pa je vse te vrednote zrelativizirala in za marsikoga nimajo več nobenega pomena. S tem v zvezi pa se zdi pomembno poudariti, da kljub vsemu mladi niso čisto brez vrednot.

Takó recimo cenijo pravičnost, solidarnost ipd. Veliko manj pa so »tankovestni«<sup>1</sup> glede spolne morale. Njihova moralna usmerjenost temelji v glavnem na medčloveških odnosih — je *subjektivna in situacijska*. Tako pravijo nekateri mladi: če hočem biti pošten sam do sebe, moram delati tisto, kar se mi zdi v določenem trenutku dobro, ne morem pa se ravnati po nekih splošnih načelih. Njihovo pojmovanje spolnosti, zakona in družine je precej drugačno, kot je bilo v preteklosti. Ljubezen je zanje predvsem spolnost, zakon je v marsičem zrelativiziran in družina kot trdna ustanova ni več cenjena. Mladina ne zna ceniti skupnih dobrin. Tisti, ki so zaposleni, so prepričani, da jih družba izkorišča. Prepričani so, da niso primerno nagrajani za svoje delo. Zato si brez težke vesti prisvajajo družbeno imetje. Zelo pozitivna lastnost večine mladih pa se kaže v zahtevi po odkritosrčnosti in pristnosti v medčloveških odnosih. Absolutno zavračajo vsako hinavščino in zahrbtnost. Pripravljene so pogovarjati se o vsem, ker nočejo ničesar prikrivati.

Kljub omenjenim pozitivnim lastnostim mladi v današnji družbi pogosto ostajajo brez notranje trdnosti in brez jasnih življenjskih ciljev. V polpretekli dobi so odrasli mladim predlagali določene »trdne«<sup>2</sup> vrednote in mladina je bila pripravljena, da jih sprejme. To velja tako za verske vrednote

kot za vrednote ali načela kakšne ideologije. Danes vse to izgublja svojo privlačno moč, bodisi na političnem ali na verskem področju. Mladina skorajda ni pripravljena več sprejeti kakšnih vrednot »od zgoraj«.

## 2. Mladina brez jasne prihodnosti

Na prvi pogled se zdi gornja trditev pretirana, kot ostra obsodba. Vendar je treba poudariti, da gre tukaj predvsem za ugotovitev, ki ponazoruje mišljenje veliko mladih.

Nekdaj je imel človek že od mladosti popolnoma jasno načrtano prihodnost. Pri doseganju cilja so mu pomagali predvsem starši. Pa tudi poklic ali delo je bilo nekaj trdnega. Današnja mladina, tista, ki odgovorno razmišlja o svoji prihodnosti, pa je pred strahotnim vprašanjem: Kaj me čaka v prihodnosti? Ta stiska se javlja tako pri fantih kot pri dekletih. Mladi ljudje doživljajo strah pred osebno prihodnostjo in pred prihodnostjo vsega sveta. Zanimivo je, da pri mnogih mladih problem ljubezni ni prvi in splošni, ampak zavzema to mesto socialni problem, zlasti zaposlitev. Ta problem je navzoč že v zadnjih letnikih osemletke, še bolj pa v srednji šoli. Med mladimi je veliko malodušja in resignacije.

Poglejmo, kako je npr. z mladino, staro 16 in 17 let. Mnogi med njimi se ne morejo odločiti niti za študij niti za delo. Zanašajo se na pomoč staršev. Nimajo volje za študij, ker terja od človeka napor, prizadevanje in odpoved marsikateremu ugodju. Delati nočejo, ker pravijo, da so premalo nagrajeni in da se ne splača delati. Seveda bi bili krivični, če bi omenjali samo njihove pomanjkljivosti, ker marsičesa niso krivi sami, ampak je tudi okolje, v katerem živijo. Družba je desakralizirala delo, ker se da živeti tudi brez njega: drugim pa zopet ne omogoča, da bi se zaposlili, ker ne odpira dovolj delovnih mest. Brezposelnost hitro narašča tudi pri nas in med brezposelnimi je vedno več mladih.

Če hočemo, da bodo mladi cenili delo, jim ga moramo prikazati v pravi luči in jim ga tudi nuditi. Še poseben problem pa je množica študentov, katerim svetujemo, naj končajo študije in si pridobijo diplomu. Včasih je bila diploma dovolj, da je kdo lahko dobil službo. Danes ni več tako. Zato diploma ni več takó močna spodbuda za študij, kot je bila nekdanje, ker nihče ne ve, če bo dobil službo ali ne. Tudi to mladim zmanjšuje voljo do študija. Na tem mestu se mi zdi primerno omeniti tudi uživanje mamil in pijančevanje pri mladih. Ta pojava sta najtesneje povezana z njihovim duhovnim stanjem.

Sama po sebi sta nehumana in mladega človeka razčlovečujeta ter mu onemogočata, da bi se soočil z realnim življenjem. Število zasvojenih od alkohola in mamil, žal, narašča z dneva v dan.

Mladina brez jasne prihodnosti hoče uživati, hoče biti svobodna. Zato se nikakor noče vezati. Nekaterim se zdi celó nemoralen tisti, ki se vključi v določen sistem ali v družbo. Drugače rečeno, nemoralno se jim zdi sprejeti že ustaljeni način življenja, nujno potrebno pa se jim zdi spremeniti vse anomalije v družbi. Seveda so tudi taki, ki se iz osebnega pragmatizma prilagajajo vsemu, kar omogoča vzpon njihovi karieri.

Nekdaj je bila morala osnovana na vzorih: junakih, svetnikih, ki jih je bilo treba posnemati, ali pa je temeljila na vodniku, kateremu je bilo treba slediti. Današnja mladina zavrača vse »leaderje«, bodisi »male« ali »velike« šefe; premoč pa dobiva majhna skupina, kjer ni vodnikov, ampak le skupinsko »raziskovanje«. Namesto navpičnih odnosov med »šefom«, ki je na široko delil oblastniške nauke, in pasivno skupino, ki je nauke sprejemala, se danes pojavlja odnos med partnerji, ki skupaj iščejo določeno vsebino.

Danes se pogosto pojavlja vprašanje, ali naj v teh novih razmerah pustimo mlade prepuščene samim sebi? Tega ne moremo in ne smemo storiti. Kajti tudi mladi, ki se zavzemajo za novo miselnost, za nove medčloveške odnose, ne zahtevajo, naj očetje »izginejo«, ampak želijo imeti okrog sebe zrele in odrasle osebnosti, ki spoštujejo človekovo svobodo in dostojanstvo. Ne marajo, da bi jih odrasli s svojo absolutno avtoriteto »poučevali«, pač pa bi radi, da bi se jim približali, jih poslušali in se z njimi pogovarjali.

### 3. Mladina brez čuta za verske vrednote

Nemški katehet H. Halbfas, ki je analiziral človekovo stanje v industrijski in sekularizirani družbi, pravi: »Človek industrijske družbe je v svoji duhovni strukturi usmerjen racionalno in Bog je zanj bolj ovira kot pomoč.«<sup>1</sup> Racionalna usmerjenost ljudi prihaja še posebno do veljave pri nas ne samo zaradi hitrega procesa industrializacije, ampak tudi zaradi takšne usmeritve našega šolskega sistema. Današnji človek je iztrgan iz naravnega okolja in živi nenaravno, »umetno«. V preteklosti je živel v tesnem stiku z naravo in v njej tudi doživljal navzočnost višjega »Bitja«. Danes pa je nasprotno: že otrok živi v stiku s tehniko, ki seveda oblikuje njegovo miselnost. Današnji človek najde povsod le *človekove sledi*; zato misli, da je človek vse, Bog mu ničesar več ne pomeni. Pri mnogih sodobnih ljudeh naletimo na prepričanje, da je možno živeti tudi brez Boga in da vera človeku v ničemer ne pomaga. Tako postaja nevera za človeka alternativa krščanskemu življenju in pogledu na svet.

<sup>1</sup> H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Roma-Brescia 1970, 41.

Vpliv nevernih na verne je danes večkrat tako močan, da verni sprejemajo njihov model življenja in sami postajajo »neverujoči« ali brezbrizni ne samo do Cerkve, ampak tudi do vere.<sup>2</sup> Ta problem je danes aktualen tako po svetu kot pri nas. Povsod je mladi rod pod močnim vplivom nevere. Pojav nevere med mladimi je danes že kar množičen, saj je model življenja brez vere nenehna skušnjava, ki je usmerjena proti njihovi trdnosti v veri.<sup>3</sup> »Nevera vernih« se po mnenju kateheta E. Feifela izraža v tem, da se nadnaravno umika z nekaterih področij človeškega življenja, ne da bi pri tem povzročilo napetost ali konflikt. Gre za nasprotja, ki ostanejo nezglajena. Gre za nevero, ki v končni obliki ni posledica zavestne in premišljene odločitve, ampak se izraža kot pojav vere, ki jo človek eksistenčno ne doživlja.<sup>4</sup> »Neverujoči vernik« se oddaljuje veri v živega Boga in se usmerja sam k sebi in k laiciziranemu svetu, v katerem živi. Življenje takega človeka določajo iste vrednote in iste norme, ki so navzoče v sekulariziranem svetu. Tako verni kot neverni se vedejo skoraj enako bodisi v poklicu bodisi v družbeni dejavnosti, zaupajo le računalnikom in človekovi moči<sup>5</sup>. Skratka, »nevera vernih« je odsotnost Boga v bistvenih sektorjih življenja: v ekonomskem, socialnem, političnem in duhovnem.

Tudi M. Huber se ukvarja s to problematiko in ugotavlja, da se zanimanje današnjih ljudi neprestano spreminja. To velja tudi za vernike. Nekateri od njih dajo na mesto, ki ga je prej zavzemal Bog, kakšnega drugega »boga«, npr. denar, socialni prestiž, poslovnost, šport ali preprosto hočejo »uživati življenje«. V tem okviru nima krščansko sporočilo nobenega pravega pomena, ne vzbuja nobenega čustva ali vpliva na vsakdanje življenje. Vera, bivanje Boga in druge duhovne resničnosti za te ljudi, ki so dejansko praktični materialisti, ne pomenijo ničesar<sup>6</sup>.

Podobno kot E. Feifel in M. Huber se ukvarja z »nevero vernih« tudi B. Welte. Ta meni, da je »nevera« nekaterih verujočih ljudi resničnost, ki se danes pogosto izraža v človekovem egocentrizmu. Takšna usmerjenost povzroča nezanimanje za Boga in vero ter vključuje življenjski materializem, ki uničuje človekovo vero v Boga<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Prim. E. Feifel, *Catechesi in un mondo senza Dio*, Torino 1969, 47—51.

<sup>3</sup> S to problematiko sta se še posebno ukvarjala J. B. Metz in L. Rutti v članku: *Il problema teologico dell'incredulità*, v *Facoltà filosofica dell'Università Salesiana di Roma*, (izd.), *L'ateismo contemporaneo*, IV. zvezek, Torino 1969, 67—89.

<sup>4</sup> Prim. O. Betz, *Führt religiöse Erziehung zum Unglauben — Kritische Fragen an die herkömmliche Praxis*, v: O. Betz (idr.), *Die Zumutung des Glaubens*, München 1968, 14.

<sup>5</sup> Prim. E. Feifel, *La catechesi cristiana di fronte all'ateismo contemporaneo*, v: *Facoltà filosofica dell'Università Salesiana di Roma* (izd.), *L'ateismo*, n. d., 761—762.

<sup>6</sup> Prim. M. Huber, *Formen des Unglaubens*, v: »*Katechetische Blätter*« 88 (1963) 478.

<sup>7</sup> Prim. B. Welte, *Dialektik der Liebe*, Frankfurt 1973, 82.



V današnjem svetu še posebno negativno vpliva na versko socializacijo *javno mnenje*. Ta vpliv doživljajo zlasti doraščajoči, ki so odprti za vse, kar je novo, in nekritično sprejemajo mnenja in navade odraslih. Doraščajoči še niso sposobni osebnih odločitev, so pa zelo občutljivi na neverno ozračje, v katerem živijo. Ateizem doraščajočih navadno ni nekaj izvirnega, kar bi prihajalo iz njihovih osebnih odločitev proti veri, ampak je bolj posledica duhovnega stanja družbe. K. Esser pravi, da »svet, ki ga včasih nekateri odrasli pojmujejo kot svet ‚brez Boga‘, sekulariziran, za nekatere današnje mlade pa je to že samo po sebi umevno dejstvo.«<sup>8</sup>

Kako močan je vpliv javnega mnenja, posebno v mestih, se čuti zlasti v življenju tiste mladine, ki pride s podeželja v mesto. V kratkem času ti mladi večinoma spremenijo svoj odnos do vere in se vedno bolj oddaljujejo od Cerkve. Ta odpad je čisto miren, saj mladi večinoma sploh ne razmišljajo o posledicah.

Mladina različno vsrkava ozračje, ki je prepojeno z nevero, npr.: ko bere časopise, poslušá radio, opazuje življenje odraslih itn. Dovolj je spremljati določena propagando na TV, ki je, čeprav neposredno ne zanikuje vere, »ponudba življenja brez vere«.

E. Feifel je študiral to novo stanje in pravi, da niti pripadnost Cerkvi niti javna izpovedovanja vere ne pomenita absolutne obrambe proti neveri. Grožnja nevere v vseh razsežnostih<sup>9</sup> čuti vsak verujoči, čuti jo pa tudi Cerkev kot celota.

Na temelju različnih opazovanj lahko rečemo, da je pot od verske mlačnosti do popolne verske brezbriznosti osnovana na postopnem oddaljevanju od tradicij krščanske vere in od evangeljskega pojmovanja krščanskega življenja. Krščansko sporočilo pušča brezbrizne tiste verujoče, v katerih ni vere.

Taki ne razumejo več pomena krščanskega sporočila: več jih ne privlači in počasi postanejo popolnoma brezbrizni. Zanimiva je ugotovitev, da najdemo v današnjem svetu tudi ljudi, ki se imajo za kristjane in so obenem zelo zavzeti na političnem ali socialnem področju; socialni, kulturni in politični cilji jim zadoščajo za uresničevanje samih sebe. Na vseh teh področjih nimata vera in nadnaravnost nobenega pomena ali vloge za njihovo dejavnost.

Kako močan je vpliv odraslih na mladino, se čuti prav na tem področju. Kakor odrasli nimajo čuta za religiozno, tako tudi mladina ne.

---

<sup>8</sup> K. Esser, *Il mondo secolarizzato della gioventú*, v: K. Rahner (idr.), *La pedagogia della fede*, Roma-Brescia 1971, 87.

<sup>9</sup> Prim. E. Feifel, *La catechesi cristiana*, n. d., 761.

Miselnost današnje mladine, pravi L. Volz, je »znanstvena« in vera v Boga, ki je na drugi ravni, se zdi nerealna in odvečna. Ti mladi nimajo čuta za religiozno, njihovo življenje poteka na drugi ravni; posledica vsega tega je, da hitro opuščajo svojo vero in postanejo neverni.<sup>10</sup> Proces sekularizacije življenja posredno poraja tudi *krizo družine*, to pa ima hude posledice pri oblikovanju novega rodu. Po mnenju nekateri katehetov danes družina ni več sposobna uresničevati vzgojno-verskega poslanstva tako, kot ga je opravljala v preteklosti. O tem problemu je veliko razmišljal že omenjeni E. Feifel, ki pravi, da družina v industrijsko-sekularizirani družbi ni nič drugega več kot skupnost staršev in otrok. Kajti sicer bi bila majhnost družine zelo pozitiven dejavnik za dobro religiozno vzgojo otrok. Toda konkretna religiozna-vzgojna funkcija družine popolnoma nič ne ustreza temu dejstvu.<sup>11</sup> Nevera staršev se najbolj kaže prav na otrocih. Ker ti niso vzgojeni v verski senzibilnosti, je nemogoča njihova duhovna rast. Verouk je neučinkovit. Otroci pa ostanejo versko zakrneli.

Tudi R. Sauer je študiral problematiko sodobne družine in je zelo skeptičen glede možnosti učinkovite verske vzgoje v družini. Po njegovem mnenju otrokom že v rani mladosti manjkajo verske izkušnje in prav to pogojuje nesposobnost verovanja v poznejšem obdobju. Že takrat so sprejete odločitve, katere potem kot odrasli samo še potrdijo.<sup>12</sup>

Veliko otrok iz t. i. krščanskih družin v domačem krogu sploh nikoli ne sliši govoriti v verskih stvareh, tudi o molitvi ne. Verske vzgoje v mnogih družinah sploh ni. Ker je ni, začnejo v otrokovem življenju počasi prevladovati drugi, močnejši vplivi. Ko se v puberteti prebudi kritična miselnost, posebno do sveta vere, mladi nimajo nobene pomoči in usmeritve od staršev. Do vere zlahka postanejo skeptični in indiferentni.<sup>13</sup>

Na tem mestu je treba navesti tudi problem, ki je čisto drugačne narave kot ti, ki smo jih navajali doslej. Gre za škodljivost *prevelike zavzetosti* pri verski vzgoji. Nekateri starši mislijo, pravi G. Betz, da pri verski vzgoji ne napravijo nikoli dovolj. Zato s pretirano zavzetostjo »hranijo« svojega otroka z verskim znanjem. Prav to »preobilje« verske vzgoje se mlademu človeku začne počasi upirati in zaradi tega lahko postane skeptik ali celo ateist.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Prim. L. Volz, *Der Religionsunterricht an der Sekundarstufe I.*, v: E. Feifel, *Handbuch der Religionspädagogik I.*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1973, 349—350.

<sup>11</sup> Prim. E. Feifel, *La catechesi cristiana*, n. d., 761.

<sup>12</sup> Prim. R. Sauer, *Die Herausforderung des Atheismus. Ein Werk und Arbeitsbuch für Schule und Erwachsenenbildung*, München 1970, 237 in T. Rendtorf, *Gott-Ein Wort unserer Sprache?* München 1977, 10.

<sup>13</sup> Prim. R. Sauer, *Die Katechese im Angesicht des Unglaubens*, v: *Katechetische Blätter* 91 (1966), 693—695.

<sup>14</sup> Prim. O. Betz, *Führt religiöse Erziehung zum Unglauben. Kritische Fragen an die herkömmliche Praxis*, v: O. Betz, (idr.), *Die Zumutung des Glaubens*, n. d., 14—15.

Na žalost pa ugotavljamo nevero tudi pri tistih mladih, ki so v družini imeli primerno versko vzgojo. Njihovi starši so si že od začetka prizadevali za »normalno« versko vzgojo; z njimi so dnevno molili, ob nedeljah so skupaj hodili k maši, pripravljali so jih na prejem zakramentov... V družini je vedno vladalo versko ozračje, toda izid vseh prizadevanj je porazen. Njihovi otroci v začetku pubertete ali pa mogoče še prej nočejo ničesar več slišati o veri; verske vrednote jim ne pomenijo ničesar. Versko znanje je za mnoge take nesmisel, sveto pismo dolgočasna knjiga, molitev brez pomena. Zanje vera ni več gonilna moč njihovega življenja. Včasih postanejo humanisti brez Boga, včasih pa še to ne. Katehet H. Halbfas nazorno opisuje proces sekularizma med mladimi in pravi takole: »Naši dedje so verovali in hodili v cerkev. Naši starši verujejo, vendar ne hodijo v cerkev. Mi mladi (jasno) ne verujemo in (jasno) ne hodimo v cerkev.«<sup>15</sup>

»Nevera vernih« je za Cerkev in za katehezo večji problem kot pojav ateizma v sodobnem svetu. Če se hočemo kristjani soočiti z nevero v svetu, se moramo najprej spoprijeti z nevero med nami samimi. Nevera med nami, predvsem med mladino, postavlja pod vprašaj naš včerajšnji in morda tudi današnji verouk.

#### 4. Nekateri problemi mladinske kateheze

Danes ni skorajda nikjer več homogeno religiozne mladine. To velja tudi za mladino, ki prihaja k verouku ali k verskim srečanjem. Tudi med temi so indiferentni ali celo ateistični. Že v osnovni šoli so otroci, ki dvomijo o Bogu. Ko doraščajo, so vedno bolj kritični in skeptični. Glavno krizo doživljajo v puberteti, ko je vprašanje o božjem bivanju najbolj pereče. V srednji šoli imamo dijake, ki se imajo za popolne ateiste.

Katehet G. Baudler je študiral versko krizo današnje mladine in prišel do ugotovitve, da je čas za temeljno odločitev med vero in nevero v *adolescenci*. Seveda so tudi izjeme; nekateri se namreč odločijo že prej.<sup>16</sup> Tudi on se strinja z R. Sauerjem, da se danes verska kriza pojavlja že v puberteti, in poudarja, da je tudi veliko močnejša, kot je bila v preteklosti. Očitki mladih glede vere so navadno tile: vera ne spreminja življenja... vera nič ne pomaga... zakramenti in molitev ne služijo ničemur. V njihovem življenju nima Bog nobene vloge. Lahko bi rekli, da je njihov odnos do vere predvsem pragmatičen. A. Wimmer pravi, da ta mladina nima

<sup>15</sup> Citirano po H. Fischer, *Katechese nach Rahmenplan*, Donauwört 1969, 87.

<sup>16</sup> Prim. G. Baudler, *Atheisten im Religionsunterricht? v: »Katechetische Blätter« 92 (1967), 662—663 in R. Sauer, Die Unglaube als Herausforderung an Religionspädagogik. Verkündigung und Erwachsenenbildung, in »Diakonia«, Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 3 (1972), 9—16.*

čuta za Boga. Zato lahko govorimo o metafizičnem polomu v miselnosti teh mladih. Lahko govorimo tudi o metafizičnem vakuumu, ki je navzoč v velikem številu mladih.<sup>17</sup>

A. Görres je študiral religioznost mladine, ki je redno obiskovala verouk, in prišel do žalostne ugotovitve. Ugotavlja, da mladi kristjani med 6. in 16. letom prejmejo nekaj sto, ponekod celo tisoč ur verouka, obiskujejo nedeljsko mašo itn., toda rezultat vsega tega je porazen. Po tisoč urah verouka je versko znanje zelo pomankljivo, pomanjkljivo je poznavanje verskih resnic, življenje po veri je pogosteje izjema kot pravilo, vpliv vere na praktično življenje je malo prepričljiv.<sup>18</sup> Tudi pri nas nešteti kateheti tožijo, da je poznavanje verskih resnic pri mladini skoraj ničelno. Mnogo je takšnih, ki ne vedo o krščanski veri prav ničesar. Tisto, kar vedo, pa je pogosto površno in obrobno. Nekateri kateheti raziskujejo neučinkovitost osnovnošolske kateheze, ki ima za današnjega človeka trajne posledice. Tukaj bomo navedli nekaj najbolj splošnih vzrokov, ki jih navajajo kateheti.

a. *Cerkev se premalo zanima za katehezo*,<sup>19</sup> pravi K. Esser. Tega mnenja je tudi A. Grösser, ki pravi, da je versko oblikovanje mladine nezadostno (premalo ur kateheze in premalo zavzete kateheze); to ne more biti osnova za zrelo vero. Poleg tega pa opozarja A. Görres, da v naši katehezi niso redke napake. Ena izmed takšnih je gotovo ta, da otroci in mladi pri katehezi ne sodelujejo, ampak le površno, in to na razumski ravni, ta pa pomeni, da ostanejo brez verske izkušnje.<sup>20</sup>

b. Naša kateheza je pogosto *otroška*. V skupnosti je občutek, kot da živimo v Cerkvi otrok. Vsi, župnik, škof, katehet, se ukvarjajo z otroki in tako se zdi, da je vera stvar le za otroke. Tudi naša govorica je neredko preveč otroška. Vero večkrat posredujemo v obliki pripovedke.

c. Kateheza je *abstraktna*, pravi G. Betz. Pri katehezi preveč uporabljajo abstraktne pojme, s katerim mladina ne ve kaj početi. Previsoko teološko razmišljanje nima nobenega vpliva na mlade ljudi, ker ga niso zmožni niti razumeti. Tako se dogaja, da se kljub katehezi nekateri mladi oddaljujejo od Cerkve in vere.<sup>21</sup>

č. Neredko je vzrok za neučinkovitost kateheze *negativna izkušnja kateheze*.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Prim. A. Wimmer, *Jugend im Gefühl der Abwesenheit Gottes*, v: »Katechetische Blätter« 87 (1967), 114.

<sup>18</sup> Prim. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, v: F. X. Arnold, (idr.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, zv. 2/1, Freiburg 1966, 283.

<sup>19</sup> Prim. K. Esser, *Il mondo secolarizzato della gioventù*, v: K. Rahner, (idr.), *La pedagogia della fede*, n. d., 91.

<sup>20</sup> Prim. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, n. d., 284.

<sup>21</sup> Prim. G. Betz, *Führt religiöse Erziehung*, n. d., 19—20.

<sup>22</sup> Prim. R. Sauer, *Der Herausforderung*, n. d., 242.

d. Mnogim mladim delajo težave v veri npr. *pojavnost trpljenja, dogme, konflikti med vero in znanostjo*, itn. Cerkev sama je problem npr. z neruzumljivo liturgijo, s premajhnim zavzemanjem za boljši svet.<sup>23</sup>

Z E. Feifelom lahko rečemo, da rast nevere med sodobno mladino katehete izziva k bolj odgovorni in poglobljeni katehezi. Katehetom mora postati jasno, da se nevernim ne sme odgovoriti z defenzivno katehezo, ampak je treba izkoristiti vse načine, da mlade versko osvestimo in jim pomagamo najti smisel življenja. Vedno pa mora biti izhodišče stopnja verske zrelosti, ki jo imajo posamezniki.<sup>24</sup>

## 5. Nekatere naloge mladinske kateheze

Če hočemo priti v stik s sodobno mladino, jo moramo najprej dobro poznati. Vedeti moramo, kaj mladi hočejo, kakšne vrednote iščejo ali cenijo.

Kateheti, ki živijo povezani z mladimi, mlade dobro poznaje. So pa tudi primeri, da kateheti ne poznajo mladih in jih zato tudi ne razumejo. Ker pa jih ne razumejo, jih tudi katehizirati ne morejo in vse njihovo prizadevanje je zastonj. Kaj torej storiti? Vsak katehet se mora nujno potruditi, da spozna okolje, iz katerega mladi izhajajo, da spozna njihove družine, da spozna, kako šola mlade usmerja in še in še bi lahko naštevali.

Pri katehezi pa je mladim treba predvsem pomagati, da se ne bodo nekritično prilagajali sekulariziranemu svetu, ampak da bodo kritično obravnavali javno mnenje in znali kritično presojsati življenje današnjega človeka. Omogočiti jim je treba, da bodo spoznali tudi krščansko izročilo. Pomagati jim je treba tako oblikovati življenje, da bodo moralne probleme reševali odgovorno. Pomagati jim je treba pri iskanju njihove lastne identitete in pri reševanju problema, kakšen smisel ima življenje. Pomagati jim je treba, da bodo na svoje življenje gledali v luči evangelija in bodo pripravljene sprejeti odgovornost zase in za angažiranje v družbi.

Mlade moramo soočiti z lestvico vrednot današnjega časa. To pomeni, da jih moramo soočiti s konkretnim življenjem, to pa bo katehezi dalo aktualnosti. Življenjsko usmerjena kateheza se ne zadovoljuje s tradicijo kot sveto in končno resnico, ki jo je treba samo prenesti v življenje, ampak upošteva tudi človeka, kateremu je kateheza namenjena, in okolje, v katerem živi.

Izhodišče kateheze mora vedno biti življenje, ki ga je treba kritično ocenjevati. Iskati je treba možnosti, da bi tudi današnji človek živel človeka vredno življenje. Mladim je treba pomagati, da bodo odkrili, da je življenje vsakega človeka, tudi nevernega, polno religioznih potez, čeprav

<sup>23</sup> Prim. Prav tam, 242—259.

<sup>24</sup> Prim. E. Feifel, *Catechesi in un mondo*, n. d., 47.

se ti ljudje tega sploh ne zavedajo. Te poteze je treba odkriti in jih kritično obravnavati. Z mladimi se je treba pogovarjati o tem, kako ljudje živijo in kako svoje življenje usmerjajo. Pri takšnem pogovoru se lahko hitro ugotovi, da vsi ljudje v »nekaj« verujejo, upajo, častijo, imajo nekega »boga«. Gre za držo, ki jih imajo ljudje vseh časov in so religiozne. Nekateri verujejo v ideologijo ali v kakšno idejo; drugi v kakšnega človeka ali sami vase; zopet drugi upajo v kakšnega človeka ali v kakšno ustanovo; za mnoge je »bog« treh, spolnost, denar, oblast. V vsakdanjem življenju ni težko odkriti te »religioznosti«, saj ni človeškega življenja brez nekaterih takšnih drž. Skupaj z mladimi pa je treba kritično raziskati »vrednote«, na katere so ljudje navezani, in te soočiti s krščanskim sporočilom.

Pri katezezi je treba mladim prikazati, da je za kristjane življenje in delovanje Jezusa Kristusa osnova njihove vere. V Jezusu Kristusu človeštvo izkuša Boga. Brez verske izkušnje bi bila naša kateheza jalova. Torej je potrebno pri katezezi bolj skrbeti za to, da mladim omogočimo versko izkušnjo, kot pa da jim posredujemo teološko znanje.

Pri mladinski katezezi je treba upoštevati način mišljenja današnjega mladega človeka. Največkrat ima mladina t. i. znanstven način mišljenja. Zato je nujno treba zastaviti vprašanje, če obstajajo tudi resničnosti, ki jih ne moremo videti in otipati, ki jih z znanstvenimi metodami ne moremo dokazati. Mladi naj spoznajo, da vera v transcendenco ni nekaj primitivnega. Vprašati se je treba od kod, kam, čemu in zakaj, o smislu in pomenu življenja. Govoriti je treba o izkustvih, ki to vprašanje izzivajo: o upanju in zaupanju, o ljubezni in prijateljstvu, strahu in svobodi, krivdi in grehu, grehu in kesanju, odpuščanju in sovraštvu, spočetju in rojstvu, bolezni in smrti, žalosti, skrbi, nesreči . . . To so vprašanja, ki so stara, kolikor je staro človeštvo, vendar nanje vedno znova iščemo odgovor, ker so za vsakega človeka življenjskega pomena. Zato »znanstvena teorija«, ki ne zna odgovoriti na vprašanja o smislu trpljenja, o »grehu« in »nerazumljivi smrti«, iz svoje analize samovoljno eliminira bistveno področje človekovega življenja in zapade v neznanstveni dogmatizem. Soočenje z različnimi ateističnimi idejami različnih otenkov bo v prihodnosti pri katezezi oz. pri mladinskem verouku verjetno moralo zavzeti pomembnejše mesto. Izdelati bo treba čisto nove modele, ki bodo vsa ta vprašanja tudi obsegali. Končno morajo mladi izkusiti, da se vsa vprašanja o smislu človekovega življenja dotikajo skrivnostnega hrepenenja po neskončnem, ki ga ima vsak človek v svojem srcu. Zato zemeljsko bivanje ne more biti absolutno, neskončno.

Zdi se potrebno poudariti tudi to, da se morajo v odnosih do mladih kateheti držati načela evangeljske blagosti. Če bi jim nalagali pretežka bremena, kot so to svojim sodobnikom delali farizeji, mladi lahko obupajo. S tem nočemo nikogar navajati k popustljivosti, ampak k postavi ljubezni,



ki ne dovoljuje, da bi pogasili še tisto malo stenja, kar ga še tli, ampak naroča, da ga razvnamemo.

Kaj potem storiti? Jezusu se je množica smilila. Tudi katehetom bi se morali mladi v množici smiliti, saj smo vsi del te množice. Tudi na nas pritiskajo bremena 20. stoletja, ki gre že v zaton. Tej množici morajo kateheti povedati, da evangelij za človeka ni breme, ampak pomoč pri uresničevanju samega sebe. Spomnimo se papeža Janeza XXIII., kateremu so naši sodobniki znali prisluhniti predvsem zaradi njegove blagosti in ljubezni, ki je razorožila vsako sovraštvo. Ne bi ravnali prav, če bi mladino silili k dejanjem, ki od njih zahtevajo nadčloveške napore in še bolj zapletajo njihovo življenje.

Proces relativizacije moralnih vrednot moramo upoštevati najprej pri sebi, potem pa tudi pri tistih, ki jih vzgajamo. Na vse pa moramo gledati v luči evangelija. Ne zato, ker bi v njem našli natančna navodila, ampak da se z njegovo pomočjo izognemo prelahkim in enostranskim izbiram. Naravna človeška težnja je taka, da skuša drugega ujeti v precep, da ga lahko potem sodi. V evangeliju pa beremo, da Jezus svojega sogovornika nikoli ne obsoja, ampak ga vabi k »spreobrnjenju«. Nikoli ne smemo nikogar obsojati, tudi mladih ne in niti takšnih, za katere se nam zdi, da ne poznajo nobenih idealov. Mladi so takšni, kakršne so jih naredili odrasli. Zato so vedno aktualne Jezusove besede: »Ne sodite, da ne boste sojeni!«

Jasno je treba reči, da ta »ne sodite« ni indiferentizem ali laksizem. To ne pomeni, da molčiš, ampak da govoriš tako, da drugega ne blokiraš. V naših medčloveških odnosih mora vladati absolutno pravilo ljubezni, tj. odnosa, kakršnega je Jezus Kristus uresničeval do soljudi. To velja še posebno za odnos do mladih, tudi do tistih, ki so zašli na kriva pota. Naša dolžnost je, to velja za starše in katehete, da povemo svoje osebno stališče; da drugega opozorimo na to, da skuša spoznati, da njegova izbira ni edina pravilna in se je o njej možno tudi pogovarjati. Mladim je treba pomagati, da svobodno in v luči evangelija presojuje svoje odločitve, svoje izbire. Svoboden človekov odgovor Bogu je sestavni del vere. Ko mi Bogu odgovorimo »da«, to storimo s pomočjo Sv. Duha, in to je z naše strani svoboden odgovor, ki presega ustaljene verske vrednote.

## Sklep

Videli smo, da je proces sekularizma v današnjem svetu močno navzoč. Kaže se na vseh področjih človekovega življenja. Ker smo tudi verni del tega sveta, je jasno, da ima sekularizem svoj vpliv tudi na nas, zlasti še na mladino, ki je še posebno dojemljiva za vse, kar je novo in moderno.

Tako pri verni mladini neredko opažamo sprevrženo lestvico vrednot. Videli smo, da nekateri kateheti celo trdijo, da je današnja mladina brez čuta za verske vrednote.

Kaj reči k vsemu temu? Nekateri kateheti so resignirali in ne vedo, kaj bi počeli. Pravijo: Vse naše delo je zaman! Res, na prvi pogled je verjetno tako. Toda vsi mladi tudi niso takšni. Med mladimi je še vedno veliko takšnih, ki so pripravljeni sprejeti verske vrednote in tudi živeti po njih. Tudi med takšnimi, ki se na prvi pogled zde brezupni, nekateri še cenijo splošne človeške vrednote. Pa delajmo s temi! Naivno bi bilo misliti, da lahko probleme, ki so povezani s sodobnim sekularizmom, rešimo v kratkem času. Včasih je treba znati tudi čakati ter imeti zaupanje v Boga in v božjo previdnost. V svetu so tudi dogodki, ki niso odvisni samo od ljudi, ampak še posebej od božje volje, ki ima svoje načrte s človeško zgodovino.

#### **Povzetek: France Škrabl, Mladina, sekularizem in kateheza**

Pri mladih se vpliv sekularizacije kaže predvsem v relativizaciji vrednot, nazorski negotovosti in vedenjski nestalnosti. Mladini primanjkuje tudi smisla za vernost, za kar pa je treba iskati razlog v odnosu, ki ga imajo odrasli do vere, v razmerah po družinah in v družbi. Zato je kateheza zelo zahtevna. Predvsem se je treba posvetiti doraščajočim, povezovati nauk z življenjem, nastopati potrpežljivo, mladini pa pomagati, da bodo znali na svojo dobo gledati tudi kritično.

#### **Summary: France Škrabl, Youth, Secularism and Catechesis**

With young people secularization appears above all as relativization of values, uncertainty of outlook and inconstancy of behaviour. They also lack the sense of religion, which is a consequence of the attitude of adults towards religion, of the situation in families and in society. Hence catechesis is very demanding. It is especially important to devote oneself to adolescents, to combine instruction with life and to help young people that they might look at their time in a critical manner.

*Joseph Ratzinger*

### Teologija osvoboditve\*

Rad bi pojasnil svojo nalogo in svoj namen v zvezi s to témo, zato se mi zdijo potrebne nekatere predhodne pripombe:

1. Teologija osvoboditve je izredno zapleten pojav. Možno je oblikovati takšen pojem o teologiji osvoboditve, ki gre od najbolj radikalno marksističnih stališč do takšnih, ki ustvarjajo prikladen prostor nujne kristjanove odgovornosti do ubogih in zatiranih. Slednje je uresničljivo v okviru pravilne cerkvene teologije, kakor so to storili dokumenti Celama od Medellina do Pueble. V tem besedilu uporabljamo pojem »teologija osvoboditve« v ožjem smislu: ta pojem obsega le tiste teologe, ki so si kakorkoli prilastili marksistično gledanje. Tudi tu so v podrobnostih mnoge razlike, v katere se v tej splošni razpravi ni mogoče spuščati. V tej zvezi lahko samo poskušam prikazati nekatere osnovne poteze, ki so zelo razširjene in izvajajo določeni vpliv tudi tam, kjer ni teologije osvoboditve v ožjem pomenu. Seveda mi niso neznani tudi različni drugi modeli.

2. Z analizo teologije osvoboditve je očitna neka osnovna nevarnost za vero Cerkve. Nedvomno je treba imeti pred očmi, da zmota sploh ne more obstajati, če ne vsebuje jedra resnice. Dejansko je vsaka zmota toliko nevarnejša, kolikor obsežnejše je jedro sprejete resnice. Vrh tega si zmota ne bi mogla prilastiti dela resnice, če bi to resnico dovolj živeli in izpričevali tam, kjer je njeno mesto, to je v veri Cerkve. Ko prikazujemo zmoto in nevarnost teologije osvoboditve, si moramo zato vedno zastavljati vprašanje: Katera resnica se skriva v zmoti in kako bi resnico spet v polnosti uveljavili?

3. Teologija osvoboditve je vseobsegajoč pojav pod tremi vidiki:

a) ta teologija ne namerava podati novega teološkega traktata poleg drugih že obstoječih, noče npr. izdelati novih vidikov glede socialne etike Cerkve. Teologija osvoboditve je namreč zasnovana kot nova hermenevtika krščanske vere, da, treba je celo reči: kot nova oblika glede pojmovanja

---

\* J. Ratzinger, Sulla teologia della liberazione, v milanski reviji: 30 giorni (3. marzo 1984) 48–55.

in uresničevanja krščanstva v svoji celoti. Zato spreminja vse oblike cerkvenega življenja: cerkveno ureditev, liturgijo, katehezo, moralne odločitve.

b) teologija osvoboditve ima gotovo svoje težišče v Latinski Ameriki, vendar nikakor ni izključno latinskoameriški pojav. Sploh si je ne moremo misliti brez določujočega vpliva evropskih in tudi severnoameriških teologov. Obstaja pa tudi v Indiji, v Šri Lanki, na Filipinih, v Tajvanu in Afriki, dasi tam v prvi vrsti iščejo neko »afriško teologijo«. Za združenje teh teologov je značilna pozornost, katero teologi tretjega sveta posvečajo témam teologije osvoboditve.

c) teologija osvoboditve presega konfesionalne meje. Eden najbolj znanih predstavnikov, Hugo Assman, je bil katoliški duhovnik in danes poučuje kot protestant na protestantski fakulteti, a se še naprej razglša, češ da je nad konfesionalnimi mejami. Teologija osvoboditve skuša že od svojih izhodišč dalje ustvariti neko novo univerzalnost, spričo katere morajo klasične delitve Cerkve izgubiti svoj pomen.

## I. Pojem teologije osvoboditve in izhodišča njenega nastanka

Te predhodne pripombe so nas medtem že privedle k jedru téme. Toda odprto so pustile prvenstveno vprašanje: kaj je pravzaprav teologija osvoboditve? V prvem poskusu odgovora moremo reči: teologija osvoboditve hoče dati novo, zaokroženo tolmačenje krščanstva; krščanstvo razlaga kot osvoboditveno prakso in se poteguje, da bi sama prišla na čelo te prakse. Ker pa je po tej teologiji sleherna stvarnost politična, je tudi osvoboditev političen pójem. Zato mora biti vodstvo k osvoboditvi tudi vodstvo k političnemu delovanju.

»Ničesar ni zunaj politične zavzetosti. Vse obstaja s politično obarvanostjo« (Gutierrez). Teologija, ki ni »praktična«, se pravi bistveno politična, velja za »idealistično« in je obsojena kot nestvarna ali pa kot sredstvo, ki ohranja zatiravce na oblasti. Teolog, ki se je naučil svoje teologije po klasičnem izročilu in je sprejel svoj duhovni poklic, si težko predstavlja, da bi se dalo vso stvarnost krščanstva zares skrčiti v shemo družbenopolitične prakse osvoboditve. Stvar je vsekakor težavnejša, kolikor mnogi teologi osvoboditve še naprej uporabljajo velik del ascetične in dogmatične govorice Cerkve z novim ključem. Tedaj se zgodi, da lahko bralec ali poslušalec, ki izhaja iz drugega zaledja, dobi vtis, da tu najde pravzaprav staro dediščino, kateri je dodana le kakšna nekoliko tuja trditev. Toda ta trditev, združena s tolikšno vernostjo, sploh ne bi mogla biti ne vem kako nevarna. Prav radikalnost teologije osvoboditve je vzrok, da često podcenjujejo njeno resnost, ker ne gre v nobeno, do danes obstoječo shemo verske zmote; njena izhodiščna namestitve je zunaj vsega, kar

morejo sprejeti tradicionalni okviri obravnave. Zaradi tega bi se rad poskušal približati osnovni usmerjenosti teologije osvoboditve v dveh stopnjah: najprej bo treba povedati nekaj o izhodiščih, ki so jo omogočile; v naslednjem bi rad raziskal nekatere osnovne pojme, ki dopuščajo spoznati vsaj nekaj o zgradbi teologije osvoboditve. Kako je nastala ta povsem nova usmerjenost teološke misli, ki najde svoj izraz v teologiji osvoboditve? V glavnem vidim tri dejavnike, ki so jo omogočili.

1. Po koncilu je nastala nova teološka situacija:

a) nastalo je mnenje, da teološko izročilo, ki je obstajalo dotlej, ni več sprejemljivo. Dosledno temu je bilo treba iskati, izhajaje iz svetega pisma in iz znamenj časa, povsem nove teološke in duhovne usmeritve.

b) ideja o odprtosti k svetu in o zavzetosti v svetu se je pogosto preoblikovala v naivno vero v znanosti; v nekakšno vero, ki je sprejela človeške znanosti kot novi evangelij, ne da bi hotela priznati njihove meje in težave. Psihologijo, sociologijo in marksistično razlago zgodovine so imeli za znanstveno gotove in torej za nujnosti, katerih krščanska misel ne more več ovreči.

c) moderna evangeljska eksegeza, zlasti Bultmannova in njegove šole, je s kritiko izročila postala teološko neodstranljiva zahteva. Ta je pregradila cesto dotlej veljavnim oblikam in s tem spodbudila nove gradnje.

2. Takó spremenjena teološka situacija se je ujemala v razmerami v duhovni zgodovini, ki je bila prav tako prenovljena. Ob koncu obnove obdobja, ki je potekalo približno hkrati s koncem koncila, je nastopilo v zahodnem svetu občuteno pomanjkanje smisla. Eksistenčna filozofija, ki je bila tedaj še v modi, ni bila sposobna dati nobenega odgovora na to praznino. V teh razmerah so se različne oblike novomarksizma preoblikovale v moralno pobudo in so hkrati obljublale smisel, ki se je zdel univerzitetni mladini skoraj nepremagljiv. Marksizem z religioznimi poudarki Blocha in filozofije z znanstveno okornostjo Adorna, Horkheimerja, Habermasa in Marcusea so ponujali delovne modele. Verjeli so, da bi mogli z njimi odgovoriti na izzive bede v svetu in bi hkrati mogli uresničiti pravi smisel svetopisemskega oznanila.

3. Ni bilo več mogoče zanikati moralnega izziva bede in zatiranja v trenutku, ko sta Evropa in Severna Amerika dosegli dotlej nepoznano blaginjo. Ta izziv je očitno terjal nove odgovore, teh pa ni bilo moč najti v izročilu, ki je do tedaj obstajalo. Spremenjene teološke in filozofske razmere so izrecno vabile k iskanju odgovora v nekem krščanstvu, ki naj bi ga vodili modeli upanja, katere so marksistične filozofije navidez znanstveno utemeljevale.

## II. Temeljna spoznavoslovna struktura teologije osvoboditve

Iskani odgovor se predstavlja povsem različno v posameznih oblikah teologije osvoboditve, teologije revolucije, politične teologije itd. Ni ga torej mogoče predstaviti na splošno in v celoti. Obstajajo pa nekateri osnovni pojmi, ki se nenehno ponavljajo v raznih menjavah in izražajo v bistvu skupne namene. Preden preidemo k osnovnim vsebinskim pojmom, je treba opozoriti na strukturalne prvine, kakršne prinaša teologija osvoboditve. V ta namen moremo ponovno navesti to, kar smo že povedali glede spremenjenih teoloških razmer po koncilu. Kakor že rečeno, so Bultmannovo eksegezo in eksegezo njegove šole brali kot izražanje »znanosti« o Jezusu, znanosti, katero je bilo treba za vsako ceno ohraniti veljavno. Bultmannov »zgodovinski Jezus« se še vedno predstavlja ločen od Kristusa vere. Ločuje ju brezno (Bultmann govori o jarku, *Graben*). Po Bultmannu pripada Jezus novozaveznim domnevam, a ostaja zaprt v svetu judovstva. Končni izid te eksegeze je bil v dejstvu, da je bila omajana zgodovinska verodostojnost evangelijev: Kristus cerkvenega izročila in zgodovinski Jezus, katerega predstavlja znanost, očitno pripadata dvema različnima svetovoma. Znanost kot najvišja instanca je izkoreninila Jezusov lik iz njegove namestitve v izročilu. Tako je na eni strani izročilo kot nekaj nerealnega obviselo v praznini, na drugi strani pa je bilo treba iskati za Jezusov lik novo razlago in nov pomen. Bultmann torej ni postal pomemben toliko zaradi svojih pozitivnih trditev, kolikor zaradi negativnega izida svoje kritike: jedro vere, kristologija, je ostala odprta za nova tolmačenja; kajti njeni dotlej izvirni povedki so izginili, ker so bili zgodovinsko nevdržni. Hkrati so zanikali cerkveno učiteljstvo, češ da je bilo vezano na znanstveno nevdržno teorijo in je bilo zato brez veljave kot vir spoznanja o Jezusu. Njegove izjave so mogle biti kvečjemu nekakšne definicije, katere pa je ovrgla znanstveno presežena pozicija.

Poleg tega je bil Bultmann pomemben zaradi poznejšega razvoja neke druge ključne besede. V besedi »hermenevtika« najde svoj izraz ideja, da ne pridemo do stvarnega pojmovanja zgodovinskih besedil zgolj prek zgodovinske razlage; a vsaka zgodovinska razlaga vključuje določene predhodne odločitve. Naloga hermenevtike je »aktualizirati« v zvezi z določilom zgodovinskega podatka. Po klasični terminologiji gre v njej za »zlitje horizontov« med »tedaj« in »danes«. Hermenevtika potemtakem zastavlja vprašanje: kakšen pomen ima »tedaj« za današnji dan? Bultmann je odgovoril na to vprašanje, tako da se je oprl na Heideggerjevo filozofijo, zato je razlagal sveto pismo v eksistencialističnem smislu. Ta odgovor nima nobenega pomena več: v tem smislu je sedanja eksegeza preseгла Bultmanna. Ostala pa je ločitev med Jezusovim likom iz klasičnega izročila in med idejo, da se lahko in se celo mora prenesti ta lik v sedanjost prek nove herme-



nevtike. Na tem mestu nastopi druga, že omenjena prvina našega položaja: novo filozofsko ozračje šestdesetih let. Marksistična analiza zgodovine in družbe je medtem veljala kot edina »znanstvena«. To pomeni, da razlagajo svet v luči sheme razrednega boja in da je edina možna izbira samo med kapitalizmom in marksizmom. Vrh tega pomeni, da je sleherna stvarnost politična in jo je treba opravičiti politično. Svetopisemski pojem »ubog« ponuja izhodišče za pomešanje med svetopisemsko podobo zgodovine in marksistično dialektiko; ta pojem je razložen z idejo proletariata v marksističnem smislu in prav tako opravičuje marksizem kot zakonito hermenevtiko za razumevanje svetega pisma. Glede na to pojmovanje pa obstajata in moreta biti le dve izbiri; nasprotovati tej razlagi svetega pisma ni zato nič drugega kot izraz prizadevanja vodilnega razreda, da ohrani svojo oblast. Gutierrez trdi: »Razredni boj je nespodbitno dejstvo in glede tega je nevtralnost absolutno nemogoča«. S tega stališča je onemogočeno tudi posredovanje cerkvenega učiteljstva: v primeru, ko bi se postavilo po robu takšni razlagi krščanstva, bi pokazalo le to, da je na strani bogatih in gospodovalcev ter proti ubogim in trpečim; treba je celo reči: proti Jezusu samemu, in v dialektiki zgodovine bi se uvrstilo na negativno stran. Ta navidez »znanstvena« in »hermenevtično« neizogibna odločitev sama po sebi opredeljuje pot nadaljnje razlage krščanstva — bodisi kar zadeva razlagalne instance kakor tudi razložene vsebine. Kar zadeva razlagalne instance, so odločilni pojmi naslednji: ljudstvo, skupnost, izkustvo, zgodovina. Če je bila Cerkev — to se pravi katoliška Cerkev v svoji celotnosti, ki presega čas in prostor ter obsega laike (sensus fidei) in hierarhijo (učiteljstvo) — vse doslej osnovna hermenevtična instanca, je to danes postala »comunidad«. Doživetja in izkustva skupnosti zdaj določajo razumevanje in razlago svetega pisma. Navidez znanstveno se da spet reči, da Jezusov lik, kakor je prikazan v evangelijih, sestavlja sintezo dogodkov in razlag izkustva posameznih skupnosti. V njih pa je razlaga veliko pomembnejša od dogodka, ki sam v sebi ni več določljiv. To prvotno sintezo dogodka in razlage se da vedno znova razvezati in rekonstruirati: skupnost »tolmači« s svojim »izkustvom« dogodke in tako najde svojo »prakso«. To misel srečamo prikrojeno v nekoliko drugačni obliki v pojmu ljudstva. Z njim se je koncilski poudarek o ideji »božjega ljudstva« preoblikoval v marksistični mit. Izkustva »ljudstva« razlagajo sveto pismo. »Ljudstvo« postane s tem pojem, ki je postavljen nasproti »hierarhiji« in v antitezi nasproti vsem institucijam, ki so ožigosane kot zatiralne sile. Končno je »ljudstvo« tisto, ki se udeležuje »razrednega boja«; »Iglesia popular« je postavljena nasproti hierarhični Cerkvi. Nazadnje postane pojem »zgodovine« odločilna hermenevtična instanca. Za znanstveno gotovo in nespodbitno imajo mnenje, da namreč sveto pismo govori z izrazi, ki so izključno samo izrazi odrešitvene zgodovine; zato to mnenje antimetafizično

dopušča zlitje bibličnega horizonta z marksistično idejo zgodovine, ki poteka dialektično kot avtentična nositeljica odrešenja; zgodovina je pristno razodevanje in zato prava hermenevtična instanca svetopisemskega tolmačenja. Takšno dialektiko včasih podpira pnevmatologija. V vsakem primeru tudi ona vidi v učiteljstvu, ki vztraja pri trajnih resnicah, nasprotnika napredka. To pa zato, ker misli »metafizično« in s tem spodbuja »zgodovino«. Lahko rečemo, da pojem zgodovine vsrka vase pojem Boga in razodetja. »Zgodovinskost« svetega pisma mora opravičiti svojo absolutno prevladujočo vlogo. Zato more hkrati zakonito opravičiti prehod k materialistično-marksistični filozofiji, v kateri je zgodovina prevzela vlogo Boga.

### III. Osnovni pojmi teologije osvoboditve

S tem smo prišli do osnovnih pojmov v novem tolmačenju krščanstva. Ker so miselne zveze, v katerih se javljajo razni pojmi, različne, bi rad navedel nekatere, ne da bi si lastil pravico sistematizacije. Začnimo z novo razlago vere, upanja in ljubezni. Glede vere npr. trdi J. Sobrino: izkustvo, katerega ima Jezus o Bogu, je radikalno zgodovinsko. »Njegova vera se spreminja v zvestobo«. Sobrino zato bistveno nadomešča vero z »zvestobo zgodovini« (fidelidad a la historia, 143—144). Jezus je zvest globokemu prepričanju, da je skrivnost življenja ljudi... resnično poslednja skrivnost... (144). Tu se zgodi tisto zlitje med Bogom in zgodovino, ki daje Sobrinu možnost, da ohrani za Jezusa formulo kalcedonskega koncila, četudi s povsem spremenjenim pomenom: tu se vidi, kako ne moremo uporabljati klasičnih kriterijev pravovernosti pri analizi te teologije. Ignacio Ellacuría trdi na ovitku knjige s to snovjo: Sobrino »ponovno pravi...«, da je Jezus Bog. Vendar neposredno dostavlja, da je pravi Bog samo tisto, kar se zgodovinsko in pohujšljivo razodeva v Jezusu in v ubogih, ki nadaljujejo njegovo navzočnost. Pravoveren je le tisti, ki ohrani ti dve trditvi združeni...«.

Upanje razlagajo kot »zaupanje v prihodnost« in kot delo za prihodnost; s tem ga spet podrejšajo prevladi zgodovine razredov.

»Ljubezen« obstaja v »odločitvi za uboge«, se pravi, da pomeni isto kot odločitev za razredni boj. Nasproti »napačnemu univerzalizmu« teologi osvoboditve silno poudarjajo pristranost in delnost krščanske odločitve; odločiti se pomeni po njihovem osnovno zahtevo pravilne hermenevtike svetopisemskih pričevanj. Po mojem mnenju se da tukaj zelo dobro prepoznati mešanico neke osnovne resnice krščanstva in osnovne nekrščanske odločitve, ki napravi celoto takoj zapeljivo: govor na gori pa je v resnici božja odločitev v korist ubogih. Toda razlaganje ubogih v smislu markistične dialektike zgodovine in razlaganje delne izbire v smislu razrednega boja

je preskok *eis allo genos* (v drugi red), v katerem se nasprotje javlja kot istovetnost.

Osnovni pojem Jezusovega oznanjevanja je »božje kraljestvo«. Ta pojem se zopet znajde tudi v središču teologije osvoboditve, vendar bran na ozadju marksistične hermenevtike. Po J. Sobrinu ne smemo pojmovati kraljestva duhovno niti ne univerzalistično, v smislu abstraktnega eshatološkega pridržka. Treba ga je razumeti v praktični obliki, obrnjeni h praksi. Samó izhajaja iz Jezusovega delovanja, ne pa teoretično, je mogoče opredeliti, kaj pomeni kraljestvo: delati v zgodovinski stvarnosti, ki nas obdaja, da bi jo preoblikovali v kraljestvo (166). Tu je treba omeniti neko osnovno misel določene pokoncilске teologije, ki je silila v to smer. Trdili so, da bi bilo treba po koncilu premagati sleherno obliko dualizma: dvojnost med telesom in dušo, med naravo in nadnaravnim, med imanenco in transcendenco, med sedanjim in prihodnjim. Po porušenju teh dualizmov ostane le še možnost delati za kraljestvo, ki naj se uresniči v tej zgodovini in v njeni politično-ekonomski stvarnosti.

A prav s tem se je prenehalo delati za današnjega človeka in se je začelo rušiti sedanost v prid neke hipotetične prihodnosti: tako je neposredno nastal pravi dualizem.

V tej zvezi bi rad omenil še mogočno in navsezadnje strašno razlago, ki jo Sobrino daje glede smrti in vstajenja. Nasproti univerzalističnim pojmovanjem predvsem določa, da je vstajenje v prvi vrsti upanje za tiste, ki so bili križani in sestavljajo večino človeštva: to so vsi tisti milijoni, katerim je strukturalna krivica vsiljena kot počasno križanje (176 ss). Verujoči je seveda deležen tudi Jezusovega gospostva nad zgodovino, s tem da gradi kraljestvo, se pravi, da spreminja krivične strukture v bolj človeške. To gospostvo nad zgodovino se izvršuje s tem, da se v zgodovini ponavlja božja kretnja, ki obudi Jezusa, to pomeni, da vrne življenje tistim, katere je zgodovina križala (181). Človek je sprejel božjo kretnjo in tu se celotno preoblikovanje svetopisemskega oznanila kaže skoraj tragično; dovolj je pomisliti, kako so in še razlagajo ta poskus posnemati Boga.

Rad bi navedel še kakšen drug pojem: *eksodus* se preoblikuje v osnovno podobo odrešitvene zgodovine; *velikonočno skrivnost* umevajo kot revolucionarni simbol, zato tolmačijo *evharistijo* kot slavje osvoboditve v smislu politično-mesijanskega upanja in njegove prakse. Besedo *odrešenje* nadomeščajo z *osvoboditvijo*, katero spet dojemajo na ozadju zgodovine in razrednega boja kot napredujoči proces osvobajanja. Naposled je pomemben poudarek, ki ga dajejo *praksi*: resnice ne smemo pojmovati v metafizičnem smislu; saj bi šlo za »idealizem«. Resnica se uresničuje v zgodovini in v praksi. Akcija je resnica. Dosledno se tudi besede, ki jih uporabljamo za akcijo, naposled med seboj zamenjujejo. Edina odločilna stvar je praksa.

Pravilno delovanje (ortopraksija) postane s tem edina resnična pravovernost (ortodoksija). Tako je opravičena tudi velika oddaljitev od svetopisemskih besedil: zgodovinska kritika osvobaja od tradicionalne razlage, ki se javlja kot neznanstvena. Glede na izročilo se pripisuje pomembnost največji znanstveni togosti na Bultmannovi liniji. Toda vsebine svetega pisma, ki so zgodovinsko določene, ne morejo biti vezane absolutno. Orodje za tolmačenje pa konec koncev ni zgodovinska raziskava, ampak hermenevtična zgodovina, kakor jo doživlja skupnost, to se pravi politične skupine. To velja zlasti v primeru, da imajo večji del istih svetopisemskih vsebin za proizvod takšne skupinske hermenevtike.

Če skušamo podati celotno sodbo, ko si prizadevamo dojeti temeljne usmeritve in odločitve teologije osvoboditve, je treba reči: ne moremo zanikati, da celota ne vsebuje skoraj nespodbitne logike. S postavkami svetopisemske kritike in hermenevtike, utemeljene na eni strani z izkustvom, na drugi strani pa z marksistično analizo zgodovine, so uspeli ustvariti celotno gledanje na krščanstvo. Zdi se, da to gledanje v polnosti ustreza tako zahtevam zgodovine kakor moralnim izzivom našega časa. Zato se ljudem v neposredni obliki vsiljuje naloga, da bi iz krščanstva naredili orodje za preobrazbo sveta. To bi tedaj pomenilo združiti krščanstvo z vsemi naprednimi silami naše dobe. Lahko torej razumemo, kako to novo tolmačenje krščanstva priteguje vedno več teologov, duhovnikov in redovnikov, zlasti spričo problemov tretjega sveta. Odtegniti se tej razlagi se mora zdeti njihovim očem nujno kot beg iz stvarnosti, kot odpoved razumu in morali. Če pa z druge strani pomislimo, kako radikalna je razlaga krščanstva, ki odtod izhaja, postane toliko nujnejše vprašanje, kaj se lahko in kaj se mora storiti spričo nje.

*Prevedel Tone Štrukelj*

## Sprava in pokora

### Sklepi Mednarodne teološke komisije na zasedanju l. 1982

Letno poročilo je l. 1983 dobilo posebno značilnost. Glavni tajnik škofovske sinode, msgr. Tomko, je namreč MTK prosil, naj posveti svoje redno zasedanje l. 1982 študiju vprašanj o pokori in spravi pod dogmatičnim, zgodovinskim in pastoralnim vidikom; o njih so namreč morali razpravljati sinodalni očetje oktobra 1983. Predsednik MTK, kardinal Ratzinger, je rezultate tega dela, ki jih je s pozitivnim glasovanjem potrdila velika večina članov, lahko pravočasno predložil. Danes daje odobrenje, da ga podajo širši javnosti. Tokrat bo uradno nemško besedilo takoj objavila Herder-Korespondenz.\* Francoski prevod je oskrbelo tajništvo MTK, potrdili pa so ga člani francoskega jezikovnega področja.

Ni šlo samo za to, da bi podali svoje mišljenje o nekaterih danes pomembnejših vprašanjih (oddelek C). MTK se je hotela bolj na široko lotiti vprašanja o krščanski pokori in spokornosti. Tako je bila posebna pozornost namenjena antropološkemu vidikom danes tako važnim pri pokori in spravi (oddelek A). Ta vidik je bilo seveda treba soočiti z naukom krščanskega razodetja, zlasti s kristološkim naukom in z vsem življenjem Cerkve (oddelek B, I, II, III). Naglašeno je bilo, kaj je stalnega in kaj spremenljivega (B, IV, a, b). Nauk tridentinskega koncila je bil predmet študija tako glede vere, ki jo je izrazilo cerkveno učiteljstvo, kakor tudi pod ekumenskimi vidiki. (Oddelek B, IV, c).

Delo podkomisije je vodil profesor tübinske univerze W. Kasper. Za sodelavce je imel ameriškega eksegeta Aherna, zelo znanega erfurtskega bibličista msgr. H. Schürmanna, K. Lehmann, ki je dans mainški škof, profesorja katoliške univerze iz Washingtona C. Petra, rektorja Inštituta Janeza Pavla II. v Rimu, msgr. Cafarra in zelo znanega p. Congarja.

K že dolgi vrsti tekstov, ki jih je objavila ta, l. 1969 ustanovljena komisija, dodajamo torej še enega. Prva zbirka teh del je izšla v založbi CETE v

\* Ta prevod je po nemškem izvorniku.

## Uvod

Klic k spreobrnjenju je v Jezusovem oznanjevanju neposredno povezan z evangelijem o prihodu božjega kraljestva (prim Mr 1,14—15). Ko torej Cerkev po Jezusovem zgledu in v moči poslanstva, ki ga je od njega sprejela, kliče k spreobrnjenju in oznanja spravo sveta, ki jo je Bog uresničil s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa (prim. 2 Kor 5,18—20), tedaj oznanja Boga, ki je bogat v usmiljenju (Ef 2,4) in se ne sramuje imenovati se Bog ljudi (prim. Heb 11,16).

Oznanilo o božanstvu Boga (Gottsein) in o prihodu njegovega kraljestva je zaradi tega hkrati oznanilo o odrešenju ljudi in o spravi sveta. Nasprotno pa greh, ki Boga ne priznava in odklanja tisto občestvo z Bogom, katerega Bog človeku nudi že od začetka stvarjenja, pomeni hkrati človekovo odtujitev smislu in cilju človeškosti in obenem odtujitev ljudi med seboj. Toda Bog ostaja zvest, tudi če mi nismo zvesti. Zato je sklenil zavezo, najprej z ljudstvom, ki ga je sam izvolil; v polnosti časa je to zavezo obnovil, ko je Jezusa Kristusa postavil za srednika med Bogom in ljudmi (1 Tim 2,5). To novo in večno zavezo je sklenil s krvjo, ki jo je Jezus Kristus pretil za mnoge v odpuščanje grehov (Mt 26, 28).

Če je to središče krščanskega oznanila, potem se ta téma o pokori in spravi tiče Cerkve, ki je zakrament sprave za svet, v celotnem njenem bivanju v njenem nauku in njenem življenju. Tedaj ima na drugi strani tista izguba čuta za greh, ki jo danes ugotavljamo v mnogih delih sveta, svojo korenino v izgubi čuta za Boga; ta izguba pa potem vodi v izgubo čuta za človeka. Če torej Cerkev oznanja spreobrnjenje in spravo, je zvesta hkrati Bogu in človeku; kot služabnica in oskrbnica božjih skrivnosti (prim. 1 Kor 4, 1) služi hkrati človekovemu odrešenju.

V tej povezavi, ki je »neločeno in nepomešano« hkrati teološka in antropološka, podaja MTK prispevek, za katerega je bila naprošena za škofovsko sinodo 1983. Njen namen ni, da bi vse povedala, in ne da bi se rada vračala k splošno znanim in priznanim stvarem. Vendar misli, da bi pričakovanjem, ki jih nanjo po pravici stavijo, ne ustregla, če bi se spuščala neposredno ali celo izključno v aktualna teološka in pastoralna vprašanja. Prepričana je, da sta pokora in sprava posebnega pomena za srečanje s kulturnimi miselnostmi ljudi, z druge strani pa je prav tako prepričana, da spadata nauk in življenj-



ska praksa Cerkve neločljivo skupaj. Zato hoče svoje premisleke podati v treh stopnjah.

1. Analiza sedanjega antropološkega položaja glede pokore v zvezi z današnjo krizo človeka;

2. Biblični, zgodovinski in dogmatični temelji nauka o pokori;

3. Premisleki k nekaterim pomembnim vprašanjem nauka o pokori in vprašanjem prakse glede pokore.

## A. Antropološki kontekst pokore

### I. Bistvo pokore z antropološkega vidika

1. Krivda in greh, pokora in spreobrnjenje so splošno človeški pojavi, ki jih v različnih zgodovinskih izrazih najdemo v vseh verstvih in kulturah, čeprav dostikrat zatemnjene in spačene. Starozavezni in novozavezni klic k pokori in oznanilo sprave, ki jo podarja Bog — to dvoje predpostavlja omenjene splošno človeške pojave ter jih očiščuje in presega. Zakaj po umevanju svetega pisma sta spreobrnjenje in pokora človekov odgovor na božjo ponudbo sprave, odgovor, ki ga omogoča in nosi božja milost. Pokora je torej dar milosti in obenem svobodno, *nravno odgovorno dejanje človeka* (actus humanus); z njim človek kot odgovoren subjekt priznava svoja zla dejanja in hkrati iz notranje odločitve spreminja svoje življenje ter mu daje novo smer, usmeritev k Bogu. Posledica te napetostne enote božjega in človeškega delovanja v dejanju pokore je, da mora pastoralna skrb za prenavo spokornosti in zakramenta pokore zaradi stvari same nujno vključevati skrb za antropološke, se pravi ekonomske, sociološke, psihološke in duhovne pogoje za pokoro.

2. Sedanja kriza v *razumevanju in praksi pokore* se tiče ne samo in mnogokrat ne najprej posameznih dogmatičnih, disciplinarnih in pastoralnih vprašanj. V prostranih delih današnjega sveta so izgubili čut za greh in s tem tudi za spokornost in pokoro. Vzroki za to so raznovrstni. Naj pokažemo najprej na vzroke znotraj Cerkve. Pokoro, kakor so jo v Cerkvi praticirali do najnovejšega časa, doživljajo mnogi kristjani kot človeško prazno in neučinkovito. Spokorna praksa se v mnogih primerih komaj dotika življenja ljudi in dramatičnih razmer današnjega sveta. Temu se pridružuje še zunaj-cerkveni vidik. Sedanja kriza pokore ima končno svoje temelje v krizi modernega, predvsem pod vplivom zahodne civilizacije stoječega človeka in takšnega njegovega umevanja samega sebe, ki večinoma nič več ne pozna in ne priznava greha in spreobrnjenja. Danes namreč zelo pogosto ne umevajo krivde in greha več kot prvobitno prvino človekove osebnostne odgovornosti; pač pa ju kot drugoten pojav izvajajo iz narave, kulture, družbe,

zgodovine, razmer, podzavesti itd. ter ju s tem razglašajo za ideologijo ali slepilo. Tako se je oslabila osebna vest v prid večinoma nezavestnemu vplivu socialnih norm daleč naokoli razkristjanjenega sveta.

3. Prenovo antropoloških pogojev pokore je zato treba začeti s prenovljenim umevanjem človeka kot nravno-versko odgovorne osebe. Znova je treba pokazati, da je možnost nakopati si krivdo dana s človeško svobodo, v kateri obstaja *človekovo osebno dostojanstvo*. K človeku namreč spada, da je sam sebi naložen za uresničevanje. V prvenstvu osebe pred rečmi je utemeljeno, da človek ni le predmet brezimnih fizioloških, ekonomskih, družbenih in kulturnih sil, temveč je tudi svobodno odgovoren subjekt, ki je sam vzrok napetosti, razklanosti in odtujevanj v svetu. Kjer torej načelno nič več ne priznavajo greha in krivde, tam je v nevarnosti humanum človeka.

4. Brezpogojno dostojanstvo človeka kot osebe je navsezadnje utemeljeno v njegovem *razmerju do Boga*, v njegovi podobnosti Bogu in v njegovi milostni poklicanosti k občestvu z Bogom. Zato ostane človek sam sebi nerešeno vprašanje, ki more dati nanj popoln in docela zanesljiv odgovor samo Bog; dà, Bog sam in občestvo z njim je odgovor na vprašanje, ki ga človek ne le ima, temveč je tudi v njegovi globini (CS 21). Zato je treba prenavo človeka in zavesti človekovega osebnega dostojanstva začeti s spreobrnjenjem k Bogu in z obnovo občestva z Bogom. Obratno je Cerkev prav tedaj, ko človeka kliče k spreobrnjenju k Bogu, »znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe« (CS 76).

## II. Antropološka razsežnost pokore

1. Človeška oseba je bistveno *telesna*. V svoji konkretni uresničitvi je na mnogovrstne načine odvisna od fizioloških, ekonomskih, socioloških, kulturnih in psiholoških okoliščin. Obratno se krivda in greh vteleshata tudi v uredbah in strukturah, ki so jih ustvarili ljudje in človeška družba. Te spet potem ponotranjajo, sprejemajo v svojo notranjost posamezni ljudje, ki žive v takih ureditvah in strukturah; tako morejo te strukture oteževati človeku svobodo in ga zavajati v greh. Take strukture, ki jih je zakrivil in oblikoval greh, morejo torej na človeka delovati odtujujoče in razdiralno. Kljub temu njihovem velikemu pomenu za osebno usmerjenost in ravnanje posameznika moremo govoriti o »grešnih strukturah« in »strukturnem grehu« kvečjemu v analognem smislu; v pravem pomenu besede more biti grešen človek. Ker pa take strukture izhajajo iz greha in so spet lahko povod za greh, dà, h grehu celo silijo, se morata spreobrnjenje in pokora — kjerkoli je to mogoče — pokazati tudi v spremembi struktur. Take spremembe predpostavljajo lastno spreobrnjenje in jih je zato treba izvajati le s sredstvi, ki spravi ustrezajo in vodijo k njej.

Kako je to konkretno mogoče, je odvisno od okoliščin in možnosti posamezne osebe v določeni družbi. Prostranim delom človeštva je danes naloženo, da v trpljenju sprejemajo z grehom zaznamovane strukture gospodarske, družbene in politične vrste. Mnogi morajo zaradi poskusa, da bi se odtegnili sodelovanju s takimi strukturami, sprejeti nase húdo odpoved dobrinam ali položajem; tudi to more biti neka oblika naložene pokore. Poskus, kako ublažiti ali odstraniti s hudobijo zaznamovane strukture, vsekakor more voditi do težkih obremenitev, celo do preganjaj, ki jih je treba nositi v duhu pokore.

Na te mnogovrstne načine nam danes na novo postaja jasno, da imata spreobrnjenje in pokora nujno tudi telesno in kozmično razsežnost ter morata voditi k telesnim sadovom pokore. S takšnim celostnim človekovim osebnim spreobrnjenjem se vse stvarstvo vrne k Bogu, v katerem vse najde svoj dom.

2. Človeška oseba ni le telesna, temveč tudi *socialna*, bistveno naravnana na družbo. Zato je spreobrnjenje k Bogu neločljivo povezano s spreobrnjenjem k bratu. Saj je Bog oče vseh ljudi; po njem in pod njim sestavlja vse človeštvo eno samo družino. Spreobrnjenje je zaradi tega pristno le, če vključuje spolnjevanje zahtev pravičnosti in zavzetost za pravičen red, za mir in za svobodo drugih. Sprava z Bogom mora voditi k spravi z brati in pomagati pri ustvarjanju civilizacije ljubezni, za katero je Cerkev zakrament, se pravi znamenje in orodje. Spreobrnjenje k Bogu pa nima le socialnih posledic, temveč tudi socialne pogoje. Samo kdor ljubezen izkusi, se more ljubeče odpreti Bogu in drugemu. Pokore ne smemo razumeti samo kot nekaj notranjega in zasebnega. Ker (ne: čeprav!) je osebnostno dejanje, ima tudi socialno razsežnost. Ta razsežnost je pomembna tudi za utemeljitev cerkvenostnega in zakramentalnega vidika pokore.

3. Človek je bitje, ki živi v času in *zgodovini*. Do svoje identitete pride le, če prizna svojo grešno preteklost in jo odpre nasproti novi prihodnosti. Saj moremo greh razumeti kot *incurvatio hominis ali amor curvus*. Spreobrnjenje je v tem, da človek opusti to svojo egoistično krčevito ukrivljenost vase in se v ljubezni znova odpre Bogu in bližnjemu. Oboje se zgodi s *priznanjem* krivde. Tu človek prizna svojo grešno preteklost, ko se pred Bogom in ljudmi odpre in se izreče, da bi v občestvu z Bogom in brati znova dosegel prihodnost. Tako priznanje je že zgolj antropološko gledano bistvena prvina pokore in že na psihični in socialni ravni deluje osvobajajoče in kot sprava. Prenova zakramenta pokore se more opreti na ta antropološki uvid in na podlagi tega nanovo spet privedi do razumevanja za osebno priznanje grehov. Hkrati se iz tega antropološkega uvida more in mora učiti in takó zakrament pokore spet razločneje umevati in praktično uresničiti kot dialoški zakrament.

4. Kjerkoli se ljudje tako spreobrnejo, delajo pokoro in priznavajo svojo krivdo, tam zadenejo na najglobljo skrivnost osebe, ki kaže na skrivnost Boga. Kjerkoli se to zgodi, se v vnaprejšnji obliki uresničuje upanje na končni smisel in eshatološko spravo sveta, ki nam jo je v njeni polnosti razodel in podaril šele Jezus Kristus. Ker pokora v svoji občečloveški in občeregijski obliki kot predujem in v nastavkih uveljavlja tisto, kar vernikom v polnosti podarja Jezus Kristus, jo moramo imenovati sacramentum legis naturae (prim. Tomaž Ak. Sent 22, 2, 3).

## **B. Teološki temelji pokore**

### *I. Teološki temelji*

1. Oznanilo stare in nove zaveze daleč presega in prekaša vsako človeško pričakovanje ter je globoko teocentrično. Gre za to, da se razodene božanskost Boga in njegovo veličastvo, da pride njegovo kraljestvo, da se zgodi njegova volja in je posvečeno njegovo Ime (Mt 6, 9 sl.; Lk 11, 2). V skladu s tem se začena dekalog: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog« (2 Mz 20, 2; 5 Mz 5, 6). Zahteva, naj se človek popolnoma daje Bogu in bližnjemu, dobi pri Jezusu vsebinsko višino in globino in poleg tega silovitost, ki še enkrat prekosi silovitost stare zaveze (prim. Mr 12, 29—31 par.). Greh je nasprotje s to usmerjenostjo in je dejanje človeka, ki ne priznava Boga in njegovega gospodstva. Zato je v svetem pismu opisan kot nepokorščina, kot malikovanje in kot samovoljna absolutizirana človekova avtonomija. S takšno odvrnitvijo od Boga in s takšno obrnitvijo k ustvarjenim bitjem zgreši človek navsezadnje resnico o svoji ustvarjenosti; odtuji se sam sebi (prim. Rim 1, 21 sl.). Ko se s spreobrnjenjem spet obrne k Bogu, svojemu izviru in cilju, tudi spet najde smisel svojega lastnega bivanja.

2. Idejo o Bogu stare zaveze določa misel o zavezi. Stara zaveza ga opisuje kot ljubečega soproga, kot dobrega očeta; Bog je »dives in misericordia«, vedno misli na odpuščanje in spravo in stalno je pripravljen na obnovitev zaveze. Seveda je tudi božja jeza resničnost; božja jeza kaže, kako Bog dopušča, da ga zlo v svetu prizadene v njegovi ljubezni in se odziva zoper krivico in laž. Greh je pod tem vidikom označen kot prelomitev zaveze in se primerja s prešuštvom. Na koncu ima seveda že pri prerokih prvo in zadnjo besedo upanje na božjo milost in zvestobo. Popolnoma pa je pri Jezusu radikalnost njegove zahtevnosti in pozivanja k spreobrnitvi vsajena v njegovo oznanilo odrešenja (Lk 6, 35). Pri Jezusu ima evangelij absolutno prednost pred postavo. To ne pomeni, da pri Jezusu ni več nikakršnih nra-  
vni-  
h zahtev; pač pa so Jezusove nra-  
vne zahteve skupaj z njegovim klicem k spreobrnjenju razumljive in uresničljive le v okviru njegovega veselega ozna-

nila. Šele zagotovilo Očetove ljubezni in predhodna Očetova volja, da odpusti, osvobajata, spodbujata in omogočata človekovo spreobrnjenje in célostno predanost. Spreobrnjenje in pokora zato nikakor nista samó človeška dosežka, temveč dar milosti. Zakaj pri svojih lastnih poskusih spreobrnjenja stoji človek vedno pod pogojenostmi greha, krivice, nemira, nesvobodnosti in nespravljalivosti. Samo Bog more človeka ozdraviti v njegovi najgloblji korenini in mu podariti kakovostno nov začetek, ko mu da novo srce. (Jer 31, 33; Ez 36, 26). Nismo mi tisti, ki se spravimo z Bogom, temveč je Bog tisti, ki nas po Kristusu spravi s seboj (2 Kor 5, 18).

3. Niti človekovega greha niti sprave stara in nova zaveza ne umevata zgolj individualistično. Nasprotno, ravno pri starozaveznih prerokih obsoja Bog grehe proti socialni pravičnosti v imenu zaveze. Stara in nova zaveza gledata človeka vélenjenega v neločljivo povezanost z ljudstvom in s celotnim človeštvom (prim. 1 Mz 3; Rim 5) oziroma v nerazvezljivo povezavo z novim božjim ljudstvom. Na drugi strani že preroki 7. in 6. stoletja pred Kr. odkrivajo *osebno odgovornost* posameznega človeka. Vrh tega kliče spreobrnjenje k Jezusu Kristusu posameznika ven iz njegove narodnostne povezanosti in ga vceplja v novo božje ljudstvo, ki obsega vse narode. V posameznostih zahteva milost spreobrnjenja od človeka trojen odgovor: Najprej je potrebna resnična spremenitev srca, nov duh in novo mišljenje. Spreobrnjenje in pokora sta temeljni odločitvi (prim. k temu spodaj C III, 3 sl) osebe v smeri k Bogu in celostna odpoved grehu. Drugič pričakuje že Jeremija od grešnika, da javno prizna svojo krivdo in obljubi poboljšanje »pred Jahvetom« (Jer 36,5—7). Tudi pri Jezusu je iskreno zaupljiva vera (prim. Mr 1,15) skupaj s skesanim priznanjem krivde in prošnjo za odpuščanje (Lk 11,4; prim. 18,10—14) začetek spreobrnjenja in začetni preokret življenja. Končno se mora pokora izražati v korenitem predrugačenju celotnega življenja in vseh njegovih področij. Sem spadata zlasti izvrševanje pravičnosti in pripravljenosti za odpuščanje bližnjemu (prim. 18,21—35; Lk 17,4).

## II. Kristološki temelji

1. Že stara zaveza gleda naprej na novo zavezo, v kateri Bog podarja človeku novo srce in novega duha (Jer 31,31—33; Ez 36,26,27). Izaija pričakuje »božjega služabnika« (Iz 53), Malahija »angela zaveze« (Mal 3,1). Jezus ve, da je odrešenje prihodnjega božjega kraljestva navzoče že v njegovem lastnem bivanju (Lk 10,23—24). Zato je središče zahteve po spreobrnjenju obstajalo zanj v otroško verujočem sprejetju odrešenja, ki je že bilo ponudeno (Mr. 10,15), v tem da se človek z vero obrne k Jezusu (Lk 12,8 sl.), da posluša in ohrani njegovo besedo (Lk 10, 38—42; 11,27,28)

ali da hodi za njim (prim. Mt 8,19,20). Spreobrnitev torej obstaja sedaj v takšni odločitvi za Jezusa, ki je hkrati odločitev za prihodnje božje kraljestvo. Vendar je Jezus že v začetku vedel, da s svojo zahtevo presega zmogljivost svojih učencev in poslušalcev in da bo podobno kakor preroki in Janez Krstnik, človeško gledano, ostal brez uspehov. V zaupanju v Boga, svojega Očeta, je mogel s svojim oznanilom kljub temu do kraja vzdržati in ga pač že od začetka povezovati z mislijo na trpljenje (prim. Mr 12,1—12), pri tem pa mu je možnost mučeništva proti koncu vedno močnejše postajala gotovost (prim. Mr 14,25). Njegova proeksistenca, (blagru drugih namenjena) zavzetost za nespokorjene in za grešnike, njegovo »življenje strežbe« (Lk 22,27) se v njegovem trpljenju in umiranju spremeni v proeksistentno služenje s smrtjo (prim. Mr 10,45). V krstu utemeljena hoja za križanim Jezusom (prim. Rim 6,3 ss.) je zato temeljna oblika krščanske pokore.

2. Nova zaveza razlaga *križ Jezusa Kristusa* s pojmi namestništva žrtve, (spravne) zadostitve. Vsi ti pojmi so danes zelo mnogim ljudem le s težavo dostopni in jih je zato treba skrbno pojasnjevati in razlagati. Na način namigov in postopne priprave je to mogoče tako, da opozarjamo na vzajemnostno strukturo človeškosti: Bit, dejanje in nehanje drugega in drugih — to določa posameznika v njegovi lastni biti in dejavnosti. Tako more znova postati razumljivo, da je Jezus Kristus s svojo pokorščino in s svojo predanostjo »za mnoge« nanovo določil bitno situacijo slehernega človeškega bivanja. Trditve o nadomestni naravi odrešenjskega dejanja Jezusa Kristusa postanejo v polnosti seveda razumljive šele tedaj, če k temu dodamo, da je v Jezusu Kristusu Bog sam stopil v *conditio humana* (človeški rod v njegovem položaju), tako da je v osebi Boga-človeka Jezusa Kristusa Bog svet spravil s seboj (prim. 2 Kor 5,19). Tako velja trditev: »Če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli. Ako je kdo v Kristusu, je nova stvar« (2 Kor 5,14.17). Odrešenje od greha oziroma odpuščanje grehov se torej izvrši z »*admirabile commercium*« (s čudovito zameno) Bog je »njega, ki ni poznal greha, . . . za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5,21; prim. Rim 8, 3.4; Gal 3,13; 1 Pt 2,24). »Ko je božji Sin v človeški naravi, ki jo je združil s seboj, s svojo smrtjo in vstajenjem premagal smrt, je odrešil človeka in ga preoblikoval v novo stvar« (C 7). »Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom.« (CS 22).

3. Krščanska pokora je *deležnost pri življenju, trpljenju in umiranju Jezusa Kristusa* (Tomaž Akv., S. th. III, 49,3.6). Utemeljena je krščanska pokora s krstom, ki je zakrament spreobrnjenja za odpuščanje grehov (Apd 2,38) in zakrament vere; in določati mora pokora celotno kristjanovo življenje (prim. Rim. 6,3.4). Krščanske pokore zaradi tega ne smemo razumeti v prvi vrsti etično in asketično, temveč v osnovi zakramentalno kot od Boga



podarjeni dar nove biti, ki pa potem seveda priganja k etični in asketični dejavnosti. Pokora ne sme biti le hipen dogodek v posameznih dogajanjih, temveč mora oblikovati vso krščansko eksistenco in ji dajati svoj pečat. V tej trditvi je izraženo opravičeno jedro prve Lutrove teze o odpustkih z dne 31. 10. 1517. (Opomba: Martin Luthers Werke 233, Weimar 1883: »Ko je naš Gospod in Učenik Jezus Kristus rekel: ‚delajte pokoro‘ itd., Mt 4,7, je hotel, da bi bilo vse življenje kristjanov pokora.«)

Končno ne smemo pokore skrčiti na nekaj individualističnega. Pojmovati jo je namreč treba v hoji za Kristusom kot pokorščino do Očeta in obenem kot namestniško služenje za druge in za svet.

### III. Cerkevostni temelji

1. Delo sprave, ki ga je izvršil Bog v Jezusu Kristusu, ostane po Svetem Duhu živa sedanost in dobi vseobsegajočo resničnost v občestvu verujočih. S tem ni izključeno, da se sprava po delovanju Duha dogaja tudi zunaj meje Cerkve. Toda Cerkev je v Jezusu Kristusu tako rekoč *zakramentalno znamenje odpuščanja in sprave za ves svet*. To je Cerkev na tri načine:

a) Cerkev je Cerkev za uboge, trpeče in oropane pravice; njihovo stisko hoče olajšati in v njih služi Jezusu Kristusu.

b) Cerkev je Cerkev grešnikov, Cerkev ki je sveta in mora hkrati zmeraj hoditi po poti spreobračanja in prenavljanja.

c) Cerkev je preganjana Cerkev, ki »nadaljuje svoje romanje med preganjanji sveta in tolažbami Boga«. (C 8) Tako Cerkev v temelju živi iz odpuščanja, ki ga Bog daje v Jezusu Kristusu. Vendar pa ni le znamenje te sprave, temveč tudi njeno učinkovito orodje v svetu (prim. C 1; 11 in večkrat). To je Cerkev s tem, da z besedo o pokori in spravi, z zakramentom pokore in sprave ter s celotno svojo službo sprave oznanja in posreduje spravo, ki nam jo je Bog podaril v Jezusu Kristusu.

2. Zakramentalno znamenje sprave za svet more Cerkev biti le zato, ker in če je navzoča *v njej sami živa beseda in služba sprave*. Po zgledu Boga, ki uresničuje spravo, vključuje v bratsko občestvo Cerkve pripravljenost verujočih, da odpuščajo (prim. Ef 4,32; Kol 3,13; Lk 17,34; Mt 18,21.22). Od Boga prejeto odpuščanje meri na bratsko odpuščanje (prim. Mt 5,23.24; 6,12.14.15; Mr 11,25.26). V odpuščanju znotraj občestva prihaja do grešnega brata ljubezen Jezusa Kristusa, ki uresničuje spravo. Opomin in svarilo (prim. Mt 18,15.16) imata svoj smisel v tem, da rešita brata, ki je ogrožen v svojem zveličanju. Skrb za blodečega brata mora biti neutrudna in pripravljenost na odpuščanje mora biti neomejena (prim. Mt 18,21.22).

Vendar pa resnoba božje ponudbe odrešenja in zveličanja zahteva, da upoštevamo tudi še nadaljnji vidik: Greh rani Cerkev in sicer prav kot znamenje sprave Boga z ljudmi in ljudi med seboj. Zato so pregreški zoper

češčenje Boga in prestopki zoper ljubezen do bližnjega tesno povezani. Sodba zaobsega oba vidika, kakor se vidi zlasti iz tega, da Jezus istoveti sam sebe z najmanjšimi od svojih bratov (prim. Mt 25,40.45). Zato se mora Cerkev sama vedno znova očiščevati zlega in hoditi po poti spreobračanja in prenavljanja (C B). Spreobrnitev k Bogu je obenem obrnitev k bratom in sprava s cerkvenim občestvom. Kdor se spreobrne, mora iti nazaj po poti, po kateri je najprej prišla k njemu sprava.

Ecclesiae caritas quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit: Ljubezen do Cerkve, ki je po Svetem Duhu izlita v naša srca, odpušča grehe svojih udov, zadrži pa grehe tistih, ki niso njeni udje. (Avgustinus, In Ev. Joan. 121,4; Lukman, Sv. A. Avguščina IS X, 374). Tako brez Cerkve ni nobenega odpuščanja pregreh. Sprave s Cerkvijo in sprave z Bogom ni mogoče ločiti med seboj.

3. Nova zaveza kljub vsemu opominjanju k neomejeni pripravljenosti za odpuščanje računa z obremenjujočimi prekršitvami zoper ljubezen, zoper krščansko ljubezen do Boga in do bližnjega. Pri tem je viden stopnjeviti *postopek sprave*: pridobitev brata, svarilo, opomin, ukor, izključitev (prim. Mt 18,15—20 in tudi 1 Kor 5,1—13; 2 Kor 2,5—11; 7,10—13). Pri tem sta trdovratnost in zakrknjenost v določenem zgrešenem ravnanju posebno važen kriterij za težo prestopka. Zaradi čistosti občestva se lahko zgodi, da je postopek za izključitev nujno potreben.

4. *Oblast odpuščati grehe*, ki pripada Jezusu (prim. Mr 2,1—12), je dana tudi »ljudem« (Mt 9,8). Na nekaterih mestih nove zaveze (prim. Mt 18,17) stoji pri tem v ospredju najprej Cerkev kot celota, ki ima seveda službe in uredbe. Čeprav v nekaterih trditvah ni z zadnjo enoumnostjo jasno opredeljen krog pooblaščenih oseb (prim. Mt 18,15—20; Jan 20,22.22), se vendar splošno naročilo glede sprave (prim. Mt 5,23.24) kakovostno razlikuje od službenega pooblastila oziroma službene oblasti za odpuščanje ali zadrževanje grehov. Beseda in služba sprave sta namreč na poseben način izročena apostolski službi v Cerkvi. Ta apostolska služba je poslana kot Kristusova zastopnica in Bog je tisti, ki po njej opominja (2 Kor 5,20; prim. 1 Kor 5,1—13; 2 Kor 2,5—11; 7,10—13). Na tem mestu je pomembna povezanost s tisto vseobsegajočo učiteljsko in vodstveno oblastjo, ki je bila podeljena apostolu Petru (prim. Mt 16,18.19). Prav pri prestopkih, ki izključujejo iz božjega kraljestva (1 Kor 6,9; Gal 5,20 sl.; Ef 5,5; Raz 21,8; 22,15; prim. Heb 6,4—6; 10,26.27; 1 Jan 5,16; Mt 12,32), je nujno, da je oblast odpuščati ali ne odpuščati grehe prenesena na tistega, ki so mu dani ključni nebeškega kraljestva. Pregreho, ki je v temelju naperjena zoper Boga in Cerkev, more premagati in odpraviti le enoumna, avtentična beseda odpuščanja v imenu Jezusa Kristusa in njegove oblasti (*auctoritas*). Za to potrebno posebno pooblastilo je Kristus prenesel na službo, ki z oblastjo načeljuje Cerkvi in ji je poverjena služba edinosti.

Po tej opolnomočeni službi, ki je utemeljena v Kristusovi ustanovitvi, odpušča grehe Bog sam (prim. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23). V skladu s tem, kar je ustanovil Jezus Kristus, je Bog tisti, ki odpušča po Svetem Duhu, ko Cerkev po svojih službenih predstavnikih daje odvezo od bremena grehov. To strukturo zakramenta pokore je Cerkev v svoji zgodovini vedno bolj odkrivala, ko se je polagoma poglobljala v smisel svetega pisma (prim. pomen Mt 16,19 in 18,18 pri Tertulijanu, De pudicitia 21,9.10; Origen, de oratione 28 k Jn 20,23), in na tridentinskem koncilu jo je razglasila za obvezno (prim. sklicevanje na Jn 20,23 v DS 1670, 1679, 1684, 1692, 1703: S 644, 652, 653, 658, 662). Drugi vatikanski koncil je še enkrat jasno naglasil cerkvenostni vidik odpuščanja v zakramentu pokore (C 11; prim. tudi novi *Obred sprave*).

V povzetku torej lahko rečemo: Izključitev (*excommunicatio* = zavezati) iz polnega občestva Cerkve, ki je *universale salutis sacramentum*, ima veljavo v nebesih (pred Bogom) in pomeni izključitev od zakramentov odrešenja in zveličanja, posebno od evharistije. Ponoven sprejem (*reconciliatio* = razvezati) v polno občestvo Cerkve (= evharistično občestvo) je hkrati sprava z Bogom (odpuščanje grehov). Tako je pri zakramentalni pokori ponovni sprejem v polno zakramentalno cerkveno občestvo zakramentalno znamenje (*res et sacramentum*) obnovljenega občestva z Bogom (*res sacramenti*). To staro cerkveno pojmovanje zakramenta pokore morata oznanjevanje in kateheza spet določneje vtisniti v zavest Cerkve.

5. Na pokoro je treba gledati v *organski povezavi z drugimi zakramenti*. V vseobsegajočem oznanjevanju Cerkve je pokora navzoča najprej kot vsem namenjena beseda sprave. Osrednje pričevanje za to je člen veroizpovedi: »Verujem . . . odpuščanje grehov.« Odpuščanje pride do veljave pri *spreobrnjenju*, v katerem se verujoči obrne od svojega dotedanjega grešnega življenja, se z vsem srcem obrne k Bogu, ta pa ga z odpuščanjem grehov osvobodi iz nesrečnega pogubnega stanja (situacije) in mu odpre novo življenje v Duhu. To spreobrnjenje se v temelju izvrši z vero in *krstom*. Krst je pečat na podelitev Duha; verujoči postane ud na Kristusovem telesu Cerkvi. Krst ostane tako tudi podlaga za odpuščanje poznejših grehov. *Pokora* krščenih se je pri tistih, ki so bili prerojeni iz vode in duha, izkazovala dostikrat za popolnoma nemogočo; v starocerkveni spokornostni praksi se je zdelo, da jo je mogoče opraviti samo enkrat — kakor je to pri krstu. In dejansko ta pokora ne zahteva — kakor je to pri krstu — samo iskreno kesanje kot pripravo na odpuščanje, temveč tudi trdno voljo po poboljšanju in zadostitvi, obenem pa tudi priznanje svojih grehov pred Cerkvijo v njenih službenih predstavnikih. Čeprav je pokora postavljena v odnos do krsta, je poseben zakrament s posebnim znamenjem in posebnim učinkom. Po svoji notranji določitvi je pokora dopolnitev krsta (prim. klasične izraze »paenitentia secunda«: Tertulijan, De paenitentia 7,10; »secunda planca salutis«:

De paenitentia 4,2; 12,9, nav. Ds 1542: S 812; »laboriosus quidam baptismus«: Gregor Nacianški, Oratio 39,17, nav. Ds 1672: S 646).

Kot drugi krst je pokora hkrati pogoj za prejem drugih zakramentov (prim. Rihard a s. Victore, De postestate ligandi et solvendi 21). To velja posebno za *evharistijo*, ki je vrhunec duhovnega življenja Cerkve in posameznih vernikov (C 11). *Bolniško maziljenje* je že od začetka (prim. Jak 5,15; k temu DS 1695. sl., 1699, 1617: S 697 sl., 699, 700) povezana z odpuščanjem grehov. »Hoc sacramentum . . . praebet etiam, si necesse est, veniam peccatorum et consummationem paenitentiae christianae« — »Ta zakrament . . ., če je potrebno, odpusti tudi grehe in dopolni krščansko pokoro« (Obred bol. maziljenja, predhodna navodila 6, s sklic. na DS 1694, 1696: 696, 698). Ko se bliža konec zemeljskega romarstva ali vsaj ko je človeško življenje fizično hudo ogroženo, je bolniško maziljenje posebna oblika obnovitve krsta. Vse to kaže na tesno povezanost med krstom — pokoro — bolniškim maziljenjem in na naravnost teh zakramentov na evharistijo, središče zakramentalnega življenja Cerkve.

#### IV. Dogemsko-zgodovinski in teološko-zgodovinski temelji

##### a) Stalnice v zgodovinskem razvoju.

1. Bistvena struktura zakramenta pokore je izpričana že v stari apostolski in poapostolski Cerkvi. Posebnega, čeprav ne izključnega pomena je beseda o »zavezovanju in razvezovanju« pri Mt 16,19 in 18,18, pa tudi različica tega pri Jn 20,23 (prim. spredaj B III, 4). Bistveno za ta zakrament je torej to, da se sprava grešnika z Bogom udejanja v spravi s Cerkvijo. V skladu s tem obstaja znamenje zakramenta pokore v dvojnem dogajanju. Z ene strani so naslednja dejanja: spreobrnitev (*conversio*) prek kesanja, ki ga nagiblje ljubezen (*contritio*), zunanje priznanje (*confessio*) in pa zadoščevanje (*satisfactio*), to je antropološka razsežnost. Z druge strani je cerkvena skupnost, ki pod vodstvom škofa in duhovnikov v imenu Jezusa Kristusa ponudi odpuščanje grehov, določi potrebne oblike zadoščevanja, za grešnika moli in z njim dela nadomestno pokoro, da mu končno zagotovi popolno vključenje v cerkveno občestvo in odpuščanje njegovih grehov; to je cerkvenostna razsežnost.

2. Odločilno dejstvo v *zgodovinskem razvoju* zakramenta pokore je v tem, da so v Cerkvi to vedno določneje spoznavali in izražali osebnostno naravo tega zakramenta. Pri tem procesu personalizacije, se pravi pri izoblikovanju posebljenja, je živo cerkveno izročilo nadaljevalo in izvršilo tako razvoj znotraj stare zaveze kakor tudi razvoj od stare v novo zavezo in si to globlje prisvojilo (prim. spredaj B I, 3). Ker je v tej zgodovini prišla v vesoljnem soglasju Cerkve do veljave temeljna težnja bibličnega pričevanja,

zato tega procesa personalizacije ni mogoče obrniti nazaj. Z druge strani je seveda vodil tudi do tega, da je bila dolgo časa potisnjena v ozadje zavesti cerkvenostna razsežnost zakramenta. V našem stoletju so znova odkrili občestveni vidik pokore. Drugi vatikanski koncil in novi Obred sprave sta povzela ta vidik. Treba pa ga je v zavest vernikov še globlje zasidrati in spet priti do pravičnega ravnotežja med obema vidikoma zakramenta pokore. Da bi mogli v sedanjosti opraviti to nalogo, kakor je treba, je neizogibno potrebno bolj poglobljeno poznanje zakramenta pokore. Ta pri vsej stalnosti v bistvenem razodeva tudi nemajhno spremenljivost in tako pušča Cerkev možnost svobode, ki jo ima danes — *salva eorum substantia*, ob ohranitvi njihovega bistva (DS 1728, prim. 385: 519, 589) — pri obnovi zakramenta pokore.

b) Spremenljivosti v zgodovinskem razvoju.

1. Že od nekdaj se je sprava v Cerkev nanašala na dve različni krščanski situaciji: Na eni strani je sprava uresničevanje v krstu utemeljenega življenja, ki nalaga obveznost stalnega boja zoper »vsakdanje grehe«. Na drugi strani mora spokornostna praksa voditi nazaj v življenje milosti in vračati krstne pravice tistim, ki so pečat svetega krsta ranili s takimi grehi, ki vodijo v smrt in so nezdružljivi s krščanskim bivanjem. V prvotni Cerkev so se vsakdanji grehi odpuščali z bogoslužnimi molitvami, ki se jih je udeleževala vsa občina, zlasti pri obhajanju nedeljske evharistije; poleg tega so bile pomembne raznovrstne druge oblike pokore (prim. spodaj C I, 3). Spokornostna disciplina v pravem pomenu besede se je v prvotni Cerkev nanašala na drugo situacijo. Pri prehodu od javne k zasebni pokori se je zakramentalna sprava, ki so ga zdaj ponovno podeljevali, od primerov smrtnega greha vedno bolj raztezal na odpustljive grehe. Ena sama oblika zakramenta je zdaj ustrezala obema različnima krščanskima situacijama.

2. *Priznanje grehov* (spoved), ki je združeno z duhovnim pogovorom pri duhovnem vodstvu, je zelo stara dobrina Cerkev. Na eni strani spada to k strukturi pri spravi in zaradi tega tudi k temeljni strukturi zakramenta, ki ga je postavil Kristus. A na drugi strani ima po pričevanju meniškega in duhovnega izročila priznanje grehov svoje mesto tudi zunaj zakramenta. Razvoj je potekal na podlagi tega dvojega; vodilo ga je duhovno izkustvo Cerkev. Privedel je do tega, da je od konca dobe prvotne Cerkev naprej v zgodnjem in srednjem veku želja po zasebnem spovedovanju svojih grehov vedno bolj naraščala; povezanost med duhovnim vodstvom in zakramentalno pokoro je postajala vedno tesnejša.

3. V disciplini in pastoralni spravi je Cerkev pokazala veliko svobodo, ko je skušala disciplino svojih zakramentov, katerih temeljna struktura (zgradba) je seveda nespremenljiva, izoblikovati ustrezno potrebam krščanskega ljudstva in za čim boljše služenje vernikom. Najbolj razločna in očitna sprememba je obstajala v prehodu od *pretežno javne pokore* k *pretežno*

*zasebni praksi pokore.* Zaradi težav in odpora, v katere je prišla starejša praksa, je Cerkev po poti stoletja trajajočega razvoja, ki ni bil možen brez izgub in navzkrižij, dospela do prenovljene discipline. Le-ta je napravila zakrament spet bolj zaželen in rodovitneje oblikovan. Ta nova podoba zakramenta je vodila tudi k premiku glede reda dejanj pokore. Prvotno so podeljevali spravo šele po izvršitvi naloženega zadoščevanja; zdaj so podeljevali odvezo že po priznanju grehov.

4. Poleg tega imamo pred seboj prehod *od discipline*, ki je poznala nekatere primere neodpušljivih grehov (to tudi pomeni pokoro, ki je trajala vse življenje), k disciplini, pri kateri so se odpuščali vsi grehi. Pred seboj imamo nadalje prehod: od prakse enkratne pokore k praksi ponovljive pokore; od zelo strogih in dolgo trajajočih naloženih pokoril do lažjih; od pokore, ki je bila prvotno predvsem javna, k zasebni pokori; od sprave, pridržane škofu, odvezi, ki jo daje duhovnik; od prosilnega k povednemu obrazcu odveze.

5. Tudi podoba spokornikovih (spovedančevih) dejanj je doživela znatne spremembe. Pogosto se je zgodilo, da je bilo katero od njih tako močno naglašeno, da so druga stopila v ozadje. Javna pokora v prvotni Cerkvi je stala v znamenju zunanjega, določen čas trajajočega *zadoščevanja* (satisfatio); zasebna pokora v srednjem veku in v novem času pa je nasprotno stala v znamenju *kesanja* (contritio); v sedanjosti pa je poudarek postavljen bolj na *spoved, obtožbo*. Ker se ta spoved oziroma to priznanje pogosto nanaša na življenjsko manj pomembne grehe, je zakrament pokore v mnogih primerih dobil obliko cenenega zakramenta« (billiges Sakrament). Confessio, contritio ter satisfatio je treba zato spet bolj gledati v njihovi notranji medsebojni povezanosti.

c) Nauk tridentinskega koncila.

1. Dogmatične izjave tridentinskega koncila o zakramentu pokore (DS 1667—1693; 1071—1715: S 641—659; 660—674) je treba razumeti kot odgovor na precej natančna in v kontroverzi z reformatorji tedaj aktualna vprašanja. Ta *kontekst* in ta *namera* sta zelo pomembna za razlago tridentinskih odlokov o zakramentu pokore.

Vprašanja o spravi in zakramentu pokore, ki so bila v 16. stoletju med katoličani in reformatorji sporna, so se med drugim nanašala na naslednje:

a) Ali je Jezus Kristus ustanovil zakrament pokore kot od krsta različen zakrament;

b) Kakšno je razmerje opravičujoče vere do kesanja, do priznanja, do zadoščevanja in do zakramentalne odveze;

c) Kakšna je obveznost spovedati se vseh grehov. Natančnejše vprašanje je bilo: ali je taka spoved možna ali jo zahteva Bog ali Cerkev; ali je v nasprotju z opravičenjem po veri; ali vodi k miru ali pa k vznemirjenju vesti;



d) Kakšno vlogo ima spovednik, natančneje, ali ga moremo primerno opisati kot oznanjevalca brezpogojne obljube odpuščanja grehov, ki ga daje Bog zaradi Jezusa Kristusa, ali pa ga moramo označiti tudi kot zdravnika, kot duhovnega voditelja, kot vzpostavljalca tistega reda stvarstva, katerega krši greh, in kot sodnika.

2. V *odgovor* na ta vprašanja je tridentinski koncil o zakramentalni spovedi učil:

a) Spoved služi človekovemu duhovnemu blagru in zveličanju, in sicer tako, da ne vodi nujno k vznemirjenju vesti; nasprotno, sad tega zakramenta sta dostikrat mir in veselje vesti ter duhovna tolažba (DS 1674, 1682: S 649, —);

b) Spoved je nujen del znotraj zakramenta pokore; neupravičeno skrčijo jejo ta zakrament na oznanjevanje brezpogojne obljube božjega odpuščanja zaradi Kristusovega zasluženja (DS 1679, 1706, 1709: S 652, 665, 668).

c) Spoved mora biti jasna in nedvoumna, če gre za smrtnne grehe; ta obveznost ne velja v primeru, da je nemogoče spomniti se grehov (DS 1682, 1707: S 666);

d) Celovito priznanje smrtnih grehov zahteva zveličavna božja volja (*iure divino*), da more Cerkev po posvečenih nositeljih službe opravljati nalogo sodnika, zdravnika, duhovnega voditelja, vzpostavljalca tistega reda stvarstva, katerega krši greh (DS 1679, 1680, 1692, 1707: 652, 658, 666).

3. Kljub razlikam glede potrebnosti priznanja vseh smrtnih grehov obstaja med tridentinskim koncilom (DS 1680, 1682: 652) in luteranskimi verizpovednimi spisi (CA 12; 25; Apol. 12, 99, 110) upoštevanja vredno soglasje glede duhovne koristi priznanja grehov in glede odveze. To soglasje je pomembno za ekumenski pogovor in je lahko izhodišče za pogovor o še obstoječih razlikah.

4. Kljub današnjemu kulturnemu pluralizmu obstajajo trajne *realne* potrebe, ki so skupne vsemu človeštvu in jim tudi danes kar najbolj ustrezajo pripomočki, ki na osnovi božjega usmiljenja izvirajo iz zakramenta pokore:

a) Zdravljenje duhovnih bolezni;

b) Rast v osebem duhovnem življenju;

c) Navajanje, ko gre za ponovno vzpostavitev reda, ki ga je kršil greh, in za pospeševanje pravičnosti, katero zahteva tako socialna narava greha kakor socialna narava odpuščanja;

d) Učinkovita božja in cerkvena ponudba odpuščanja grehov v času, ko med ljudmi in narodi dostikrat vlada sovraštvo;

e) Podreditev sodbi Cerkve, ki po nositeljih cerkvene službe razsoja glede resnobe spreobrnjenja k Bogu in k Cerkvi.

5. Spričo teh človeških in duhovnih potreb in spričo dejstva, da nam v zakramentu pokore Bog daje tem potrebam ustrezna zdravila, mora na

temelju zveličavne božje volje (*iure divino*) spoved velikih grehov, ki se jih grešnik po skrbnem spraševanju svoje vesti spomni, brezpogojno obdržati svoje mesto pri dosegu odveze, drugače bi Cerkev ne mogla spolniti nalog, katere ji je Jezus Kristus, njen Gospod, dal v Svetem Duhu (*iure divino*). Gre tu za nalogo zdravnika, duhovnega voditelja, pospeševalca pravičnosti in ljubezni tako v osebnem kakor v socialnem življenju, oznanjevalca božje obljube odpuščanja in miru v svetu, ki mu dostikrat gospodujeta greh in sovraštvo, ter končno (raz)sodnika glede resnosti spreobrnjenja k Bogu in k Cerkvi.

6. Celotno priznanje smrtnih grehov spada torej *po božjem pravu (iure divino)* nujno k zakramentu pokore in potemtakem ni niti dano na voljo posamezniku niti prepuščeno odločitvi Cerkve. Tridentinski koncil pa vendarle pozna pojem zakramentalnega priznanja in *voto* (DS 1543: S 813). Zato more Cerkev v *izrednih situacijah* sile, ko takšno priznanje ni možno, dovoliti odložitev spovedi in brez predhodnega priznanja podeliti odvezo posamič ali skupno (skupna odveza). V tem primeru mora seveda Cerkev, ko upošteva možnosti in duhovno stanje (situacijo) spokornika, poskrbeti za poznejše priznanje smrtnih grehov in vernike s primernimi sredstvi skrbno poučiti o tej dolžnosti. Glede narave in obsega takšnih primerov sile (Notsituationem) tridentinski koncil sam nič ne govori. Za reševanje težavnih pastoralnih situacij seveda ni edina možna rešitev tisto od mnogih priporočano raztezanje primerov, ki jih omenjajo *Pastoralna navodila* (Normae pastorales) iz l. 1972 in *Obred sprave* (Ordo Paenitentiae). Za položaje, ko manjka *copia confessorum* (DS 1661: S 587), opozarja tridentinski koncil prej na spravi učinek, ki ga ima v moči ljubezni popolno kesanje (contritio), ki podarja spravo z Bogom, če je v njem obsežena želja po prejemu zakramenta (*votum sacramenti*) in s tem tudi želja po priznanju (votum confessionis) (DS 1677: S 651). Kako naj Cerkev na temelju nauka tridentinskega koncila tukaj ravna, je vprašanje pastoralne modrosti in ljubezni (gl. spodaj C II, 4).

### **C. Premisleki k nekaterim praktično pomembnim vprašanjem**

#### *I. Enotnost in raznovrstnost spokornih oblik pokore*

1. Tudi v predbibličnih in zunajbibličnih verstvih imamo razne oblike pokore. Te (oblike) izpričujejo prazavest človeštva glede krivde in potrebnost odrešenja. Krščansko oznanilo o pokori in spravi izhaja odtod, da je Jezus Kristus s svojim pokornim služenjem življenja in smrti na križu enkrat za vselej naredil pokoro in dal vso zadostitev. Krščanska pokora se zaradi tega razlikuje od spokornostnih dejanj drugih verstev zlasti po tem, da jo določa *duh Jezusa Kristusa* in da tega duha z znamenji izraža tako v oseb-

nem spokornostnem razpoloženju kakor tudi v dejanjih telesne pokore. Tako morajo oblike krščanske spokornosti biti vsaj na začetni način (saltem inchoative) in v kali (in nucleo) prešinjene z vero, upanjem in ljubeznijo. Temelj, stalno središče in živlejnsko počelo krščanske pokore, je predvsem vera v Boga. Upanje obdarja spreobrnjenca z zaupanjem, da bo mogel z božjo pomočjo hoditi naprej po poti spreobrnjenja in končno doseči zveličanje. S tem je v zvezi narava potovanja (Wegcharakter), ki je značilna za pokoro. Začeti se more z »nižjimi« nagibi: s strahom pred kaznijo, s strahom pred božjo sodbo in pod. (prim. DS 1526, 1678: S 796, 651); od tam se more dvigati k »višjim« nagibom. Ljubezen do Boga in do bližnjega je najgloblji nagib, zakaj se krščeni kesa in spreobrne ter živi novo življenje (DS 1526, 1676: S 544, 650). Iz tega sledi nov način občestva z Bogom in ljudmi med seboj (prim, spr. A II, 2.3; B III, 2.4).

2. Pri mnogih oblikah krščanske pokore in odpuščanja grehov obstaja kljub pluralnosti oblik *strukturna enota celotnega dogajanja*: uvid v individualno ali skupno krivdo — kesanje nad storjenim ali opuščeni — priznanje krivde — pripravljenost spremeniti življenje (skupaj z morebiti možnim, vendar pa načelno nujnim popravilom nastale škode — prošnja za odpuščanje — sprejem daru odveze — zahvala za dobljeno odpuščanje — življenje v novi pokorščini. Praksa pokore je torej v posameznih oblikah pokore dinamičen proces z dosledno strukturo. Pastoralna in kateheza o spravi morata paziti na celoto in na to, da so posamezne prvine podane v pravem medsebojnem ravnotežju.

3. Ena sama pokora poteka na raznovrstne načine udejanjenja. Sveto pismo in cerkveni očetje naglašajo, da spadajo skupaj tri temeljne oblike: post, molitev in miloščina (Tob 12,8, povzeto v DS 1543: S 813). Origen (Hom. in Lev. 2,4) in Kasijan (Collationes patrum 20,8) podajajo daljši seznam oblik, v katerih se odpuščajo grehi. Poleg temeljnih učinkov krstne milosti in pretrpetega mučeništva imenujejo npr. sprava z bratom, spokorne solze, skrb za zveličanje bližnjega, priprošnje svetnikov in ljubezen. V živem cerkvenem izročilu se temu pridružujeta branje svetega pisma in molitev očenaša. Navesti pa je tudi treba takšna uresničevanja spreobrnjenja v vsakdanjem življenju, ki jih navdihne vera, npr. sprememba mišljenja, skupen pogovor o krivdi in grehu v tej ali oni skupnosti, dejanja sprave, *correctio fraterna*, spravna spoved. Določene oblike duhovnega življenja po svoji naravi očiščujejo človeka greha, npr. revizija življenja, javna obtožba (kapitelj) krivde, dušnopastirski pogovor, spoved pri »starih« v zvezi z meniško spovedjo. Pozabiti ne smemo etičnih posledic nove usmeritve življenja: sprememba življenjskega sloga, askeza in odpovedi v mnogih oblikah, dejanja ljubezni do bližnjega, dela usmiljenja, sprava in zadoščevanje za druge.

Bogoslužne oblike priznanja grehov ne obstoje le v *celebrationes paenitentiales* (spokorna opravila), temveč tudi v meditacij (premišljevanju) in mo-

litvi, v cerkvenih spokornih prošnjah in molitvenem bogoslužju, v branju in premišljevanju svetega pisma in v obhajanju sv. evharistije (prim. DS 1743: S 599; in spodaj C IV, 1). Poleg specifično zakramentalnih oblik odpuščanja grehov (prim. tri obrede sprave v obredniku Sveta pokora) naj omenimo tudi razne oblike v današnji spokornostni disciplini (prim. absolutio a censuris in dispensatio ab irregularitate — odveza od cenzur in spregled od iregularnosti v Sveti pokori, Dodatek I.). Posebno pomembni časi cerkvene spokornostne prakse so spokorne dobe in spokorni dnevi v cerkvenem letu.

## II. Posamična spoved — spokorno opravilo — skupna odveza

1. Zavest glede *bogastva in raznovrstnosti* oblik pokore je dostikrat za-  
brisanana; zato jo je treba tako pri oznanjevanju sprave kot tudi v pastoralni  
pokore znavo okrepiti; in privedi do veljave. Če osamimo zakrament pokore  
in ga ločimo od celote krščanskega življenja, ki ga prešinja duh sprave, vodi  
to k okrnitvi in oslabitvi zakramenta samega. Zožitev spravnega dogajanja  
na nekaj malega more postati sokriva za krizo zakramenta pokore in za  
pojav znanih nevarnosti ritualizma in privatiziranja. Ne smemo torej pustiti  
raznih poti sprave, da bi tekmovala med seboj; osvetljevati in razjasnjevati  
namreč moramo enoto in dinamično povezanost med posameznimi oblikami  
udejanjanja. Naštete oblike (prim. C I, 3) so koristne zlasti glede na od-  
puščanje »vsakdanjih grehov«. Odpuščanje grehov je namreč mogoče dobiti  
na mnogotere načine; odpuščanja vsakdanjih grehov smo deležni vselej, ka-  
dar je podano kesanje iz ljubezni (contritio) (prim. DS 1677; S 651).

2. Čim jasneje in prepričljiveje se v vsakdanjem življenju kristjana ude-  
janjajo naštete oblike in razsežnosti pokore, tem bolj bo rastla tudi želja po  
*posamični zakramentalni spovedi*. Predvsem vélike grehe je namreč treba v  
individualni in kolikor mogoče celoto obsegajoči izpovedi krivde predložiti  
Cerkvi v njenih službenih predstavnikih. Splošno priznanje grehov ne za-  
dostuje; kajti z ene strani mora grešnik — kolikor je to le mogoče — na-  
drobno izraziti resničnost svoje krivde in vrsto svojih grehov, z druge strani  
pa takšno posamično in zares osebno priznanje krivde krepí in pogloblja  
resnično kesanje. V prid te trditve govore tako antropološki (prim. A III, 3)  
kakor tudi in predvsem teološki vidiki (prim. B III, 4; B IV, c, 2.5.6). Za  
odpuščanje takih grehov je torej potrebna zakramentalna oblast. Pristna po-  
doba posamične spovedi seveda zahteva danes v zvezi z obnovljenim obre-  
dom sprave (*Ordo paenitentiae* — Sveta pokora) daljnosežno duhovno  
prenovo, brez katere ni mogoče premagati krize zakramenta pokore. Zato je  
potrebno zlasti globlje duhovno teološko oblikovanje (formacija) duhovni-  
kov, da bodo mogli zadostiti današnjim zahtevam glede spovedí, ki mora

obsegati več prvin duhovnega vodstva in bratskega pogovora. Prav pod tem vidikom ostane pomembna tudi tako imenovana spoved iz pobožnosti.

3. Pod izrazom *celebrationes paenitentiales*, spokorna opravila, večkrat ljudje razumejo različne stvari. V tej zvezi so s tem mišljena bogoslužna opravila zbranega občestva, pri katerih se oznanja klic k pokori in obljuba, sprave, ter pride tudi do splošnega skupnega priznanja grehov, toda brez posamične spovedi grehov in brez individualne ali skupne odveze. Te vrste spokorna opravila morajo jasneje osvetliti skupnostni vidik greha in odpuščanja; prebuditi in poglobiti morajo duha pokore in sprave. Vendar pa jih ni dovoljeno enačiti z zakramentom pokore (sprave) ali pa z njimi kratko malo ta zakrament nadomestiti. Taka spokorna opravila so po svoji notranji namenskosti gotovo naravnana na posamično zakramentalno spoved. Vendar nimajo le vloge vabljenja k spreobrnjenju in priprave na zakrament pokore; pač pa morejo ob pristnem duhu spreobrnjenja in ob zadostnem kesanju (*contritio*) postati glede na vsakdanje grehe resničen kraj odpuščanja. Takó morejo dobiti spokorna opravila učinkovit zveličavni pomen, čeprav ne sestavljajo nikakršne oblike zakramenta pokore.

4. Obred sprave (»*Ordo paenitentiae*«) pozna tudi skupno obhajanje sprave s splošno spovedjo in *skupno odvezo*. Le-ta predpostavlja etično in pravno enoumne norme (določbe), ki jih je treba v pastoralni upoštevati (prim. Pastoralna navodila glede podeljevanja skupne odveze iz l. 1972; dalje Sveta pokora, Predhodna navodila št. 35).

Iz tega vidimo, da se ta oblika zakramentalne sprave nanaša na izredne situacije, ko je sila — (Notsituationen). Kakor je praksa priložnostno pokazala, more skupna odveza zunaj takih izrednih nujnih primerov zlahka voditi k nesporazumu načelne narave glede bistva zakramenta pokore, zlasti glede načelne potrebnosti osebnega priznanja grehov in pa glede učinkovitosti zakramentalne odveze, ki predpostavlja kesanje in vsaj *votum confessionis*. Taki nesporazumi in zlorabe, ki izvirajo iz tega, škodujejo duhu sprave in zakramentu sprave.

Težavne in deloma dramatične *pastoralne razmere* v marsikaterih delih Cerkve seveda povzročajo, da imajo mnogi verniki komaj možnost prejemati zakrament pokore. V takih okoliščinah sile je neobhodno prizadetim vernikom pokazati pot, ki jim omogoča dostop do odpuščanja grehov in do prejemanja evharistije. Cerkveno izročilo pozna možnost, ki jo je potrdil tridentinski koncil, možnost doseči v takih situacijah s popolnim kesanjem (*contritio*) odpuščanje velikih grehov, pri tem pa po istem izročilu popolno kesanje vedno vključuje tudi željo (*votum*) da bi prejel zakrament pokore, kakor hitro bo mogoče (DS 1677: S 651). Kjer ni mogoče priti do spovednika (*copia confessorum*), bi smelo biti po nauku tridentinskega koncila takšno popolno kesanje zadostna priprava za prejem evharistije (DS 1661: S 587; prim. spredaj B IV c, 6). V večini pastoralnih položajev sile bo ta možnost

primernejša kakor pa skupna odveza, ker je takó večini vernikov psihološko laže razjasniti, da so se pozneje dolžni grehov osebno spovedati. Cerkvenost-na razsežnost takega popolnega kesanja more priti do veljave v prej navedenih spokornih opravilih.

5. Sedanje krize pokore in zakramenta pokore ni mogoče premagati le z naglašanjem samo ene oblike pokore; to je namreč mogoče samo s celostnim pojmovanjem, ki upošteva mnogoplastne povezave in medsebojno dopolnjevanje med posameznimi oblikami pokore. Pri tem bo treba posamezne oblike pokore tudi spet bolj vključiti v udejanjenje zakramenta pokore, da bi tako zakramentalni spovedi v zavesti vernikov spet dali večjo bivanjsko tehtnost.

### III. Greh — véliki greh — vsakdanji grehi

1. Spreobrnjenje kot odvrnitev od greha in obrnitev k Bogu predpostavlja zavest glede greha, zavest, da greh človeka oropa odrešenja in zveličanja. Današnja kriza zakramenta pokore je v neposredni zvezi s krizo razumevanja greha in s krizo glede zavesti o grehu. To krizo moremo ugotoviti v prostranih delih sveta. Pri tem igra vlogo tudi občutek mnogih ljudi današnjega časa, občutek, da so pastoralna prizadevanja Cerkve (pridiga, kateheza, osebni pogovor in pod.) v mnogoterih pogledih ostala za svojimi možnostmi (prim. spr. A I, 2). Zato je potrebno spet na novo podati pristno krščansko umevanje greha.

Čeprav nam sveto pismo ne daje nobene čisto prave opredelitve greha, imamo vendar v njem polno posameznih trditev, ki v več pogledih in pod mnogoterimi vidiki vključujejo *razlago greha*. Takó sveto pismo imenuje greh med drugim:

a) Odtegnitev odrešenosti (*hamartia*): brezbožnost, odklonitev priznanja Boga (Rimlj 1,18.19), prelom zaveze z Bogom;

b) Nasprotovanje razodeti božji volji (*anomía*): upor zoper božjo postavo in njegove zapovedi;

c) Krivica in krivda (*adikía*): odklonitev, da bi živeli iz pravičnosti, ki jo podarja Bog;

d) Laž in tema (*pseudus, skotos*): Nasprotovanje božji resnici, Jezusu Kristusu, ki je pot, resnica in življenje (Jn 14,6), bližnjemu in resnici človekosti same. Kdor greši, ne pride k luči, ostane v temi (prim. tudi zgoraj B I, 1—3).

Če gledamo na tem ozadju, postane jasno, da je vsak greh *v odnosu do Boga*; greh je odvrat od Boga in njegove volje, je absolutiziranje ustvarjenih dobrin. Zato je mogoče priti do zavesti glede greha in do razumevanja greha le po poti oznanjevanja Boga in njegove odrešenjsko zveličavne blagovesti in po poti prebuditve obnovljenega in poglobljenega čuta za Boga. Samo če



postane jasno, da je greh v odnosu do Boga, postane tudi razumljivo, da more priti odpuščanje greha samo od Boga.

2. Že v parenezi in spokornostni praksi zgodnjih krščanskih občin se je izoblikovalo *razlikovanje vrst* grehov:

a) Greh, ki izključuje iz božjega kraljestva, kot so to nečistovanje, malikovalstvo, prešuštvo, hotništvo moških (pederastija), lakomnost in pod. (prim. 1 Kor 6,9) in vodijo hkrati k izključitvi iz cerkvene občine (prim. 1 Kor 5,1—13) (prim. spr. B III, 4);

b) Takó imenovani vsakdanji grehi (*peccata quotidiana*).

Celotno izročilo Cerkve je učilo načelno razlikovanje med vélikimi in malimi grehi, čeprav obstajajo v izrazoslovju in ocenjevanju posameznih grehov znatne razlike.

Večkrat naletimo na poskus, da bi to delitev na vélike in male grehe zamenjali oziroma dopolnili z razlikovanjem med trojim: *crimina (peccata capitalia)*, *peccata gravia in peccata venialia*. Ta delitev na troje je upravičena na fenomenološko-deskriptivni (pojavnopisni) ravni; toda na teološki ravni ne smemo zabrisati načelne razlike med DA in NE, izrečenima Bogu, med stanjem milosti, življenjem v občestvu in prijateljstvu z Bogom na eni strani, na drugi strani pa tistim stanjem greha, tisti odvrtnosti od Boga, ki vodi v izgubo večnega življenja. Zakaj med tema dvema stanjema ne more biti nečesa tretjega. Staro tradicionalno razlikovanje na dve kategoriji izraža resnobo človekovega npravnega odločanja.

3. S tem razlikovanjem je Cerkev že v zgodnjih stoletjih — vsakokrat v miselnih načinih in izraznih oblikah svojega časa — upoštevala to, kar je v cerkvenih doktrinalnih izjavah in v teoloških premislekih glede razlikovanja razmerja med vélikim in malim grehom pri *sedanjih uvidih in okoliščinah* zelo pomembno:

a) *S subjektivne strani*: Na svobodo človeške osebe moramo gledati z vidika njenega razmerja do Boga. Zato obstaja za človeka možnost, da iz središča svoje osebe izreče Bogu NE (*aversio a Deo*) in se s tem temeljno odloči glede smisla svojega bivanja. Ta temeljna odločitev se zgodi v človekovem »srcu«, v središču človekove osebe. Toda zaradi človekovega prostorsko-časovnega bivanja posredujejo to temeljno odločitev dejanja, ki se v njih človekova temeljna odločitev izraža v večji ali manjši polnosti. In dodati je treba: Zaradi tiste razklanosti, kakršna obstaja v človeku na osnovi izvirnega greha, ima nekako »razdeljeno srce« tudi tedaj, ko ohranja svojo temeljno pritrditev (svoj temeljni DA) Bogu. Z drugimi besedami, človek ne more živeti in delovati v razmerju do Boga z docela polno in dokončno zavzetostjo.

b) Z objektivne strani obstaja na eni strani stroga, pod vélikim grehom obvezujoča zapoved, ki zahteva v celoti preišljeno dejanje, in na drugi

strani pod malim grehom obvezujočo zapoved, ki njen prestopek moremo normalno le v analognem smislu označiti kot greh, ki ga pa vendarle ne smemo omalovaževati. Saj tudi tako ravnanje stopa v svobodno odločanje in more biti ter postati izraz temeljne odločitve.

4. To teološko umevanje vélikega greha podaja Cerkev, ko govori o vélikem grehu kot uporu zoper Boga, kot odklonitvi Boga in kot obrnitvi k stvarjem, katerim dajemo prednost. Isto je tedaj, ko v vsakem pomembnem nasprotju do krščanske ljubezni in takem ravnanju, ki v veliki meri nasprotuje redu stvarstva, kakršnega hoče Bog, predvsem pa v kršitvi dostojanstva človeške osebe prav tako vidi velik prestopok zoper Boga. Ta drugi vidik naglaša kongregacija za nauk vere, ko opozarja na Jezusov odgovor mladeniču, ki ga vpraša: »Učenik, kaj naj dobrega storim, da prejmem večno življenje?« Jezus mu je odgovoril: »Če . . . hočeš priti v življenje, spoelnjaj zapovedi . . . Ne ubijaj, ne prešuštuj, ne kradi, ne pričaj po krivem, spoštuj očeta in mater in svojega bližnjega ljubi kakor sam sebe!« (Mt 19,16—19) (prim. Izjava k nekaterim vprašanjem spolne etike, 1975, št. 10).

Po tem nauku Cerkve odloča o človekovem nravnem stanju končno ta *temeljna odločitev*. Toda pojem temeljne odločitve ne služi kot kriterij, po katerem bi mogli razlikovati med vélikim in nevélikim grehom; pač pa ta pojem pomaga, da teološko razložimo, kaj je véliki greh. Čeprav načelno more človek izraziti ali spremeniti svojo odločitev v enem samem dejanju, če je namreč to dejanje izvršeno s polno zavestjo in z vso svobodo, vendar ni nujno, da bi v vsako posamezno dejanje stopila že celotna temeljna odločitev. Takó torej ni nujno vsak posamezen greh *eo ipso* tudi že spremenitev oziroma revidiranje (vključne ali izrečne) temeljne odločitve. Po cerkvenem in teološkem izročilu za takega kristjana, ki je v stanju milosti in se iskreno udeležuje zakramentalnega življenja Cerkve, véliki greh zaradi »težnostne moči« (»pondus«) milosti ni kar tako zlahka možen in ni nekaj normalnega v krščanskem življenju (prim. Tomaž Ak., *De veritate* 27,1 ad 9).

#### IV. Pokora in evharistija

1. Vprašanje razmerja med pokoro in evharistijo nas v izročilu Cerkve sooča z dvema danostima, ki sta samo na videz v medsebojnem protislovju, v resnici pa je rodovitna prav tista napetost, ki po notranje obstaja med njima:

a) Na eni strani je evharistija zakrament edinosti in ljubezni za kristjane, ki žive v božji milosti. Prvotna Cerkev je izmed krščenih, ki so storili kak *greh za smrt*, pripuščala k obhajilu le, ko jim je bila po koncu javne pokore podeljena sprava. Enako zahteva tridentinski koncil, da tisti, ki se zaveda vélikega greha, ne gre k obhajilu in ne mašuje, dokler ni prejel zakramenta pokore (DS 1647, 1661: S 575, 587). Vendar pri tej točki ne govori o ob-

veznosti po božjem pravu (*iure divini*); pač pa prestavlja obveznost na raven discipline, da človek sam sebe presodi in šele potem je od kruha in pije iz keliha (1 Kor 11,28). Zato more ta obveznost dopustiti izjeme, tako npr., če ni na voljo *copia confessorum*; toda v tem primeru mora *contritio* vključevati *votum sacramenti* (prim. spr. B IV c, 6; C II, 4). Kljub temu Cerkev izključuje bolj daljnosežno Kajetanovo tezo (prim. DS 161; S 587). Evharistija torej v Cerkvi nikakor ni alternativa k zakramentu pokore, kakor da bi bilo mogoče izbrati ali eno ali drugo.

b) Na drugi strani evharistija odpušča grehe. Prvotna Cerkev je bila prepričana, da evharistija odpušča vsakdanje grehe (prim. pričevanje liturgij). Tudi tridentinski koncil govori o evharistiji tudi kot o »protistrupu, ki nas osvobaja vsakdanjih pregreškov in varuje smrtnih« (DS 1638, prim. 1740: S 570, 597). Odpuščanje velikih grehov nam podarja evharistija prek milosti in prek daru spokornosti (DS 1743: S 599), ki po nauku koncila vključuje zakramentalno spoved vsaj *in voto* (prim. spr. B IV c, 6). Ta moč evharistije za odpuščanje vsakdanjih grehov je utemeljena v tem, da je evharistija *memoria*, se pravi zakramentalno ponavzočenje (*repraesentatio*) enkrat za vselej darovane žrtve Jezusa Kristusa, čigar kri je bila prelita za odpuščanje grehov (Mt 26,28) (prim. DS 1743: S 599).

2. *Spoved in obhajilo otrok*. Oblikovanje vesti za razumevanje greha in pokore pri otrocih mora upoštevati starost in izkušnjo otrok in ne sme tiste zavesti in tistih skušenj, ki jih imajo odrasli, kratko in malo prenašati na otroke. Na spoved otrok kot na zakrament spreobrnjenja (metanoia) pa ne smemo gledati kot na končni cilj religiozne vzgoje. Zakaj prav z zakramentom bo otrok rasel v živem razumevanju pokore.

## Sklep

Prenova pripravljenosti za spreobrnjenje in prenova zakramenta spreobrnjenja ter sprave sta v povezanosti s pozitivitvijo oznanila o Bogu, ki je bogat v usmiljenju (Ef 2,4).

Ta prenova je povezana zlasti z oznanilom o spravi, ki jo je Bog s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa podaril enkrat za vselej in jo v Svetem Duhu napravlja stalno navzočo v Cerkvi. Prenova spreobrnjenja in sprave je zato mogoča samo tedaj, če se posreči prebuditi spet bolj živ čut za Boga in poglobiti v Cerkvi duha hoje za Kristusom ter ravnanje iz vere, upanja in ljubezni. Prenova zakramenta pokore je mogoča le znotraj celotnega organizma vseh zakramentov in vseh oblik pokore.

Ta vseobsegajoča in iz sredine krščanskega oznanila prihajajoča duhovna prenova vključuje prenovo čuta za osebnostno dostojanstvo človeka, ki je po milosti poklican k občestvu in prijateljstvu z Bogom. Le če se človek spre-

obrne, prizna božanskost Boga in živi iz svojega občestva z Bogom, najde tudi resnični smisel svojega lastnega bivanja. Zato je pomembno, da pri prenovi zakramenta pokore upoštevamo antropološko razsežnost tega zakramenta in da stopi v jasno luč neločljiva povezanost med spravo z Bogom ter spravo s Cerkvijo in z brati. Takó se more posrečiti, da z ustvarjalno zvestobo izročilu Cerkve na črti novega Obreda sprave (*Ordo paenitentiae*) damo zakramentu sprave novo podobo, ki ustreza duhovnim potrebam in stiskam ljudi.

Ne nazadnje mora celotna Cerkev biti s svojo *martyría*, *leiturgía* in *diakonía* (s svojim pričevanjem, bogoslužjem in strežništvom) zakrament, se pravi znamenje in orodje sprave za svet in mora z vsem, kar je in kar veruje, v Svetem Duhu pričevati za oznanilo o tisti spravi, ki jo je podaril Bog po Jezusu Kristusu, in to oznanilo napravljati učinkovito.

*Prevedel S. Ž.*

### Praktična apologetika Vilka Fajdiga

»Apologetika toliko velja, kolikor velja apologet,« je zapisal francoski filozof religije H. Duméry, ki je kritično preučeval teološke osnove in še zlasti apologetiko. Ob študiju teoloških del profesorja Vilka Fajdiga sem spoznal, da ta trditev drži tudi zanj, saj sem v ozadju njegovih del zaslutil moža vere in moža razuma, vseskozi pozornega do človeka in njegovih problemov. Na kratko bom predstavil glavne značilnosti njegovega teološkega dela in razmišljanja, da bi mlajši, ki smo ga poznali le bežno ali pa sploh ne, prek dela spoznali avtorja.

Njegovo delo posega v apologetiko, primerjalno veroslovje, misiologijo, duhovnost in pastoralko, vse pa je vodil Petrov svet: »Gospoda Kristusa slavite v svojih srcih, vedno pripravljene, da boste vsakemu, kdor hoče vedeti razlog za vaše upanje, dali odgovor, toda krotko in ponižno.« (1 Pt 3,1516). Profesor Fajdiga je namreč odkril kruto resnico, da je med vero in življenjem pravi razkol. »Premalo smo se trudili, da bi prilagodili vero življenju . . . temveč smo od življenja bežali še bolj v vero . . . Z zakladom verskih resnic in stvarnosti smo se potegnili v abstraktne, nedostopne višine, od katerih nima življenje nobene koristi, temveč tudi samo beži kakor pred strašilom od njih in več razdaljo . . . pozornost na odnos resnice do življenja pa smo opustili . . . Zato smo zbežali v dobra dela (maša, velikonočna dolžnost), za soglasja ali nesoglasja med vero in življenjem nam ni bilo več mar.« (P 111)<sup>2</sup>

To žalostno stanje ga je spodbudilo, da je začel iskati, kako bi premostil ta razkol in olajšal sodobnemu človeku »Pot do vere«. Najlepši sad tega napora je Praktična apologetika, ki je Summa njegovega teološkega ustvarjanja in življenjsko delo. Vsi članki, spisi in razmišljanja pripravljajo ali

---

<sup>1</sup> H. Duméry, *Critique et religion, Problèmes et methode en philosophie*, Paris, 1957, 256.

<sup>2</sup> V oklepajih navajam z oznako P Praktična apologetika, *De appetibilitate revelationis christianae*, tretja predelana izdaja *Pot do vere*, Ljubljana 1971. S črko T je označena Teoretična apologetika, (O znanstvenih temeljih krščanskega verovanja) Ljubljana 1963.

dopolnjujejo to delo in se vanj harmonično vključujejo. Velika kultura in osebna dognanja se prepletajo s pastoralnimi problemi in praktičnimi nasveti. O knjigi Pot do vere, ki je predhodnica praktične apologetike, je Stanko Cajncar zapisal, da »je verjetno edinstveno delo te vrste v teološki literaturi.«<sup>3</sup>

Profesor Fajdiga je bil prepričan, da pregovor »Besede mičejo, zgledi vlečejo« drži, zato ga je zanimala praksa, ne pa zgolj razumarsko hladna in vsestransko jedka apologetika, za katero je rekel, da je le vse »preveč ‚muzej zmot in ugovorov‘« (T 1). V ospredju njegovega razmišljanja je bilo življenje in delovanje Cerkve. Sredi vojne vihre je objavil habilitacijsko razpravo o moralnih čudežih, kjer govori o Cerkvi kot dokaznem znamenju za resničnost krščanskega razodetja. Fajdigov naslednik na teološki fakulteti dr. Franc Rode pravi, da »je bilo to tedaj prava redkost. Še desetletja kasneje je K. Rahner tožil, da teologi ne preučujejo zadosti Cerkve kot znamenja razodetja, da Cerkev v njihovi apologetiki ne igra nobene vloge, ko bi morala vendar postati privilegirana in osnovna tema apologetike... Ta očitek vsekakor ne velja za profesorja Fajdiga, saj je že leta 1942 spregovoril o tej temi in tako stopil v prve vrste teološkega snovanja pri nas.«<sup>4</sup>

Njegova »praktična ali pastoralna apologetika hoče sodobnemu človeku odkrivati resnico, dobroto in lepoto katoliškega verovanja, da bi ga v veri utrdila ali pa zanjo pridobila« (P 112). Ta program se močno razlikuje od klasične šolske apologetike, ki je dokazovala resničnost katoliške vere v okviru abstraktnega racionalistično-pozitivističnega pojmovanja resnice. Profesor Fajdiga ni bil pozoren le na resnico, ampak tudi na to, da se ta resnica posreduje. Zato v svoji Praktični apologetiki najprej govori o obeh polih posredovanja, šele nato o posredovani resnici. Res je, da ne vidi nortranje povezave med resnico in komunikacijo, zato tudi ne izpelje do konca vseh implikacij, ki jih vsebuje njegovo izhodišče, ampak obravnava posamezno vsak člen posredovanja.

Prvi člen je praktični apologet: to je vsak kristjan. Odlikovati ga mora dobrohotnost in ljubezen in danes še zlasti socialni čut. »Če je treba, mora praktični apologet stopiti tudi v boj za pravično rešitev socialnih vprašanj, ki tarejo trpeče človeštvo.« (P 63). Odprt mora biti za svoj čas. »Nove dobe nimamo pravice odklanjati, ker je vsaka doba od Boga... Gorje, če bi praktičnega apologeta zadel Jezusov očitek: »Obličje neba znate presojsati, znamenj časa pa ne morete« (Mt 16,3) (P 70).

Drugi člen v posredovanju je človek, ki živi v čisto določenih razmerah. Praktična apologetika mora biti »resnično humanistično usmerjena, če naj bo uspešna, to je, da mora dati vso pravico človeku in njegovi celotni situaciji. Oddaljiti se od njega nikdar ne sme. Kako mikavna je vera, ko upo-

<sup>3</sup> S. Cajncar, BV 29. 1968, 3—4, 196.

<sup>4</sup> F. Rode, Zvestoba in odprtost, v: Družina 26—27, 1976, 10.



števa človeka, kakršen v resnici je!« (P 94) Avtor je izdelal antropologijo, kjer je pokazal, da človek teži po popolni in trajni sreči. O tem priča hrepenenje po resnici, dobroti in lepoti. »Prav zaradi tega trojnega teženja je človek bistveno poklican k višjemu: ‚Za nekaj višjega sem rojen‘, je dejal sv. Stanislav Kostka« (P 84). Ker je človek slab in zemlja solzna dolina, mora apologet tolažiti kot zdravnik ali usmiljena sestra. Še več, v nebistvenih stvareh mora vero prilagoditi ljudem, ko gre na primer za razne pobožnosti, zidavo cerkva, oblike svetih podob in okrasja v cerkvi, mašne obleke in podobno (prim. P 105).

Ko avtor osvetli oba pola posredovanja, se posveti posredovani resnici, ki ju povezuje. »Praktični apologet bo moral biti še posebno danes oznanjevalec tiste strani Kristusovega nauka, ki govori ‚srcu‘ in človeku pokaže brezmejno bogastvo božje resnice, lepote in dobrote za vse strani in za vsako obliko življenja« (P 114).

Prva vrednota je krščanska resnica sama. To utemeljuje s tomizmom; zanj pravi, da »nikakor ni kaka odvrtna, pusta, dlakocepska in srednjeveška filozofija, ampak ‚resnica, ki osvobaja‘, življenjska modrost, ki velja za vse čase in kraje, zares, philosophia perennis«. Kako simpatičen bo svoji Cerkvi in njenim vernikom tisti, ki bo spoštoval to filozofijo in na njej, kakor na trdni skali oprt, vodil tudi druge k resnici« (P 24). V okviru te misli zlahka dokažemo znanstveno zanesljivost in popolno skladnost krščanskega nauka z vsem, kar razum išče in najde v naravi stvari (prim. P 114), obenem pa z njo suvereno zavrnemo vse zmote zoper resnico od racionalizma pa vse do eksistencializma.

Vrednota pa je krščanska resnica tudi zaradi svoje čudovite harmonije in ni človeka, ki bi mogel zavreči to resnico, če mu jo predstavimo v vsej njeni lepoti.

»Končno pa je krščansko in katoliško verovanje, kakor ga vsebuje in uči katoliška Cerkev, dobrina v ožjem pomenu, saj ne odgovarja človeku le kot resnica in lepota, ampak nasičuje njegovo iskanje po sreči še posebej kot dobrota, ki se ji je skoro nemogoče ustavljati po znanem reku, da danes ljudje poslušajo le še dobrega človeka« (P 115).

Ko obravnavamo krščanske resnice pod vidikom dobrine in vrednote, se ne sklicujemo na notranja razpoloženja in občutja. Katoliška teologija ne zanika, »da bi božji Duh ne mogel z notranjo lučjo in močjo izpričati svoje navzočnosti v določenem nauku ali Cerkvi,« temveč trdi, »da je Bog izbral za posredovanje svojega razodetja posebne odposlanca . . . , ki so morali izpričati prav ljudem s čudeži kot edinimi zadostnimi dokazi, da so res poslani od Boga. Tako posredovanje božje resnice je pa človeški naravi nad vse primerno, saj velja v njej zakon medsebojnega posredovanja« (P 197).

Dokazi za resničnost razodetja so torej razvidni vsem in jih je možno priobčiti. Poznamo tri vrste takšnih dokazov:

1. Razodetju notranji dokaz je vzvišenost in čudovita primernost Kristusovega nauka.

2. Še bolj učinkoviti so notranje-zunanji dokazi kot na primer čudežna Jezusova osebnost in njegova Cerkev, ki je »božja zato, ker je plodovita v vsem dobrem« (P 199).

3. Najboljši dokazi pa so fizični čudeži in prerokbe. To so zunanji dokazi, pravi avtor, ker »vsakdo lahko na prvi pogled spozna, da nenadoma zaceljena kost ali napoved daljnega dogodka povsem svetnega značaja nima nobene nujne zveze z razodetim naukom« (P 200). Ti Stvarnikovi posegi so res najnižje »v kraljestvu bitij, vendar jih za Kristusom in vso poznejšo dobo, Cerkev še danes priporoča kot najuspešnejše dokaze za božje razodetje« (P 202). Profesor Fajdiga še zlasti poudarja neprecenljivo vlogo čudežev, ki obsegajo vse tri vrste kot na primer Lurd in Fatima. V njih ljudje vidijo, kako jih Bog odrešuje prek Cerkve.

Avtor torej dokazuje, da je razodetje pod vidikom vrednote resnično, lepo in dobro. Zato je racionalno, v skladu z naravnim razumom, je pa tudi mikavno in vablivo za človeško voljo, ki se ga z veseljem in trdno oklene, ko odkrije, kako simpatično je. Kljub človekovi celostni angažiranosti pa je vera le delo milosti. Avtor poudarja, da je dej vere dej razuma, »ki sloni na objektivnih dokazih, vendar pa je od začetka do konca odvisen od svobodne volje in božje milosti« (P 236).

V ospredju Fajdigove teološke misli so torej praksa, Cerkev in komunikacija. Pred desetletji je bila to izvirna novost, ki je naznanjala in pripravljala koncilski 'aggiornamento', danes pa so to v osnovnem bogoslovju tri splošno sprejete bistvene razsežnosti naše vere. Vendar pa sodobno osnovno bogoslovje ne uporablja več sholastične filozofije, ko hoče opravičiti krščanstvo in pokazati njegovo smiselnost. Na tem področju se je osnovno bogoslovje oddaljilo od profesorja Fajdige.

Sholastična teologija razlikuje med naravo in nadnaravo, človeškim in božjim, racionalnimi in razodetimi resnicami. Človeka pojmuje kot razumno in hoteče bitje, družbo pa le kot skupek posameznikov, intelektualne kreposti so pred moralnimi, kontemplacija nad prakso. Naravo in nadnaravo povezuje teženje po resnici, h kateri vodita tako razum kot vera. Posebno mesto imajo čudeži, ki so vdor nadnaravnega v naravo in tako dokazujejo njegov obstoj. Apologetika je znanost, ki z naravnim razumom dokazuje resničnost vere in njeno primernost za človeka, vsebino vere pa obravnava dogmatika. Vendar pa se profesor Fajdiga sprašuje: »Ali je spričo enovitosti človekovega bitja in enovitosti verovanja sploh možno in dovoljeno 'razstavljati' eno in drugo, ločevati to, kar je Bog združil?« (P 7).

Kljub močnemu poudarjanju hotenjske in eksistencialne razsežnosti vere profesor Fajdiga torej še ohranja določene poudarke, ki so značilni za racionalistično apologetiko in katere ozkosti je prvi kritiziral. Kako je mogoče to

razumeti? Gotovo so ga zaznamovale zgodovinske okoliščine, saj je deloval in mislil v času bolj ali manj stalinistično obarvane protiverske propagande. Čas, v katerem se je marksizem predstavljal predvsem kot znanstveni svetovni nazor in je torej nastopal v imenu znanosti in razuma, vero pa je imel za neracionalno, domišljjsko in fantazijsko baje. Iz tega je razumljivo, da se apologet ni mogel izpostaviti nevarnosti, da bi pristal na trditev, da je vera v nasprotju z razumom in stvar tako ali drugače nepotešene čustvenosti. Čeprav avtor praktične apologetike nikjer neposredno ne polemizira z marksističnim pogledom na svet in človeka, smemo v omenjenih družbenih okoliščinah videti glavni razlog, zakaj ni bolj odločno opustil določenih intelektualističnih miselnih izhodišč. Tako je praktična apologetika po eni strani ohranila intelektualistično stališče, po drugi strani pa s tem, da je obravnavala prakso, Cerkev in komunikacijo, že pokazala na njegovo nezadostnost pri celostnem in smiselnem razumevanju krščanske vere.

Za konec lahko rečemo, da je profesor Fajdiga kot dober gospodar zajemal iz starega in novega, da bi v svojem času vse privedel h Kristusu. Moč njegove misli je prav tam, kjer bi ji spontano pripisovali nemoč. Vsaka dobra apologetika je namreč zaradi svoje dialoške naravnosti nujno relativna. Tisti, ki bi hotel popolno in večno apologetiko, se pravi apologetiko zaradi apologetike, ali teologijo zaradi teologije, nekakšen teološki larpurlartizem torej, bi podlegel isti intelektualistični in objektivistični skušnjavi, kot tako očrnjena šolska racionalistična teologija. Fajdigova misel se ni pustila ujeti v noben sistem in se ni umirila v nobeni skrajnosti. Raznovrstnost, bogastvo in z njima vred tudi neka nedomišljenost in odprtost pričajo, da se je oplajala v življenju in med ljudmi ter bila njim tudi namenjena. Ko se je škof Lenič poslavljal od rajnega profesorja, je rekel: »Če je še tako poudarjal vlogo razuma pri apologetiki, je iz vsega vendarle nenehno udarjalo samó srce.«<sup>5</sup> Boljše ocene apologet ne more dobiti!

*D. Ocvirk*

---

<sup>5</sup> V: Družina 33, 1984, 6.



## Vodstveno delovanje prof. V. Fajdiga

Pomen prof. V. Fajdiga za našo TF bi bil premalo poudarjen, če bi upoštevali samo njegovo predavateljsko in znanstveno delo. Dejansko ima ta dolgoletni član fakultetnega zbora najbrž še več zaslug zaradi *vodstvenega* delovanja na TF. Te njegove zasluge kaže ob komemoraciji vsaj površno naštet: najprej zato, ker so zdaj precej zabrisane, saj pretežni del fakultetnega življenja poteka v novih prostorih tako imenovanega prizidka; še bolj pa zato, ker se je prav prof. V. Fajdiga kot prodekan skupaj z dekanom prof. St. Cajnkarjem velikodušno žrtvoval za TF ravno v najtežjih letih, ko je bilo treba fakulteto srečno prepeljati iz državne ustanove v zgolj cerkveno in za to v tistih letih skoraj ni bilo v zboru drugih mož na izbiro. Po ponovnih volitvah (zaradi »veta«, ki si ga je takrat pridrževala VK) sta namreč 1. aprila 1950 prav ta dva prevzela vodstvo TF in jo vodila ter varovala skoraj 20 let: Fajdiga 18 let (1950—1968 z majhnim presledkom v zadnjem letu) kot prodekan, nato še dve leti (1969—1970) kot dekan. Ob uvidevnosti dekana Cajnkarja je bil prodekan dejanski voditelj vsega internega delovanja fakultete, hkrati pa v veliki meri tudi skrbnik za vso stavbo Alojzijevišča. Odgovornosti za vse to se je tako živo zavedal, da je leta 1952, ko je bilo treba po zahtevi ljudske oblasti zamenjati tudi vodstvo semenišča, škofu Vovku z nemalo zamere odklonil ponudeno mesto prorektorja, med drugih prav z motivacijo, da se želi kot prodekan posvetiti predvsem fakulteti. Tej nameri in odločitvi je ostal zvest do konca svojega službovanja in skoraj z nekakšno sveto konkurenco s semeniškim vodstvom skrbel za TF na mnogotere načine. Prav je, da se jih podrobneje spomnimo!

1. Glede internega vodstva fakultete mu je dekan St. Cajnkar v spominskem zapisu ob 50-letnici TF pošteno priznal: »Upravne posle je večje in vestno ves čas opravljal dr. Fajdiga kot prodekan« (BV XXIX /1969/, 186). Zares je bil prodekan nekakšen »notranji minister«, dekan pa le »zunanji«, ker si je pridržal skoraj samo reprezentanco in prepotrebne intervencije pri ljudski oblasti, oba pa »ministra« — služabnika v prvotnem žlahtnem pomenu besede, saj za svoje služenje nista uživala posebnega

ugleda, niti nista jemala priznanega skromnega položajnega honorarja. Prav zaradi tako pojmovane prodekanske službe je bilo za red in organizacijo dela vsa tista težka leta na TF dobro preskrbljeno.

2. Čeprav je TF uporabljala le del alojzijeviških prostorov, se je prodekan Fajdiga zelo brugal za celotno stavbo. Ni skrbel samo za običajna popravila sproti, marveč je v stavbi sami mnogo stvari izboljšal: moderniziral je sanitarije v vseh nadstropjih; na varovalnem zidcu hodnikov v obeh nadstropjih je dal zamenjati razpadajočo leseno oblogo z marmornatimi ploščami, pri tleh pa dodal kamnito obrobo zaradi lažjega čiščenja; namesto zguljenih lesenih stopnic do knjižnice je oskrbel nove iz umetnega kamna (teraco); kljub najbrž bolj potrebni zamenjavi zastarelih oken je dosegel celó obnovo vse fasade ob Poljanski cesti, da bi fakulteta imela tudi lepo zunanje lice.

3. Bolj notranjemu delovanju fakultete so koristile naslednje spremembe in dopolnitve: Nekdanjo predavalnico 3 in 4, kjer sta zdaj spet ločena seminarja za katehezo ter misijologijo in ekumenizem, je z zahtevno odstranitvijo debele vmesne nosilne stene združil v eno samo veliko predavalnico za I. in II. letnik, ki sta tedaj štela prek 120 slušateljev in je bila spodnja predavalnica (kjer je zdaj škof. knjižnica) zanje premajhna; hkrati je tako pridobil za silo ustrezno »veliko avlo« — prostor, kjer so bile edino možne tedanje fakultetne proslave, npr. Tomaževa in druge. Zaradi dolžine je dal to veliko predavalnico tudi ozvočiti in opremiti s primernimi svetili, ko je že prej oskrbel zanj namesto luknjičastega lesenega poda nov parket. — Podobnega praktičnega pomena je bil tudi preboj stropa v knjižnici in skozi odprtino povezava obeh nadstropij s stopnicami. Poslovanje in obisk knjižnice je končno zelo olajšala ureditev upravnih prostorov v sobi na prehodu v novo čitalnico. Seveda je bilo manjših dopolnil v vseh fakultetnih prostorih še veliko. O tem delovanju prodekana Fajdiga zopet priznava dekan Cajnkar: »Skrb za realizacijo popravil je prevzel gospodarski sosvet, ki ga je spodbujal in energično vodil takratni prodekan dr. V. Fajdiga« (prav tam 182).

4. Nikakor pa ni prof. Fajdiga ostajal samo pri takih in podobnih zunanjih izboljšavah. Zelo se je trudil hkrati za povezavo kolegov v kar najbolj delaven znanstven kolektiv. Zato je v raznih oblikah skušal uvesti bolj ali manj redne sestanke profesorjev, zunaj običajnih sej, z informativnimi predavanji in razgovori, pa tudi s skromno postrežbo, da bi se večalo tudi medsebojno razumevanje. Čeprav so bili nekateri starejši profesorji zelo samostojni in včasih celo samosvoji, je skušal z raznimi pobudami in nasveti vplivati tudi na njihovo strokovno in kulturno udejstvovanje. Zato je pogosto priporočal in pospeševal naročanje novih knjig in sodelovanje pri BV ter raznih tečajih. Odprl je tudi staro alojzijeviško kapelo za potrebe fakultete in uvedel spominsko mašo za rajne profesorje in uslužbence v novembru ter



posebno komemoracijo za vsakega umrlega, kakor smo jo zdaj opravili tudi zanj.

5. Dekan Cajnkar mu je prepuščal tudi vso skrb za dobre odnose z velikim kanclerjem in še višjimi cerkvenimi forumi. Sproti je skrbno informiral velikega kanclerja o delovanju in potrebah TF ter sestavljal poročila za rimske kongregacije. Ves čas je bil tudi goreč pospeševatelj povezave z zagrebško in beograjsko fakulteto in drugimi teološkimi šolami v državi, npr. s frančiškansko v Sarajevu, od koder so slušatelji radi prihajali nadaljevat svoje študije; vsem je bil prof. Fajdiga naklonjen pri dopolnilnem študiju, menda kar šestim uspešen mentor pri doktorskih tezah.

Te in še druge manj opazne dejavnosti vsekakor zaslužijo, da jih vsaj nekoliko poznamo in mu tudi zanje ohranimo hvaležen spomin.

\* \* \*

Spet pa bi ostala podoba prof. Fajdiga preveč bleda, če bi orisali njegovo voditeljstvo zgolj na TF. Njegova neugnana narava je namreč daleč presejala fakultetne predavalnice. Naj za sklep nanizam vsaj še nekatere druge njegove voditeljske dejavnosti!

V zvezi z njegovo stroko — apologetiko in misijologijo, je ozko povezana njegova vseživljenjska skrb za misijone in apologijo vere na vseh področjih. Že kot bogoslovca ga najdemo v pripravljalnem odboru za »prvi slovenski misijonski tečaj 1924« (prim. knjižico z enakim naslovom str. 6). Ni čudno, da je obetajočega misijologa tedanji profesor apologetike L. Ehrlich po diplomi poslal na specializacijo za veroslovje v Pariz. Ko je za rajnim mentorjem prevzel to katedro (13. 2. 1943 docent), je takoj prvo leto nadrobno očrtal »Ureditev misijonskega dela v škofiji« (prim. Misijonska predavanja, Lj. 1943, 192—203). Že naslednje leto je pridobil prijatelja župnika Gregorja Malija, da je napisal prve misijonske šmarnice »Blagrovali me bodo vsi rodovi« (1944). Najbrž je po vojski botroval tudi Baragovim šmarnicam »Eno je potrebno« (1968) in Svvoljškovim »Mati mladih Cerkev« (1973). Gotovo pa je na njegovo pobudo izšlo več knjig misijonske vsebine: Baragova »Zgodovina ... severnoameriških Indijancev« v prevodu brata Vlada (1970), »Iz pisem slovenskih misijonarjev v Afriki« (1977), »Baragova pisma« v prevodu J. Gregoriča (1983). Kako vneto je do zadnjih let vodil Baragov odbor za beatifikacijo (prim. brošure »Barago na oltar!«) in skrbel za vsakoletni »Baragov dan« ter srečanja slovenskih misijonarjev, pa je še vsem v živem spominu.

S podobno zavzetostjo je skrbel za spoznanje in popularizacijo lurških prikazovanj, saj je prepridigal in kar dvakrat izdal »lurške šmarnice«: V žaru stoletnice (cikl. 1958) in Lurd (ob 120-letnici, tisk dvakrat 1978), vmes pa še »Marija v življenju Cerkve« (cikl. 1965, natis tudi v inozemstvu

isto leto). Njegovih priložnostnih misijskih in obnovitvenih govorov, poleg slavnostnih ob novih mašah ipd., ter rednih nedeljskih, pa je nič koliko, omenjam le dolgoletne v stolnici ob mesečni marijanski pobožnosti. Med prvimi se je uvrstil tudi med naše predvojne radijske govornike, njegove postne meditacije so izšle v Mohorjevi zbirki »Studenci žive vode« z naslovom »Pisma o trpljenju« (Celje 1941, Lj. 1942), spremenjene z naslovom »Trpljenje Kristusovo, utrdi me« tudi po vojni (Celovec 1974).

Apostolska vnema ga je pritegnila tudi h gibanju za mednarodne kongrese KK, le vojna je preprečila, da ni mogel zanje prevzeti za pobudnikom J. Kalanom mednarodno tajništvo. Že na začetku KA pri nas je zelo samostojno vodil dekliške organizacije KA in zanje najprej izdal programsko knjižico »Začeti je treba« (1937), nato pa tri leta sam urejal istoimensko mesečno glasilo z gradivom za sestanke in duhovno življenje članic (1938/39 do 1941/42). Kasneje je pisal ali oskrbel prevode knjig apostolske vsebine: Božji otroci 1940, Izžarevajmo Kristusa (Plus) 1941, posebej za duhovnike Jezus duhovniku (Schrijvers) 1941.

Po nekaj letih gorečega dela na župnijah (Šmarje 11. 1. 1930—25. 9. 1930 in Škofja Loka 8. 11. 1930—8. 11. 1933, nominalno do 16. 7. 1935) je prešel med gimnazijske katehete in tudi v KD prevzel vodilno vlogo. Celo še kot profesor na TF je sodeloval pri pisanju novih veroučnih učbenikov (Verouk VI, VII, VIII in Zgodovina Cerkve I, 1942—1945). Za dijake je ustanovil posebno MK Srednice vseh milosti in vodilno sodeloval pri sestavi obširnega »Načrta osemletnega kongregacijskega dela« (ŠVDMK 1941), predvsem pa štiri leta uspešno urejal kongregacijsko glasilo Naša zvezda (VIII—XI, 1938/39—1941/42); prav ti letniki so najbogatejši in še danes vredni branja.

Kot urednik in publicist se je še bolj na široko uveljavil po osvoboditvi, ko je najprej z veseljem prevzel souredništvo pri lepo zasnovani reviji Sejavaec, ki žal ni mogla začeti izhajati. Nato je kot glavni urednik vsa leta (1945—1952) vodil poveljni verski list Oznanilo. Bil je soustanovitelj in prvi ter tri leta glavni urednik pastoralne revije Cerkev v sedanjem svetu (1967—69). Zelo se je trudil tudi za obnovo samostojnega misijskega lista, dosegel vsaj v Družini posebno rubriko »Misijonska obzorja«. Kajpada je vzporedno (poleg strokovnih razprav v BV) napisal tudi nepregledno vrsto manjših in večjih člankov — samo v letnikih Oznanila jih je prek 400.

Še in še bi bilo mogoče naštevati, pa naj to površno dopolnilo zadostuje, da tudi mlajši rod spozna široko razvejanost dejavnosti našega uglednega profesorja V. Fajdiga.

*Janez Oražem*

## Teološka fakulteta v akademskem letu 1983-1984

### Študentje, profesorji

Na začetku pregleda dela na fakulteti pogledjmo, koliko slušateljev je bilo vpisanih v poletnem semestru, katerim škofijam oziroma redovnim skupnostim pripadajo. Seveda nam bodo letošnje številke kaj povedale le v primerjavi z lanskimi, zato so v oklepajih navedene številke vpisanih v lanskem poletnem semestru (1982—1983).

Takoj na začetku poletnega semestra 1983—1984 je bilo vpisanih 169(161) slušateljev. Od tega v Ljubljani 157(144), na oddelku v Mariboru 12(17).

Po posameznih letnikih so bili takole razporejeni: I. — 45(28), II. — 24(36), III. — 31(25), IV. — 20(23), V. — 23(23), VI. — 23(21), VII. — 4(4).

Po škofijah oziroma redovnih skupnostih je bilo stanje naslednje: Ljubljanska nadškofija 44(38), Mariborska škofija 38 (34), Koprška škofija 19(20), frančiškani 17(5 iz Bosne)(9), kapucini 5(3), minoriti 3(3), salezijanci 19(19), lazaristi 6(8), jezuiti — (4), redovnice 3(1), laiki 12(14), druge škofije 3(1).

V akademskem letu 1983—1984 je na fakulteti predavalo 41 predavateljev: 4 redni profesorji, 7 izrednih, 8 docentov, 13 honorarnih predavateljev, 5 asistentov in 4 predavateljki živih jezikov.

Dne 7. aprila 1984 sta bila imenovana za izredna profesorja docenta dr. Stanko Janežič za vzhodno bogoslovje, dr. France Oražem za duhovno teologijo. Ker se je izredni profesor dr. Anton Nadrah od-

povedal profesuri na naši fakulteti, je bil na redni seji fakultetnega sveta Teološke fakultete, 28. junija 1984, za honorarnega predavatelja sistematične dogmatične teologije izbran dr. Anton Štrukelj.

V nedeljo 5. avgusta 1984 je umrl upokojeni redni profesor osnovnega bogoslovja in misiologije, dolgoletni prodekan in dekan fakultete, dr. Vilko Fajdiga. Pokopani je bil 9. avgusta na ljubljanskih Žalah. Pogrebne slovesnosti z nagovorom je vodil ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič ob sodelovanju mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja in ljubljanskega pomožnega škofa msgr. Jožefa Kvasa. V imenu naše fakultete se je od rajnega profesorja poslovil dekan dr. Franc Perko, v imenu zagrebške teološke fakultete pa dekan dr. Bonaventura Duda. Zvečer je somaševanje v ljubljanski stolnici za rajnim profesorjem vodil mariborski škof dr. Franc Kramberger, homilijo pa je imel škof dr. Stanislav Lenič.

### Magistrski izpiti

S. Jasna Kogoj OSU je 24. novembra 1983 napravila magistrski izpit. O njenem magistrskem delu, Zgodovina uršulinskega reda v Sloveniji pravi njen mentor dr. Metod Benedik: »Redovna skupnost uršulin, katere apostolat je usmerjen predvsem v vzgojno poslanstvo Cerkve, že dobrih 280 let uspešno deluje na Slovenskem. Ne moremo mimo dejstva, da so v naših krajih, kjer so bivale, pa tudi v njihovi širši okolici, uršulinke predvsem prek

svojih šol močno vplivale na duhovno podobo našega človeka. Prav tako pa je treba poudariti, da so s svojim apostolskim delom in katehetsko dejavnostjo po župnijah tudi danes pomemben dejavnik v življenju Cerkve na Slovenskem. Magistrska naloga s. Jasne Kogoj predstavlja to redovno skupnost v njenem zunanem razvoju, duhovni rasti in raznovrstni dejavnosti. Zato je zelo koristen prispevek in dopolnilo k poznavanju zgodovine Cerkve na Slovenskem — zgodovina ženskih redovnih skupnosti na naših tleh je doslej zelo skromno obdelana — obenem pa bralca sooča z nekaterimi prizadevanji Cerkve na Slovenskem.

Cveto Jurak, župnik v Lešah, je opravil magistrski izpit 19. januarja 1984. Njegovo magistrsko delo, Poslednje reči v De civitate Dei sv. Avguščina v primerjavi z naukom današnje teologije, je mentor dr. Anton Strle ocenil: »V svoji magistrski nalogi se Cveto Jurak pri obravnavanju eshatologije v velikem, zelo obširnem in slavnem delu sv. Avguščina De civitate Dei omejuje na tako imenovane individualne poslednje reči in pušča ob strani občestveno eshatologijo. V skladu z naukom o štirih poslednjih rečeh, kakor so nam znane iz nekdanjega katekizma, razčlenja razpravo na štiri dele in vsakokrat podaja najprej nauk sv. Avguščina, nato pa ga sproti primerja z naukom današnjih teologov, vendar samo nekaterih, ker bi sicer presegel vnaprej določen okvir. Dobra stran razprave je najprej že to, da se je avtor naslonil na latinski izvirnik in ne na kakršnekoli prevode; obenem je opozoril na prvine in razsežnosti, ki so pri današnjih teologih kljub skupnim sveto-pisemskim temeljem drugačne kakor pri sv. Avguštinu. Tako ob praktičnem zgledu začutimo, kaj pomeni razvoj dogem in razvoj teologije«.

### Diplomske naloge

V letošnjem študijskem letu so napisali in uspešno zagovarjali diplomske naloge: Jože Adamič Apostol Indijancev Bartolome de Las Casas (mentor dr. Drago

Ocvirk); Janez Celar, Ženska v Cerkvi včeraj in danes (mentor dr. Franc Perko); Vinko Cingerle, Pričakanje kot bistvena sestavina liturgije adventnega časa (mentor dr. Marijan Smolik); Rado Čuk, Človekovo dostojanstvo po nauku 2. vaticanskega koncila in papeža Janeza Pavla II. (mentor dr. Anton Strle); Stanko Fajdiga, Moralni nauk o vesti pri Alojziju Šuštarju (mentor dr. Rafko Valenčič); Evgen Gantar, Kristus v reviji Cerkev v sedanjem svetu (mentor dr. Anton Nadrah); Karel Gržan, Bog Jezusa Kristusa — odgovor na bivanjsko stisko današnjega človeka (mentor dr. Anton Strle); Branko Jan, Vstani in hodi — dokumenti papeža Janeza Pavla II. bolnikom ter uresničevanje njegove misli v gibanju bratstva bolnikov in invalidov (mentor dr. Marijan Šef); Pavel Juhant, Človekova beda in veličina v Pascalovih Mislih (mentor dr. Anton Strle); Tomislav Jurič, Krščansko spasenje človeka i svijeta (mentor dr. Anton Nadrah); Slavko Kalan, Dr. Gregorij Rožman in Katoliška akcija v Sloveniji (mentor dr. Franc Perko); Anton Kerin, Božji klic po situaciji (mentor dr. Rafko Valenčič); Stane Kerin, Prizadevanje škofa Jegliča za zgodnje in pogostno obhajilo (mentor dr. Marijan Smolik); Franc Kovše, Koncilske in pokoncilске oznanjevalne spodbude in njihova začetna odmevnost na Slovenskem (mentor dr. Janez Oražem); Anton Maroša, Vloga matere pri religiozni rasti otroka v prvi mladosti (mentor dr. Valter Dermota); Franc Mervar, Kristus kot ključ do smisla življenja pri Alešu Ušeničniku (mentor dr. Anton Strle); Ivo Kožuh, Župnije v Ljubljani — ustanovljene po letu 1945 (mentor dr. p. Roman Tominec); Jože Pavlakovič, Krstna simbolika na nekaterih krstnih kamnih in krstilnicah v Sloveniji (mentor dr. Anton Nadrah); Jože Petek, Pierre Teilhard de Chardin in sv. Frančišek Asiški — Kristusovi priči in prijatelja sveta (mentor dr. Anton Strle); Jože Planinšek, Slovenski lazaristi in jugoslovanska provinca (mentor dr. France Dolinar); Ciril Plešec, Pregled cerkvenih zavetnikov v Sloveniji (mentor

dr. Marijan Smolik); Rafael Slejko, Pojmovanje Jezusa Kristusa pri Milanu Machovcu (mentor dr. Anton Strle); Alojzij Suban, Zveza med vero v Boga, v Kristusa in Cerkev pri J. H. Newmannu (mentor dr. Anton Strle); Andrej Šink, Mesijanstvo v Janezovem evangeliju (mentor dr. Franče Rozman); Ivanka Tadina, Inkulturacija bogoslužja (mentor dr. Marijan Smolik); Jože Tomažič, Resnica in morala (mentor dr. Anton Stres); Matej Zevnik, Župnijski listi med obema vojnama in njihova označevalna vrednost (mentor dr. Janez Oražem); Stane Zore, Podoba Cerkve v spisih Zdenka Roterja (mentor dr. Franc Perko).

### **Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega**

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega, ki je bilo 5. marca 1984, se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev fakultete. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademijo v čast sv. Tomažu, ki je bila v veliki avli Teološke fakultete, je začel zbor bogoslovcev s Troštovo skladbo Psalm 8. Potem je spregovoril dekan fakultete dr. Franc Perko in povedal nekaj misli o pomenu praznovanja. Pozdravil je vse navzoče, nekatere med njimi še posebej: velikega kanclerja fakultete nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, beograjskega nadškofa dr. Alojzija Turka, koprskega škofa dr. Janeza Jenka, mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja, ljubljanska pomožna škofa dr. Stanislava Leniča in msgr. Jožefa Kvasa ter mariborskega pomožnega škofa dr. Jožefa Smeja. Med gosti sta bila prodekan beograjske pravoslavne teološke fakultete dr. Pribislav Simić in prof. dr. Dragan Milin z dvema študentoma. Zagrebško fakulteto pa so zastopali dekan dr. Bonaventura Duda, prof. dr. Adalbert Rebič in dva študenta.

Z veliko pozornostjo smo spremljali aktualno slavnostno predavanje dr. Antona Stresa, Človekove pravice v luči evangelija.

Za doktorja teologije so bili promovirani: mag. Andrej Pirš (promotor dr. Anton Strle), mag. Lojze Kovačič DJ (promotor dr. Franc Perko), mag. Marijan Peklaj (promotor dr. Anton Strle). Diplomsko magistra teologije pa sta prejela s. Jasna Kogoj OSU in Cveto Jurak.

Med lansko in letošnjo Tomaževo proslavo je uspešno končalo študij 18 slušateljev in prejelo diplomsko Teološke fakultete. V Ljubljani so končali študij: Stanko Bešter (kapucin), Janko Gašparič (minorit), s. Irma Makše (Marijina sestra), Stanko Matjašec (kapucin), Marko Pajk (Ljubljanska nadškofija), Janez Šampri (minorit), s. Barbara Šelih (usmiljenka), Jože Treven (Ljubljanska nadškofija), Andrej Vovk (Koprška škofija), Ivan Žabot (salezijanec), s. Terezija Žerdin (sestra sv. Križa). V Mariboru pa so končali študij: Štefan Grabar, Jože Kornik, Janko Kvartič, Stanislav Slatinek, Janez Strašek, Marijan Veternik, Andrej Zrim (vsi iz Mariborske škofije).

Fakulteta spodbuja slušatelje tudi k osebni znanstvenemu delu. Med drugim so za to priložnost tudi diplomske naloge. Nekateri slušatelji so te napisali tako dobro, da zaslužijo posebno priznanje in Tomaževo nagrado, ki je ustanova slovenskih škofov. Na letošnji proslavi so to nagrado prejeli trije slušatelji. Njihovo delo so kratko predstavili profesorji mentorji.

Štefan Grabar je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana napisal diplomsko nalogo Dušnopastirski profil Mikloša Küzmiča in njegovo pastoralno delovanje. Mentor takole sodi o delu: »Grabarjevo delo, napisano trezno, jedrnato in podkrepljeno z navedki, vsekakor zasluži priznanje in nagrado. Neposredna priprava za to delo je bil tudi študij madžarskega jezika — dve leti na teološki fakulteti in dva meseca med počitnicami na Madžarskem. Tako je avtor s pridom uporabil madžarske vire in literaturo. Ni se ustrašil tudi

latinskega, na nekaterih mestih težko berljivega rokopisa, ohranjenega v martjanskem župnijskem arhivu. Tega rokopisa se doslej ni še nihče lotil. Grabar pa ga je odlično uporabil za osvetlitev Küzmičeve pastoracije, ki ni ustrezala le agrarnemu, statičnemu tipu župnij pred 200 leti, ampak ima marsikaj povedati tudi sodobnemu, mobilnemu in industrializiranemu svetu. Prav zaradi te aktualnosti smemo pričujočo nalogo šteti za dragocen prispevek k zgodovini pastoracije na Slovenskem.«

**Branko Jan** je napisal diplomsko nalogo *Vstani in hodi* — dokumenti papeža Janeza Pavla II. bolnikom ter uresničevanje njegove misli v gibanju bratstva bolnikov in invalidov pod mentorstvom dr. Marjana Šefa, ki utemeljuje predlog za Tomaževo nagrado: »Slušatelj Branko Jan je v svoji nalogi upošteval načela znanstvenega raziskovanja, pokazal je sposobnost samostojnega razmišljanja in kritičnost tako do obstoječe literature kot do posameznih pastoralnih poskusov, hkrati pa daje številne pobude, da bi bilo to delo pri nas še bolj ustrezno in uspešno.«

**Frančiška Žižek** je napisala diplomsko nalogo *Hierarhično razmerje: škof — laik v izročilu cerkvenih očetov*. Mentor dr. Stanko Ojnik pravi kratko o nalogi: »Naloga je napisana jasno, samostojno in metodično v dovršeni obliki. Avtorica je pokazala nadpovprečno usposobljenost in zavzetost za znanstveno delo.«

### **Druga dogajanja in dejavnosti**

V smislu pogodbe o znanstvenem sodelovanju univerze v Regensburgu z našo fakulteto je imel 11. oktobra 1983 na naši fakulteti predavanje prof. dr. Bruno Kleinheyer, Eucharistiefieber an Apostelfesten. 12. oktobra pa je predaval prof. dr. Karl Hausberger, Martin Luther in katolischer Sicht. 16. novembra 1983 pa je imel v Regensburgu predavanje prof. dr. Vekoslav Grmič, Theologische Aspekte des Sozialismus. Od 28. novembra do 3. decembra 1983 je bil v Regensburgu na študijskem

bivanju kot gost tamkajšnje teološke fakultete dr. Ivan Rojnik. Ob tej priložnosti je imel tam tudi predavanje *La relazione pedagogica nella comunicazione di catechesi*. Zadnji teden julija je bil na študijskem bivanju prof. dr. Marijan Smolik. Dne 16. maja 1984 je imel pri nas dve predavanji prof. dr. Norbert Brox, *Salvians Sozialkritik an der Kirche des 5. Jahrhunderts in zur altkirchlichen Theologie der Mission*.

Ob 500-letnici rojstva začetnika reformacije Martina Lutra je Teološka fakulteta priredila 10. novembra 1983 kratek simpozij o Lutru s tremi predavanji: dr. Metod Benedik, *Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa*; dr. Vlado Deutsch, *Luther — človek vere*; dr. Jože Rajhman, *Luter in Slovenci*.

Dne 15. novembra 1983 je bilo v alojzijeveški kapeli evharistično bogoslužje za rajne profesorje, slušatelje in uslužbence Teološke fakultete. Somaševanje je vodil in imel homilijo veliki kancler fakultete nadškof dr. Alojzij Šuštar.

Proslave sv. Save na teološki fakulteti v Beogradu 27. januarja 1984 so se udeležili dekan dr. Perko, prof. dr. Stanko Ojnik in dva študenta. Tudi na proslavo teološke fakultete v Zagrebu 24. februarja 1984 je šel dekan Perko z dvema študentoma.

Kot je že v navadi, je bil tudi letos v tednu po veliki noči (24. in 25. aprila) teološki tečaj v Ljubljani in Mariboru. Tečaj je priredila biblična katedra. Predavali so: dr. Jože Krašovec, *Božja pravičnost med razodetjem, mitom in filozofijo*; dr. Jurij Bizjak, *Upravičenost trpljenja pri Jobu*; dr. Marijan Peklaj, *Jurij Dalmatin in njegova biblija*; prof. Milan Holc, *Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij*; dr. France Rozman, *Pravna zgodovinska in teološka razsežnost postopka proti Jezusu*.

Od 10. do 12. maja 1984 je bil v Ljubljani mednarodni simpozij *Znanost in vera*. Priredila sta ga Tajništvo za dialog z neverujočimi in Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Na simpoziju so sodelovali tudi profesorji Teološke fakultete. Dekan dr. Franc Perko je bil član



organizacijskega odbora. Na simpoziju pa sta predavala akademik dr. Anton Trstenjak, Znanost in vera dve spoznavno teoretični ravni; prof. dr. Vekoslav Grmič, Tehnična kultura in religiozno izkustvo. S krajšim intervantom je nastopil tudi prof. dr. Anton Stres.

Od 27. do 29. septembra 1984 je bil šesti medfakultetni ekumenski simpozij v samostanu Studenica — Kraljevo. Pripravila ga je pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu. Tema letošnjega simpozija je bila: Čas Svetega Duha — Čas Cerkve. Sodelovali so profesorji naše fakultete: dr. Franc Perko je imel referat, Sveti Duh in Cerkev. Koreferate pa dr. Vekoslav Grmič, Institucija in karizma; dr. Stanko Janežič, Sveti Duh in kultura; dr. France Oražem, Razlikovanje duhov v sodobnih dogajanjih.

### **Knjižnica Teološke fakultete**

Po zaslugi v. d. knjižničarja dr. Marijana Smolika in njegovega pomočnika Franca Milavca je knjižnica vse leto redno delovala za obiskovalce naše fakultete in tuje; teh je bilo vedno precej. Letos je bilo izposojenih 780 knjig in revij.

Skrb za nabavo domače in tuje literature je tekla nepretrgano. Zato lahko ugotavljamo, da imamo v primerjavi z drugimi knjižnicami še kar zadovoljiv pritok novih knjig in revij. Največjo zaslugo za to ima nadškof dr. Alojzij Šuštar pa tudi mnogi drugi dobrotniki doma in v tujini. V tem letu se je knjižnica obogatila za 1060 knjig. Vseh knjig in revij je zdaj v knjižnici nad 28 000. Večina novih knjig je že katalogiziranih po abecedi avtorjev in po vsebini, nekatere pa še čakajo na obdelavo. Redno prihaja v knjižnico kot zamenjava za Bogoslovni vestnik, Cerkev v sedanjem svetu in Acta Ecclesiastica Sloveniae, kot nakup in kot dar 180 revij v različnih jezikih. Vseh letnikov revij ima knjižnica okrog 5 500.

Knjižnica je vključena tudi v sistem centralnega knjižnega kataloga v Sloveniji, zato pri nas lahko ugotovimo, kje je kakšna verska knjiga v slovenskih knjiž-

nica. Prav tako pa so naše knjige uvrščene v centralni katalog Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani.

### **Inštitut za zgodovino Cerkve**

Predstojnik Inštituta dr. France Dolinar je oskrbel spremembe pravilnika Inštituta za zgodovino Cerkve in s tem je bilo omogočeno uresničevanje namenov Inštituta širšemu krogu znanstvenikov in ljudi s terena. Spremenjen pravilnik je sprejel redni fakultetni svet na svoji seji 19. januarja 1984, potrdil pa ga je veliki kancler dr. Alojzij Šuštar 25. januarja 1984.

Od 23. do 25. maja 1984 je Inštitut organiziral mednarodni simpozij Menišstvo na Slovenskem (Stična—Pleterje—Kostanjevica). Sodeč po odmevih v domačem in tujem tisku, je simpozij zelo dobro uspel. Udeleževalo se ga je povprečno 100 udeležencev. Še pred simpozijem je organizatorjem uspelo izdati nekoliko razširjena predavanja simpozija v novoustanovljeni zbirki Redovništvo na Slovenskem. Upamo, da bomo na podobnih simpozijih prikazali vse redovne skupnosti, ki so delovale ali še delujejo na Slovenskem.

Junija 1984 je izšla šesta številka Acta Ecclesiastica Sloveniae, ki prinaša vrsto zanimivih prispevkov s področja naše zgodovine.

Težišče dela je Institut posvetil proučevanju virov slovenske vernosti. V vrsti pobud s tega področja je gotovo najpomembnejša ta, da bi se v program vključili vsi profesorji Teološke fakultete.

### **Teološko pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo)**

Namen tečaja je poglobljanje verskega znanja, usposabljanje za sodelovanje pri pastoralnem poslanstvu Cerkve ter priprava za katehetsko službo. Študij traja redno tri leta.

V letošnjem študijskem letu je bilo v Ljubljani vpisanih 177 slušateljev: I. letnik 79, II. letnik 60, III. letnik 38. V Mariboru pa je bilo vpisanih 31 slušatelj.

Na tem tečaju so predavali poleg teoloških profesorjev tudi nekateri drugi predavatelji.

#### **Orglarski tečaj**

Tečaj usposablja organiste in zborovodje za glasbeno in liturgično delovanje pri bogoslužju. Tečaj traja štiri leta.

V tem letu je v Ljubljani obiskovalo ta tečaj 128 slušateljev: pripravnico 40, I. letnik 28, II. letnik 23, III. letnik 20, samo orgle brez teorije 17 slušateljev. Na tečaju je poučevalo 11 predavateljev.

V Mariboru sta obiskovala tečaj 102 slušatelja: pripravnico 62, I. letnik 14, III. letnik 10, samo orgle 18. Poučevalo je 12 predavateljev.

*France Oražem*

**Oskar Stoffel, Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht, Immensee 1984, XXXVI-283. Supplementa der Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.**

Profesor dr. Oskar Stoffel je avtor več knjig in razprav s področja cerkvenega prava, ki ga predava na Teološki fakulteti v Luzernu v Švici. V začetku letošnjega leta je izšla omenjena knjiga, ki posega v misiologijo z zgodovinsko-pravnega vidika.

Vsebina omenjene knjige je razdeljena na pet poglavij. V *prvem poglavju* prikazuje avtor zgodovinski razvoj nekaterih poznanih misijskih družb in ustanov, ki so nastale v 19. in 20. stoletju. Na pobudo papeža Gregorija XV. je bila 6. 1. 1622. ustanovljena v Rimu Kongregacija Propaganda fide. Vso misijsko dejavnost je vodil ta osrednji rimski urad. Ustanovitev te kongregacije pomeni za Cerkev mejnik v zgodovini njenega delovanja. S tem je bila afirmirana dejanska navzočnost papeža v misijskih deželah, misijska dejavnost pa se je pričela osvobajati kolonialnega vpliva in se vezati izključno na Cerkev, to pa seveda ni bilo tako preprosto in kratkotrajno. Katoliške kolonialne oblasti niso priznale jurisdikcijo rimske Kongregacije, redovne oblasti pa so še naprej razpolagale s svojimi lastnimi misijonarji neodvisno od

Kongregacije. Propaganda fide je zato iskala nova »patronatska« področja, kjer še niso bili misijonarji; k misijskim dejavnostim pa je poklicala ustanove, ki se do tedaj niso ukvarjale z misijoni: karmeličane in kapucine. Te so poslali na Bližnji vzhod, v Kanado, Afriko in na Kitajsko. Kongregacija si je zelo prizadevala, da bi ustanovila misijske družbe svetnih klerikov, s katerimi bi lahko razpolagala; ti bi polagoma prevzeli vodstvo krajevnih Cerkev in s tem nadomestili redovno hierarhijo, ki pa ni bila preveč naklonjena domačemu svetnemu kleru. Po več spodletelih poskusih je bil v Parizu leta 1660 ustanovljen »Séminaire pour la conversion des Infidèles dans les pays étrangers«. To je bila prva misijska družba svetnih duhovnikov, ki je služila tudi kasnejšim kot prototip.

V *drugem poglavju* avtor prikazuje pravni status misijskih družb in njihove bistvene značilnosti. Misijska dejavnost raznih ustanov je po razglasitvi cerkvenega kodeksa leta 1917 zašla v krizo, saj se je zaradi predpisov cerkvenega prava vedno bolj povezovala z življenjem in delom redovnih družb, oddaljevala pa od prvotne karizmatične usmerjenosti in specifičnosti kleriških misijskih ustanov. Kdor je hotel »biti« misijonar, je »moral« postati redovnik, ali če je kleriška ustanova hotela biti misijska, se je morala prilagoditi in podrediti redovnim predpisom in sprejeti njihov stil življenja. Novo teološko in pravno pojmovanje misijonarske dejavnosti je

vnesel v življenje Cerkve šele II. vaticanski cerkveni zbor. To novo pojmovanje obravnava avtor v *tretjem poglavju*. Koncil je namreč ponovno ovrednotil pomen krajevne Cerkve tudi v latinskem svetu, to pa je bilo nekaj povsem razumljivo v vzhodni Cerkvi. Domača, krajevna Cerkve postane nositeljica misijonske dejavnosti, s tem pa tudi področje odgovornosti, soodgovornosti in medsebojne povezanosti raznih misijonskih ustanov in družb.

Največ prostora daje avtor *četrtemu poglavju*, v njem prikazuje pokoncilsko osveščanje misijonskih družb. Poudarek na krajevni Cerkvi, nove oblike misijonske dejavnosti, kriza misijonskih družb in misijonov, vse to je klicalo po splošni in temeljiti prenovi in obnovi posameznih misijonskih družb. Redovne in kleriške misijonske ustanove so se morale seznaniti s koncilskim naukom in se mu prilagoditi. Poraja se »nov stil misijonskega življenja« redovnikov in klerikov in nove strukture misijonskih skupnosti. Seveda pa je to doba številnih preizkušenj in iskanja novih, bolj življenjskih in času primernih oblik misijonske dejavnosti.

*Peto poglavje* je namenjeno kanoničnemu statusu misijonskih družb v novem zakoniku cerkvenega prava. Novi kodeks posebej obravnava misijonsko dejavnost Cerkve (kan. 781—792), to pa je nekaj novega v cerkveni zakonodaji. Avtor prikazuje ozadje in potek pri nastajanju posameznih kanonov ter njihovo problematiko. Novi predpisi cerkvenega prava bodo od marsikatere misijonske družbe zahtevali temeljito prenovo oziroma kličejo po novi tipologiji misijonskih ustanov. Pravni vidik pri tem sicer ni najpomembnejši, je pa potreben za življenje in urejeno delovanje vsake misijonske ustanove, ki pa si mora sama poskrbeti, kateri »kanonični kategoriji« bo pripadala.

Delo je opremljeno s številnimi dokumenti najvišje cerkvene oblasti, rimskih kongregacij, redovnega vodstva misijonskih družb ter z bogato literaturo raznih avtorjev, ki so posredno ali neposredno obravnavali vprašanje in problematiko

misijologije v preteklosti in v novejšem času.

P. Viktor Papež

**Antoine Vergote, Religion, foi, incroyance,** Pierre Mardaga, Bruxelles 1983, 328 str.

Znani belgijski psiholog religije, profesor filozofske antropologije, filozofije religije in psihologije religije na univerzi v Louvainu, Antoine Vergote, je v tem svojem zadnjem delu zbral v enotno psihološko študijo sadove petindvajsetih let znanstvenega raziskovanja. Delo ni zanimivo samo za psihologa religije, ampak za vse, ki se s tega ali onega vidika zanimajo za religiozni pojav.

Poleg predgovora in sklepa obsega razprava šest različno obsežnih poglavij. Prvo je najkrajše in je posvečeno uvodnim razmišljanjem o religiji ter še prav posebej o mestu in pristojnosti psihologije religije. Tu se kaže ustavitvi predvsem pri avtorjevi opredelitvi religije. Hoče se izogniti vsem funkcionalističnim opredelitvam, katerih bistvena pomanjkljivost je v tem, da hočejo z določeno nereligiozno funkcijo, ki jo pripisujejo religiji, religijo tudi razložiti in jo s tem dejansko podrediti kakšni drugi, nereligiozni koristnosti. Prav tako pa se avtor varuje, da bi religioznost opredelil preveč široko, s čimer bi opredelitev ne bila več uporabna. Zato se je odločil za naslednjo definicijo: »Religija je za nas celota govornice, čustev, ravnanj in znamenj, ki se nanašajo na neko nadnaravno bitje (ali na neka nadnaravna bitja)« (9—10). Nato pa tudi jasno nakazuje meje svoje znanosti, ki se mora, če noče pasti v psihologizem, odreči sleherni volji po razlagi nastanka religije. »Gotovo, religija se pojavi s človekom, vendar jo je nemogoče rekonstruirati, kot da bi jo naredil človek, prav tako kot ne more psihologija ponoviti nastanka jezika, ki se je tudi pojavil s človekom« (14). »Ker se religija pojavi s človekom, je v religiji vse psihološko; vendar pa celota religije ni psihološka,

ker kot simbolni sistem ni hkraten s svojo psihološko platjo« (15). Skratka, avtor se odločno upira vsem poskusom redukcije religije na zgolj človeški proizvod, katerega zadnji smisel bi bil v zadovoljitvi kakšne druge, se pravi nereligiozne človekove potrebe. (Sicer pa tudi o religiozni »potrebi« avtor ne govori.) Seveda tudi zavrača vsako uvajanje nadnaravnih dejavnikov v znanost kot razlagalnih dejavnikov v znanost (prim. 20).

Posebna splošna značilnost Vergotovega dela je tudi v tem, da hkrati obravnava vernost in nevero. Nevera ni psihološko bolj samoumevna ali celo bolj normalna kot vera. Če kakšna okoliščina pri enem subjektu podpira vernost, lahko drugega pripelje v nevero. Tako kot vernost se da torej tudi nevernost psihološko osvetliti. Če je lahko predmet psihologije določen veren posameznik v svoji vernosti, je lahko tudi prav tako tudi neverujoč človek.

Drugo poglavje je posvečeno nagibom, motivacijam, ki podpirajo vernost. Toda ti nagibi se izkažejo za ambivalentne. Učinkujejo lahko namreč v nasprotnih smereh, torej tudi v smeri nevere in ne samo vere. To je predvsem kritično poglavje, kjer avtor kaže na neustreznost pojma religiozne »potrebe«. Religioznosti ni mogoče razložiti z nagibi, ki sami po sebi niso religiozni. Taki nagibi lahko sicer vernost podpirajo, ne razlagajo pa nastanka vernosti, saj lahko prav tako učinkujejo v nasprotni smeri. Avtor razlikuje tri vrste nagibov. Čustvene motivacije izhajajo iz človekovih neuresničenih želja, dejanske nemoči in smrtnosti; družbeni nagibi prihajajo od družbe, ki spodbuja k religioznosti, ker potrebuje etičnih temeljev za svoj obstoj; sam razum pa se lahko nagiba k vernosti, ko išče osnov za razumno in poenoteno gledanje na svet in njegov zadnji temelj. V tem poglavju je veliko pozornosti posvečeno Freudovim, Durkheimovim ter starejšim in novejšim razsvetljenjskim, psihologističnim in sociologističnim funkcionalističnim teorijam o bistvu in nastanku religije. Končni izsledek tega poglavja mogoče povzema

naslednja trditev: »... Sociolog ali psiholog nista pristojna, da bi mogla izjaviti, da je religija po sebi stvaritev domišljjskega območja, s katerim si človek namesto dejanskih potešitev daje čustveno nagrado« (97). V tej zvezi poudarja A. Vergote dvoje: Prvič, religioznost je mogoče samo delno razložiti z različnimi drugimi nagibi; če pa taki nereligiozni nagibi prevladajo, gre za religioznost, ki je nepristna, ker ji ne gre več za tisto, kar izjavlja in kar v bistvu po sebi je. Drugič pa je mogoče opaziti, da se nereligiozni nagibi, če vernost sloni pretežno na njih, »redno obrnejo proti vernosti« (102).

Tretje poglavje je posvečeno zelo pomembni in pogosto uporabljeni religioški kategoriji religioznega izkustva. Vendar ostaja ta pojem dosti nejasen. Zato je treba najprej opredeliti že sam pojem izkustva. »Izkustvo je v povezavi neposrednega stika in dojetega pomena stvari. ... Izkustvo obstaja samo tam, kjer se smisel porodi iz stvari in kjer interpretacija odkrije smisel, ki je skrit v njej« (112—113). Se pravi, da ne gre za izkustvo v empirističnem in senzualističnem pomenu besede, ampak za izkustvo, ki ga ponazarja naš slovenski izraz doživetje.

Potem ko avtor razvrsti različne oblike religioznih izkustev ali doživetij v pet različnih skupin, in sicer glede na to, kako nastajajo, obširno prikazuje dve znani teoriji o religiji, ki sta pravzaprav največ prispevali k razprostranjenosti pojma religioznega izkustva. To sta »empiriistična psihologija religioznih čustev« Williama Jamesa in »idealistična filozofija religioznih čustev« Rudolfa Otta, o katerem je znano, da je našel naslednika v znanem zgodovinarju in fenomenologu religije Mirceaju Eliadeju. Avtor ni naklonjen Ottovi teoriji, saj gre tudi v tem primeru za redukcionizem, za redukcijo vernosti na nekakšno apriorno formo čustvenosti, ki je človeku prirojena tako, kot je po Kantu človeku vrojena določena apriorna struktura dojemanja in umevanja sveta. »Po čustveni spontanosti je torej človek tako naravno obdarjen z religioznim čutom, kot je nosilec razumskih kategorij«

(128). Avtorji, ki se jih Vergote tukaj dotika, ga pripeljejo do drugega pomembnega sodobnega religiološkega pojma, do kategorije svetega. Proti ustaljenemu prepričanju, da je sveto in doživetje nekakšna podlaga za bolj določno religioznost, podarja Vergote, da je razlikovanje med svetim in nesvetim, sakralnim in profanim »učinek obrednega razločevanja«, zato ni pred religijo, ampak dano šele z njo. Torej ne more veljati za prvobitno religiološko stvarnost. »V resnici pa je že preveč raziskav dokazalo, da je pojem svetega, če ga imamo za prvotno religiozno stvarnost, umetna tvorba« (131). S tem pa seveda avtor ne odpravlja vsega pomena, ki ga ima doživetje svetega za vernost. Spodbija le teorije, »za katere bi naj bilo izkustvo svetega srce ali ‚matica‘ religij« (147). »Sveto in ideja Boga se pokrivata samo delno, kajti Bog se razlikuje od svetega po simboliki višine, po tisti, ki ravno označuje njegovo drugačnost« (151). Zato je ideja Boga seveda bolj kompleksna kot ideja svetega. »... človek ima izkustvo Boga, kolikor je navzoč v svetem. Vendar pa Bog ni hkratnost s svetim in sveto ni Povsem-Drugi kot trdi Otto« (152). Nato pa močno poudarja, da je smisel religioznega izkustva predvsem v vtisu, ki ga ima religiozni človek, da je v njegovo življenje vdrla resničnost, ki preseneča, ker »se ne pojavlja kot učinek dejavnega postopka« (155). Med drugimi šestimi lastnostmi religioznega izkustva pa še posebej poudarja, da ni mogoče razložiti izkustva kot posledico ali učinek drugih motivacij. Človekove najbolj značilne dejavnosti ali vidiki življenja niso taki, da bi pri njih šlo za učinke, ki bi jim sledili, kot sledi učinek ročnega dela temu delu in je v tem smislu zunaj, onstran tega dela samega. Učinek umetniškega ustvarjanja, ljubezni, prijateljstva in religioznega doživetja pa ni onstran tega dogajanja, ampak v njem. Zato prav ta dogajanja osmišljajo življenje. Če torej religioznost osmišlja, njen učinek ni onstran nje, marveč v njej, zato je tudi ne razložimo z drugimi postranskimi učinki, ki jih mo-

goče tudi ima na spoznanjskem, nravnem ali čustvenem področju. Od raznih vidikov zelo izčrpne Vergotove analize religioznega izkustva je treba omeniti analizo psiholoških, kulturnih in samih religijskih pogojev, da do njega sploh pride. Hkrati pa v tem poglavju avtor razčlenjuje drugo vrsto religioznega doživetja, tisto, katero nastane brez postopnega razvoja ali celo navidez proti subjektovi volji. S tem v zvezi Vergote tudi zavrača teorije, po katerih bi lahko do religioznega doživetja pomagali ljudem z določenimi mamili.

Omenil sem že, da razlikuje A. Vergote pet vrst religioznih doživetij. V prvo sodijo tiste neposredne zaznave božjega, ki jih človek dobi ob stiku z naravo ali določenimi življenjskimi trenutki, kjer doživi človek nekakšno razodetje Boga. Ne gre torej za popolno neposrednost, saj je vedno vmes tudi zaznava nečesa, prek katerega človek neposredno začuti navzočnost ali obstoj koga drugega. Drugačno pa je nenadno doživetje, ki subjekt skoraj iznenadi in ga nepričakovano spremeni, spreobrne. Tretja vrsta religioznega doživljanja je tisti pogled na preteklost, ko subjekt na podlagi prakse in trajnega verskega življenja dobi določeno izkustvo o veri. Oče, ki je s svojimi otroki doživel veliko stvari, lahko po desetletjih očetovstva reče, da ve, kaj se pravi biti oče, in to vedenje je neposredno navzoče. Tako tudi vernik, ki intenzivno verno živi in se stalno sooča z nevero v sebi in okoli sebe, ve, kaj je vera. To vrsto religioznega izkustva obravnava posebno, četrto poglavje, ki ima naslov Vera in nevera ter obravnava različne vidike dinamike religioznosti. Iz tega nato postane razvidno to, kar avtor imenuje »asimetričnost vere in nevere« (193). Ta asimetričnost je v tem, da vernost v primerjavi z nevero pomeni neko novo razsežnost, ki se lahko ohrani le, če jo človek vedno znova udejanja. Nevere pa ni treba ohranjati s posebnimi dejanji nevere. »Tako kot določena druga razmerja, s katerimi se vzpostavljajo vezi priznanja, spoštovanja, zaupanja in ljubezni, je vera razpoloženje, ki se ohranja pri življenju z dejanji, v katerih se izraža.



Usiha, če se ne oživlja s svojimi izraznimi dejanji« (193). Človek se seveda lahko pozivu k veri upre, za tem odklonom pa se vedno skrivajo tudi določeni psihološki nagibi, te pa razčlenjujeta to in naslednje poglavje. Veliko pozornost posveča avtor tudi starševskim podobam Boga, pri tem pa se še posebno srečuje s Freudovo razlago vernosti, saj je znano, da je za Freudovo teorijo o vernosti simbol Boga kot očeta osrednjega pomena. (Sicer pa je Freud ravno najbolj pogosto omenjeni avtor v tem delu.) Tudi v tem pogledu pa se Vergotu izkaže Freudova razlaga nezadostna. Ali je res Bog podaljšek očetovstva? Raziskave so pokazale, da ima celo bolj neposredno vlogo matere (brezpogojne ljubezni). Če ga kljub temu imenujemo predvsem oče, je to zato, ker je tudi sicer očetovski simbol bogatejši in vključuje celo poteze, ki so poleg tega značilne tudi za materinski simbol. »Očetovska podoba vključuje namreč prav tako materinske kakovosti, čeprav manj intenzivno kot mati; očetovske kakovosti pa materi ne pripisujemo tako izrazito kot materinske očetu« (206).

Posebno bogate in zanimive so v tem poglavju avtorjeve analize konfliktov, ki jih mora razrešiti vernik in ki ga lahko zato tudi pripeljejo do tega, da prizadevanje za vero opusti. Poleg vseh tistih, v katerih se znajde že zaradi omenjene starševske podobe Boga in svojih nerazrešenih vprašanj v zvezi z lastnimi starši, obravnava avtor še konflikte, ki se izražajo v obliki spora med samostojnostjo in odvisnostjo, strahu pred samoprevaro, užaljenosti zaradi omejenega in nepopolnega življenja in zaradi ugotovitve razlike med dejansko in idealno vernostjo. V okviru vprašanj v zvezi s samostojnostjo in odvisnostjo so še posebno poučne analize človekovih fantazem o vseomogočnosti in o uporniškem ter s tem ateizacijskem učinku spolnosti. Krščanstvo je uvidelo to ateizacijsko moč spolnosti. Zato jo je sicer hotelo odločno ukleniti, vprašanje pa je, če ni s tem še bolj spodbudilo upornost, ki se v njej skriva, in tako otežilo tisto za vernost ugodnejšo rešitev konflik-

ta, ki jo poznajo nekatere druge religije in civilizacije (220—221; 138—139).

Zadnje, peto poglavje izvaja logične posledice in sklepe predhodnega, v katerem je avtor na koncu že ugotovil, da se vernost ohranja samo s pomočjo svojega udejanjanja. Izražanja in taka udejanjanja vere pa so predvsem molitev, obredje in etika. V njih se vernost ne samo izraža, ampak tudi udejanja, zato govori avtor o molitvi, obredju in etiki kot o izraznih in performativnih praksah vere. (Performativna izjava je tista, katere bistvo ni v ugotovitvi dejstva, marveč tista, s katero dejstvo šele nastane, ko je »reči« isto kot »storiti«.) Avtor obravnava različne oblike molitve in njihovih posebnosti. Pri tem je na primer sugestivna njegova kritika zahodnjaškega dualističnega ločevanja telesa in duše, zaradi česar ne samo da telo pri molitvi ne sodeluje, ampak jo celo ovira. Če bi pa molili tudi s telesom, s kretnjami, bi telo duha podpiralo. Ko gre za obredje, poudarja avtor pomen družinske vzgoje in s tem pridobljenih navad. S psihološkega vidika razčlenjuje njihovo psihološko ozadje in simbolično vsebino in se pri tem še posebno ustavi pri krščanskih obredih in nekaterih najbolj pogostnih simboličnih dejanjih. Nakazuje tudi nekatere stranpoti kakor tudi razna napačna pojmovanja obredov, ki izhajajo iz zahodnega sekulariziranega razmerja do njih (prim. 297). Končno pa je nekaj strani posvečeno tudi moralnosti, kolikor se mora v določeni moralni držbi vernost izražati in preverjati svojo pristnost. Moralno odgovornost vključuje tako zavest o svetem kot še bolj zavest o božjem očetovstvu. In ker je avtor že prej opozoril na konflikt med avtonomijo in odvisnostjo in na razliko med ponotranjeno in pozunanjeno religioznostjo, lahko sedaj to znova osvetli še z vidika moralnosti. Ker je moralna obveznost kritična do želje po užitku in lahko s njo pride tudi v spor, lahko želja po užitku najde v zahtevi po neodvisnosti svojega močnega zaveznika. Sicer pa se ob etičnem ravnanju vernost predvsem preveri. »Če želja po Bogu ne poveča čuta za svetost vsake

človeške osebe ali če obredna praksa ne razvije obredne etike, upravičeno dvomimo o pravi religioznosti in religiozni naravnosti religije» (309). In končno v tej zvezi poudari, da so raziskave potrdile domnevo, da religiozna vzgoja pozitivno vpliva na človekovo moralno ravnanje, čeprav iz tega ne sledi, da lahko na splošno in brez podrobnejših določil rečemo, da so verniki bolj moralni kot neverujoči.

Delo Religija, vera in nevera je pomemben prispevek k umevanju religioznega pojava. Tukaj sem lahko samo od daleč nakazal najpomembnejše poudarke in le v grobem orisal problematiko 328 strani obsegajočega dela. Čeprav ga očitno piše kristjan, je napisano z vso potrebno nepristranostjo in znanstvenostjo. Osnovno njegovo vodilo je, da je vse, kar je človeškega, v nekem pogledu tudi psihološko, čeprav ne samo to. Zato pa psihologija osvetljuje ne samo tisto, kar se dogaja pri verniku, marveč tudi to, kar zaznamuje neverujočega in vodi v nevero. »Pokazali smo moč in nasprotujoče si vplivanje motivacij. Te vključujejo vernost v psihično življenje. Prerastemo jih lahko samo tako, da jih sprejmemo nase in preoblikujemo« (318).

*Anton Stres*

**Josef Weismayer, Leben in Fülle (Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität)** Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1983, 218 str.

L. 1976 je bil na Dunaju v okviru instituta za dogmatično teologijo in dogemsko zgodovino ustanovljen oddelek za duhovno teologijo; zaupali so ga vodstvu J. Weismayerja. Predavanja na omenjenem oddelku in od l. 1968 vodenje televizijskih oddaj s področja duhovne teologije so Weismayerja spodbudile, da je l. 1983 izdal knjigo *Leben in Fülle*, ki je po zgradbi in podajanju učbenik duhovne teologije.

Kakor pove že podnaslov knjige, se avtor poleg navajanja svetopisemskih mest

pogosto ustavlja ob zgodovinskem in teološkem prikazu posameznih tem. Glede svetopisemskih besedil se sklicuje zlasti na Schliera in Schnackenburga, v zgodovinskem prikazu na Ignacija Antiohijskega, Klemena Aleksandrijskega, Atanazija, Origena, Frančiška Asiškega, Janeza Taulerja, Ignacija Lojolskega, Terezijo Veliko, Janeza od Križa, Frančiška Saleškega in še nekatere druge. V analitičnih oddelkih knjige pa zasledimo večkrat citirana zlasti Hansa Ursa von Balthasarja in Karla Rahnerja.

Knjiga je razdeljena na štiri poglavja. Na koncu vsakega so številne opombe, iz katerih vidimo, da avtor upošteva poleg nemškega tudi obsežno francosko slovtvo.

V prvem poglavju (10—21) so pojasnjeni pojmi: duhovnost, askeza, mistika, pobožnost, popolnost, svetost. Sledi opredelitev in uvrstitev duhovne teologije v odnosu do drugih teoloških disciplin. Weismayer pokaže mesto duhovne teologije, ko jo definira kot nauk o življenju s Kristusom v Svetem Duhu (16) in jo tako postavlja v okvir sistematične teologije. Pri tem se med drugim opira na Balthasarjevo mnenje, da je duhovnost »subjektivna stran dogmatike« (15; 18).

V drugem poglavju (22—79) so najprej opisane tri temeljne oblike duhovnega življenja: pot združenja z Bogom, hoja za Kristusom, življenje v Svetem Duhu. Teološko gledano, se vse tri prvine vedno medsebojno prepletajo (22). Uresničujemo pa te načine duhovnega življenja z vero, upanjem in ljubeznijo (38 ss). Pri tem smo vedno na poti. Opisane so različne smeri in stopnje te poti (npr. dvojna pot, trojna pot, potovanje duše k Bogu, pot k popolnosti, vzpon na goro Karmel, preprosta pot sv. Terezije iz Lisieuxa) (59 ss). Človek ni osamljen popotnik, temveč je vedno povezan z drugimi. Vključen je v božje ljudstvo, v Cerkev. Cerkvenostni vidik je zelo pomemben za duhovno življenje (67 ss).

Tretje, najobširnejše poglavje ima naslov *Razsežnosti duhovnega življenja* (80—189) in je razdeljeno na štiri oddelke.

V prvem je obdelan naš odnos do Boga (80—125), v drugem naše življenje v Cerkvi z drugimi (125—141), v tretjem življenje v svetu (141—154) in v četrtem askeza, ki je potrebna, da imamo pravi odnos do Boga, do ljudi in do sveta (154—174).

Kartuzijski prior Guigo II. († 1188 ali 1193) govori o štirih stopnjah duhovnega življenja: duhovno branje, meditacija, molitev in kontemplacija (80). Weismayer se ustavlja pri vsaki od teh stopenj, ko obravnava človekov odnos do Boga. Pri duhovnem branju omenja, da so v zadnjem času napetosti in težave zaradi zgodovinsko-kritične eksegeze (83). Ko našteva različne vzhodne metode meditacije, se sprašuje, kakšen odnos naj bi zavzel kristjan do teh metod. Odgovor je odvisen od povezave med metodo in metafiziko: Ali metoda vključuje metafiziko ali pa more biti od nje popolnoma neodvisna. Hans Urs von Balthasar in Josef Sudbrack sta prav zaradi tega do vzhodnih metod zelo zadržana (89). Precej se avtor ustavlja ob problemu prosilne molitve. Odnos do prosilne molitve je nekakšen preizkus naše vere (111). Kjer je postavljen pod vprašaj Bog, ki uslišuje, je seveda vsaka prošnja nesmisel.

V drugem oddelku zagovarja Weismayer pomembno načelo, da za vernika ni možna ločitev med Kristusom in Cerkvijo (128). Cerkev je obdarovana tudi z različnimi karizmami. Kriterij za razpoznavanje pravih karizem je, da te karizme gradijo Cerkev (126 s). V odnosu do so-ljudi je zelo pomembna ljubezen (136 ss).

Glede odnosa do sveta razpravlja avtor najprej o svetopisemskem gledanju na svet in se nato še posebej ustavlja ob krščanskem pojmovanju ubožta.

Napačne odnose do Boga, ljudi in sveta popravljamo in odpravljamo z askezo, ki je obdelana v četrtem oddelku tretjega poglavja (154—166). V istem oddelku se Weismayer obsežneje zadržuje ob problemu trpljenja (166—174).

V četrtem poglavju (190—218) avtor poudarja, da je vsak posameznik poklican k svetosti. Nato na kratko nakaže še du-

hovnost posameznih stanov: redovnikov, duhovnikov, poročenih.

Vrednost knjige je v sistematičnem pregledu duhovne teologije. Napisana je zelo koncilsko, evangeljsko, življenjsko prepričljivo in bogato.

*Andrej Pirš*

### **Concilium, 1984, 13 (193)**

*Concilium 193* je posvečen sociologiji verstva. Letošnji podnaslov: Spolna revolucija; spolnost, vera in družba. Revija se najprej s toplimi besedami, spominja preminulega Karla Rahnerja, ki je bil eden izmed njenih ustanoviteljev in ji je še za leto 1985 obljubil poseben članek. Pri tem omenja, da ji je 1. 1983 za dvajsetletnico poslal nekaj spodbudnih besed in na koncu zapisal: »Menim, da mora Concilium pogumno in veselo naprej živeti ter nadaljevati svoje delo bodi prilično ali neprilično. Ne pove pa, da so ga za ta prispevek le s težavo pripravili najvidnejši bogoslovci, češ, saj je bil tudi on sodrudek revije, čeprav se pozneje ni povsem strinjal z njo.

Zvezek ima uvodnik in tri poglavja: Novi pojav, Posledice in vprašanja, Odzivi kristjanov in dodatek: Kongregacija za verski nauk: Izjava glede nekaterih vprašanj spolne etike.

Uvodnik sta podpisala G. Baum in J. Coleman. »V tem zvezku Conciliuma hočemo preučiti spolno revolucijo, njene razlage in družbene učinke, ki ji sledijo, nato pa bežno pogledati katoliške rešitve« (7). Sledi napoved in kratka oznaka prispevkov.

Prvo razpravo je napisal jezuitski pater G. Fuerez, doktor fizikalnih znanosti, magister bogoslovja, raziskovalec etičnih vprašanj sodobne družbe, sodrudek znanstvenih zavodov v Belgiji in v Združenih državah. Svojemu prispevku je dal naslov Pogled na spolno revolucijo. Naloga, ki si jo je zadal: »Prikazati, kako so povezane spolna revolucija in etike čustvenega življenja telesa in spolnosti z družbenim stanjem... Raziskava bo povezala v en

sam vidik zgodovinske razvoje, ki se razlikujejo glede na dobe, kraje, omike, družbene razrede in spol« (15). Podnaslovi: Skupnost samozadostnih družb srednjega veka, Meščanske skupnosti, Od individualizma do industrijske revolucije, Upor erosa proti logosu, Spolna revolucija in srednji sloji, Naproti novi spolni morali ali naproti novi etiki družbe? Avtorjevo prepričanje: »Eno je gotovo: v spolni revoluciji ne gre le za ‚spolno moralo‘, marveč za etiko družbe; raziskave so pokazale, da ni mogoče ločiti spolnega vidika od družbeno-političnega« (25).

Drugo razpravo, Beležke za razumevanje spolnega vedenja, je napisal J. Gagnon, profesor za družboslovje na vseučilišču v Essexu v Angliji. Podnaslovi: Spolnost: področja sprememb in stalnosti, Spolni odnosi med spoloma pred zakonom, Homoseksualnost, Javna razkazovanja spolnosti, Odnos med zakoncema, Spolno samozadovoljevanje, Spremenjene značilnosti spolne vzgoje, Spolna vzgoja staršev in otrok, Zapletenost spolne preobrazbe. Osrednje misli: »Ni dvoma, da se večina ljudi zahodne družbe povsem strinja, da je spolnost v naših dneh drugačna, kakor je bila v preteklosti« (27). »Ena izmed večjih sprememb (na spolnem področju) v zadnjih tridesetih letih je v tem, da so se oznake, ki so jih pilepljali na mnogotere oblike spolnega vedenja, redno spreminjale in se gibale od greha do zablode, do neprilagodljivosti, do duševne prizadetosti. Ker so te spremembe prihajale tako naglo, moremo zadeti na goreče branilce vsakega izmed teh vidikov ne le na trgu idej, marveč tudi v Cerkvah, zakonodajnih skupnostih in na miličniških postajah« (39).

Spolno vedenje in družbene spremembe v prehodni družbi; italijanski primer. Tak je naslov razprave, ki jo je napisal S. Acquaviva, profesor za družboslovje na vseučilišču v Padovi. Podnaslovi: Predgovor: Posebnost italijanskega primera, Vzorec podrazvitosti, ki poraja spremembo spolnega vedenja, Vzorec razvitosti in spremembe spolnega vedenja; splošen okvir za primerjavo, Prvenstvo telesa in

nove vrednote; vodilne smernice spremembe družbenega vedenja, Nekaj dokazov, ki potrjujejo navadene podmene: ankete, Razvoj nasprotij: eros, smrt, vera, v razvijajoči se družbi, Nekaj sklepnih opomb: obris, posledice, prihodnost. Uvod: »Spolno vedenje italijanske družbe se je bistveno spremenilo v teh dvajsetih zadnjih letih in pojav bi ne bil znatno različen od tistega, ki ga opazujemo v drugih evropskih deželah, če bi sprememba ne kazala nekaterih posebnih potez. Prvič, sprememba se tiče družbe, ki se je dvignila sorazmerno pozno iz podrazvitosti. Zato so bila tudi prejšnja spolna vedenja —vsaj na delu področja — značilna za zaostalo družbo... Drugič, sprememba je nastopila v izredno kratkem času, ker je nastopil enako naglo tudi gospodarski in družbeni dvig, ki je prestavil deželo iz podrazvitosti v razvitost... Tretjič, sprememba je nastala v družbi, ki ni ne gospodarsko ne družbeno ne prosvetno enotna... K vsakdanji razliki med mestom in deželo, značilni za vse družbe v razvoju in na stopnji strojne proizvodnje, se je pridružila tudi izrazita razlika med zgornjo in južno Italijo« (41—42). — Odnos do spolnosti se naglo spreminja. Na vprašanje, ali more spoštovati moški žensko, ki je imela spolne odnose pred poroko, je leta 1965 deset odstotkov vprašanih odgovorilo z da, leta 1978 že sedemindvajset odstotkov, in to v južni Italiji (48); severni Italijani so še vse bolj »širokosrčni«. Skratka, Italija preživlja na spolnem področju prehodno dobo, ko so dosedanja načela vsaj deloma porušena, pa še ni videti, kaj jih bo nadomestilo.

Razpravo Frankfurtska šola; humanizem in spolnost, je napisal Nemeč R. Siebert, profesor za verstvo na michiganskem vseučilišču, ustanovitelj tečaja »prihodnost verstva« v našem Dubrovniku. Podnaslovi: Dialektika, Razum, Bogoslovje, Samospoznanje, Spolni odnos, Zgodovinskost, Domenek in ljubezen, Družbeni razredi, Družbeni proizvod, Poroka, Otroci, Moda, Razvrat, Sreča, Medsebojno priznavanje. — Dialektika: »V tej razpravi se držimo preverjenega nauka, ko presoja dialektiko

spolne osamosvojitve in ji skuša odpo-  
moči «(54). — Razum; »Modroslovci-dia-  
lektiki se ne podrejajo osebnemu raz-  
zumu... Znanost nam ne more povedati,  
zakaj je bolje ljubiti kakor sovražiti...  
Ne more nam dati pojasnil ne nas do-  
končno usmerjati na spolnem področju  
niti glede katere koli snovi, ki se tiče  
morale« (55). — Bogoslovje: »Ker se  
razgledani družboslovci gibljejo med bo-  
goslovjem in modroslovjem pa med zna-  
nostjo, so načelno odprti za morebitne  
resnice, ki jih vsebujejo verski pogledi na  
svet, zlasti za judovske in krščanske: stvar-  
jenje, odpoved, izvirni greh, druga zapo-  
ved, mesija, odrešenje. Te resnice skušajo  
rešiti s tem, da jih prestavijo na svetno  
področje. To nam razloži, zakaj se uvi-  
deveni znanstveniki včasih strinjajo z bo-  
goslovno etiko in s cerkvenim naukom,  
ko zavračajo spolno revolucijo; primer:  
Horkheimerjeva podpora okrožnici Huma-  
nae vitae Pavla VI« (56). Po njihovem  
mnenju je spolna etika neučinkovita, če se  
ne naslanja na prepričanje, da je Bog. —  
Samospoznavanje: »Na ramenih Kanta,  
Hegla, Marxa in Freuda so uvidevni znan-  
stveniki ne le preučevali, opisovali in raz-  
členjevali spolno svobodnjaštvo, marveč  
so ga tudi učinkovito usmerjali in poprav-  
ljali. V nekem smislu je spolna osamo-  
svojitve v razsodni znanosti dospela do  
svojega samospoznanja in samopresoja-  
nja« (57). — Spolni odnos: Spolni odnos  
je mogoče presojeti z biološkega, antropo-  
loškega, družbenega vidika. »Dialektična  
biologija opredeljuje spolni odnos kot  
razplojevanje vrste. Odnos do vrste ni nič  
drugega kakor zaploditev posameznika s  
smrtjo drugega zapameznika. Ko se je po-  
sameznik razmnožil v drugem posamez-  
niku, umre in izgine. Spolnost in smrt sta  
tesno povezani« (58). Z antropološkega  
vidika je spolni odnos, osnovan na razliki  
med spoloma, z družboslovnega vidika pa  
je spolni odnos zanimiv zaradi posebne  
povezave med spoloma, ki se je izobliko-  
vala v zakonsko zvezo. — Zgodovinskost:  
»Dialektično družboslovje naglašja zgo-  
dovinskost spolnosti, ljubljenja, poroke in  
družine, pa tudi (zgodovinskost) bogoslov-

nega, modroslovnega in znanstvenega  
razmišljanja o teh stvarnostih« (59). Po  
razumarski meščanski miselnosti je bistvo  
poroke pogodba, romantikom je ljubezen  
vse. Dialektično modroslovje se pa ne  
more zadovoljiti s tema razlagama. Zato  
je opredelilo poroko v nasprotju z »na-  
turalisti«, z meščanskimi razumarji in  
romantiki »kot družbeno-etično ljubezen,  
ki nas dviga nad bežnost, muhavost in  
zgolj osebno samovoljo, ki omogoča brez-  
pogojno medsebojno pripoznanje in za-  
more ob vzajemnosti spominov preseči  
tega ali onega sodruga do izničenja« (60).  
— Domenek in ljubezen: »Dialektično  
družboslovje opozarja, da se v običajnih  
družbah poroka in družina začenjata z  
domenkoma med starši. Spolno in ljube-  
zensko nagnjenje enega do drugega vznik-  
ne pri osebah, ki so jih starši izbrali za  
ljubezensko skupnost, prav zato, ker do-  
znajo to izbranost« (60). — Družbeni  
razredi: Tudi razlika med družbenimi raz-  
redi vpliva na spolnost: »Danes se mlada  
ameriška študentka dobro zaveda, ali ima  
zmenek s fantom, ki razpolaga z dvajset  
tisoč ali s takim, ki s petdeset tisoč  
dolarji. Presoja ga glede na prihodnjo  
možnost zaslužka in v zameno zanjo nudi  
svoje spolne usluge« (61). Vendar spričo  
dvigajočega se družbenega ugleda delav-  
cev blišč bogastva počasi blede. — Druž-  
beni proizvod: Horkheimer pravilno vidi,  
»da je moška spolna nezmožnost prav  
tako kakor mnenje, da je naraven spolni  
odnos ‚pravilna‘ oblika spolnega užitka  
in poželenja, da sta obe mnenji samo  
družbeni proizvod, ki se spreminja s ča-  
som. Nezmožnost moškega za spolno de-  
janje, ki si ga želi ženska in ga ima  
sam za merilo moške spolne vrednosti,  
izvira ali iz dejstva, da se je pred poroko  
izčrpal v javni hiši ali s priležništvom,  
ali pa je odvisna na splošno iz drugih  
oblik zadovoljevanja. Razgledan mislec  
razlaga moško nezmožnost in sramotilno  
oznako, ki ji je prilepljena, z zgodovino  
svobodomiselnih in naprednih družbe ter z  
njeno usodo v razvijanju proizvodnje in  
menjave« (62). — Poroka: »Horkheimer  
je živel v dolgem in srečnem zakonu s



svojo ženo Maidon... Kljub temu se je zavedal dejstva, da se je pojavil v tem stoletju odkim od spoštovanja do ene same in edine zveze, ki naj bi jo moški ali ženska sklenila in držala vse življenje, in da je to dejstvo del dialektike liberalizma v pozni kapitalistični družbi» (63). — Otroci: Otroci staršev, ki se ločujejo, znova poročajo pa zopet ločujejo, ne morejo biti dobro vzgojeni. Njihov edini namen je uspeti za vsako ceno. »Med tednom zavzeto spoznavajo meščansko krščanstvo, ki ga v nedeljo dojemajo kot nekaj povsem čudaškega in prismojenega« (64). — Moda: Spolno svobodnjaštvo se kaže tudi v modi. Moda skriva telesne čare tako, da čimbolj izziva. »Moda ni bila nikoli drugače kakor to, da je ženska izzivala smrt. Celo ženska, ki ima raka v zadnji stopnji, se bo izzivalno oblekla. Če je v preteklosti ženska izzivala smrt, se je to vedno izteklo z zmago smrti. Moda je posmehljivo oponašanje trupla... Moda, najnovejši val spolnega osvobajanja in osamosvajanja, je izzivalka smrti: teženje po vstajenju telesa« (65). — Perverznost: Sodobna družba ima za perverzno vsako spolno dejavnost, ki ne meri na rojstvo otroka. V očeh množice je perverznost največja sramota. To znajo izrabljati tirani. »Hitler je mogel pomesti vso levico svoje stranke, ki je zahtevala boj proti visokemu meščanstvu s tem, da je Röhma in njegove S. A. obdolžil homoseksualnosti« (65). Perverznost je nekaj relativnega. Kar velja v eni dobi za perverzno, je v drugi dobi naravno. V vojskah se spolna perverznost javlja kot krutost in krvoločnost. — Sreča: Sreče ne smemo zamenjati z užitki, zlasti ne s sadističnimi. »Vloga sadizma ni enaka v prosti spolnosti in v dejavnosti SS častnika, ki si vzame Judinjo iz koncentracijskega taborišča, ji da jesti, spi z njo, nato pa jo umori s plinom in ostali del noči igra Chopina« (67). Kaj je torej sreča? »Razgledani misleci se strinjajo s Freudom, ko opredeljuje srečo kot naknadno izpolnitev predzgodovinskih ali otroških želja« (68). — Medsebojno priznanje: Osebe, ki se ljubijo, posnemajo druga drugo. »To

posnemanje označuje izraze brezpogojnega medsebojnega priznavanja, plemenitosti, nežnosti, prekipevanja, stvariteljske ljubezni in svobodnosti brez povračila« (68). Tako posnemanje pa je možno samo v zvezi »z izkustvom, ki omogoča vero v posebno Stvarnost, stori, da se tisti, ki je bil uničen, reši in omogoči preživetju, da živi ob skupnih spominih z ljubljenim, ki je bil razdejan pa odrešen, ter se usmerja proti svoji lastni smrti in vstajenju. Tej Resničosti daje judovsko-krščansko izkustvo naziv Bog. Živeti v tej vzajemnosti spominov z bližnjim, ki je bil uničen, a je bil otet, ni praznoverje... Skratka, brezpogojnega medsebojnega priznavanja, posnemanja, sprave, medosebja ni brez žrtve, in nesebične predanosti ni brez vstajanja in brez Stvarnosti, ki jamči zanj« (69).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisala Američanka Susan Hanks, psihoterapevtka, in ji dala naslov: Spolna revolucija in nasilje nad ženskami; meja med osvobajanjem in izkoriščanjem. Podnaslovi: Bralcu, Revolucija spolnega vedenja, Razvoj patriarhalne družbe, Patriarhalni predsodek, Podcenjevanje ženskosti, Prikrajšana ženska, Prikrajšan moški, Tečajnost: moški-ženske, Vez med spolom in nasiljem, Posilstvo, Posilstvo v zakonu, Krvoskrunstvo, Opolzko slovstvo, Vprašanje oškodovanja, Kaj torej? razorožitev srca: »Narediti konec nasilju nad ženskami, to je prvi korak do razorožitve naših src, naših ognjišč in naših odnosov ter korak več do razorožitve Bombe« (86). Na začetku pa pravi bralcu: »Spolno nasilje moških nad ženskami pač ni snov, ki bi se je bralec lotil s posebnim užitkom. Narobe, precej verjetno je, da se bralcu upira razmišljati o takem nasilju. Pričakovano upor. Bistvena primes, ki dela v zahodni družbi nasilje nad ženskami trajno, je tabu, ki ga obkroža. Ta tabu seveda ne prepoveduje moškim nasilja nad ženskami; prepoveduje le ženskam in moškim, da bi ga priznali. Če se torej bralec upira, (je to znak, da) tabu deluje. Avtorica upa, da bosta bralec ali bralka obvla-



dale upor, strla tabu in brala dalje« (73—74).

Drugo razpravo, Spolna revolucija in družina, je prispeval španski redemptorist A. Hortelano, profesor za moralno bogoslovje na Alfonzijanski akademiji v Rimu. Podnaslovi: Spolna revolucija, Freud-Reich-Marcuse, Razširjenost spolne revolucije na Zahodu, Od puritanskega zavičanja do spolne zadostitve, Posledice v zahodni družini: razpršena spolnost, spolni izbruh na področju družbenih ustanov, predzakonski odnosi, zunaj zakonski odnosi, razporoka, odgovorno očetovstvo, Predvidevanja za prihodnost: biti je več kakor storiti in imeti, demokratizacija prijateljstva, od spolnosti do bratstva, odprtost družine.

Tretja razprava ima naslov: Homoseksualna revolucija in njeno tolmačenje. Napisal jo je ameriški jezuit J. Coleman, profesor za verstvo in družboslovje v Berkeleyu v Združenih državah. Podnaslovi: Predhodne družbene razmere, Silnica osvobajajočega gibanja, Pravo, Občila, Zdravniški vzorec, Vera in homoseksualnost. Smisel razprave je, da je treba upoštevati dejstvo, da ima pač nekaj ljudi homoseksualni nagon in ni dovoljeno kar odsekano reči: To je sramoten in vsega zaničevanja vreden razvrat, homoseksualec ne spada v človeško družbo. »Zdi se, da je naloga Cerkve vsaj to, da skrbno prerešeta moralne in verske zahteve, ki jih vsebuje lastno tolmačenje homoseksualcev in jih porazvrsti. Zaradi bogoslovnih zahtev, da sooči krščansko izročilo s človeškim izkustvom, se zdi nemogoče, da bi nam uspelo zares sodobno pretolmačiti homoseksualnost, če kratko in malo odklonimo pomenek (dialog) — ki nikoli ni isto, kar preprosto strinjamo — z moralnimi in verskimi zahtevami homoseksualcev« (110).

Četrto razpravo, Mladost, spolnost in politično oporekanje, je prispeval Kanadčan J. Lazure, profesor za družboslovje na vseučilišču v Montrealu. Podnaslovi: Mladina v družbi, Nezanimanje za politiko, Zavračanje prevladujoče omike. Osrednja misel: »Kar se mene tiče, menim, da v

splošnem vedenje mladih glede spolnosti ne more veljati ne za črno ne za belo, marveč se giblje prej v sivih območjih, kjer najdemo hkrati nove in nenavadne oblike odtujitve in trdovratne prvine starih izročil, kjer pa kalijo tudi izvirne usmeritve in izražanja, ki kažejo značilnosti oporekanja in osvobajanja« (115).

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisal Kanadčan R. Grecco, ki poučuje krščansko moralo na Bogoslovni šoli v Torontu. Naslov: Novejši nauk Cerkve: »Papež Janez Pavel II. je imel nad sto splošnih sprejemov, da bi prikazal bogoslovje telesa. Svoj bogoslovni nauk o telesu razvija v treh stopnjah« (124): Predzgodovinska stopnja: »Od začetka« (Mt 19, 3—9). Zgodovinska stopnja: »V srcu« (Mt 5, 27—28). Eshatološka stopnja (Mt 22, 23—33). »Cerkveni nauk, ki smo ga prikazali v tem prispevku kot papeževo bogoslovje telesa, je izviren zaradi naglašanja subjektivnosti, zaradi posebnega znanstvenega prijema in zaradi dejstva, da se ogiba razumarstvu. Ta posebnost zbuja mnogo zanimivih vprašanj. In ta izvirnost in ta vprašanja napovedujejo morebiti spremembo v cerkvenem nauku. Nedvomno bodo izzvala temeljitejšo obravnavo« (133).

X. Thévenot, francoski salezijanec, učitelj za moralko na Katoliškem institutu v Parizu, je napisal razpravo: Nova razvijanja na področju spolne morale. Podnaslovi: Rodilnost (génitalité) kot sestavina spolnosti (»spolnost ne samo da se ne da zvesti na delovanje rodil, marveč so njene sledi v sleherni človeški celici«, 136), Zakon o prisposodbnem ojalovljenju, Čistost in trije učinki spolnosti: spolnost vzpostavlja medsebojne odnose, nudi posebne užitke, je usmerjena v rojstvo otroka, Spolnost kot zgodovina, Sistemska in družbeno-kulturna razsežnost spolnosti. Pozivi, ki prihajajo iz starih izročil. Sklepne besede: »Končal bom tako, da se bom skliceval na eno izmed najosnovnejših načel, ki jih ima bogoslovje v svoji preteklosti: tisto, o nepopolnosti sleherne človeške povezanosti spriče Brezpojnosti, ki je Bog in ki o njej govori evangelij.

Uporaba takega načela stori, da popuste krčevite vezi, ki so značilne za spolne navezanosti (Lk 18,29). Tako je možno pozvati zahodne družbe, ki po mnenju družboslovcev preveč pričakujejo od zakonskega para in otroka in naposled od spolnosti. Ta poziv bi mogli izraziti takole: »Zavedajte se, da ni resnično žive spolne navezanosti razen tiste, ki se v svojem trajanju odpre, da sprejme Kraljestvo, ki ima za enega izmed glavnih znakov zares doživet čut za male in za revne na tem svetu« (143—44).

Barbara Andolsen, profesorica za verstvo v New Yorku, je napisala razpravo: Spoštljivo negodovanje vernikov; stanje v Združenih državah. Podnaslovi: Dolžnosti družinskih očetov in mater, Preprečevanje rojstev, Homoseksualnost. V čem je torej »spoštljivo« (loyal) nesoglasje vernikov z dosedanjim naukom Cerkve? Avtorica

navaja tri stvari: Ameriška žena, ki je prisiljena hoditi v službo, se pritožuje, da je breme, ki ga poleg službe in gospodinjstva nalagajo še otroci, zanjo pretežko. Drugič, poročenim je nemogoče živeti tako, da bi bilo vsako spolno dejanje usmerjeno v rojstvo otroka. Tretjič, tudi mnoge osebe s homoseksualnim nagonom želijo imeti svoje mesto v Cerkvi (145—46). »Dokler bo katoliška Cerkve vztrajala pri svojem vzorcu, ki se tiče človeške spolnosti, bo še naprej zijala huda razpoka med ravnanjem nekaterih njenih vestnih udov in med uradnim naukom Cerkve« (152).

Na koncu je podana v francoščini Izjava o nekaterih vprašanih spolne etike, ki jo je izdala Sveta kongregacija za verski nauk in podpisal njen prefekt kardinal Šeper.

*Janez Janžekovič*

## RAZPRAVE

### **Bedernjak Karel**

Samoodtujitev kot filozofski in moralnoteološki pojem . . . . . 293

### **Benedik Metod**

Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa . . . . . 3

### **Bizjak Jurij**

Jobovo pričevanje . . . . . 249

### **Cigoj-Leben Breda**

Ključni pomen ubožstva v nauku svetega Janeza od Križa . . . . . 47

Uresničevanje ideala ubožstva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa . . . . . 333

### **Deutsch Vlado L.**

Luter — človek vere . . . . . 16

### **Holec fr. Milan**

Izrek 1 Mz 3, 15 in protoevangelij . . . . . 237

### **Krašovec Jože**

Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem . . . . . 217

Polarno izražanje v psalmu 139 . . . . . 117

### **Ocvirk Drago**

Misijonska dejavnost in misel danes . . . . . 365

### **Oražem France**

Delovanje Svetega Duha v bogoslužju . . . . . 137

### **Papež p. Viktor**

Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava . . . . . 358

### **Peklaj Marijan**

Dalmatinova Biblija in izročilo . . . . . 279

### **Rajhman Jože**

Luter in Slovenci . . . . . 21

### **Rozman France**

Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo . . . . . 261

<b>Smolik Marijan</b>	
Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec . . . . .	31
Zlati jubilej slovenskega obrednika . . . . .	97
<b>Škrabl Franc</b>	
Mladina, sekularizem in kateheza . . . . .	380

## PREVODI

<b>Hausberger Karl</b>	
Katoliški pogled na Martina Lutra . . . . .	65
<b>Janez Pavel II.</b>	
Ob pestoletnici rojstva Martina Lutra . . . . .	63
<b>Ratzinger Joseph</b>	
Teologija osvoboditve . . . . .	393
<b>Rahner Karl</b>	
Teologove izkušnje . . . . .	145
<b>Vercruyse Jos E.</b>	
Za stvarno presojanje dela Martina Lutra . . . . .	77
<b>Mednarodna teološka komisija</b>	
Sprava in pokora . . . . .	401

## PREGLEDI

<b>Pirnat Primož</b>	
Datum Jezusove smrti . . . . .	185
<b>Pirš Andrej</b>	
Pripombe k pismom in k Dušni paši božjega služabnika Friderika Baraga . . . . .	195
<b>Sorč Ciril</b>	
Kdo je kristjan? . . . . .	171
<b>Štrle Anton</b>	
Kaj bi Martin Luter rekel glede odpustka v svetem letu odrešenja 1983—1984 . . . . .	81
Kateheza in katekizem — ne nekaj zgolj didaktično-pedagoškega . . . . .	179
»Pozabljanje na Boga — najbolj temeljni problem tudi danes« . . . . .	149
<b>Štrukelj Anton</b>	
Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost . . . . .	166

## IN MEMORIAM

Praktična apologetika Vilka Fajdiga (D. Ocvirk) . . . . .	425
Vodstveno delovanje Vilka Fajdiga (J. Oražem) . . . . .	431

## POROČILA

Teološka fakulteta v akademskem letu 1983—1984 (F. Oražem) 435

## OCENE

<i>Bizjak Jurij</i> , Proverbi discussi (J. Krašovec) . . . . .	87
<i>Rajhman Jože</i> , Trubar (Truber) Primož (A. Pirnat) . . . . .	85
<i>Stoffel Oskar</i> , Die catholicshen Missiongesellschaften (P. V. Papež) . . . . .	441
<i>Vergote Antoine</i> , Religion, foi, incroyance (A. Stres) . . . . .	442
<i>Weismayer Joseph</i> , Leben in Fülle (A. Pirš) . . . . .	446
<i>Zadnikar Marijan</i> , Die Kartäuser (M. Benedik) . . . . .	213
<i>Zanin Ernesto</i> , La Chiesa nell'esperienza religiosa di J. H. Newman (A. Pirš) . . . . .	199
* * * Concilium 1983, 7; 1984, 8—13 (187—193) J. Janžekovič) . . . . .	91, 201, 317, 447
* * * Grundkurs Philosophie (S. Kessler) . . . . .	89
* * * Stefano Kociančič (1818—1883), un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani (F. M. Dolinar) . . . . .	328
* * * Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X—XI (F. M. Dolinar) . . . . .	329





# VSEBINA (SUMMARIUM)

## Razprave (Studia)

- B. Cigoj-Leben 333 Uresničevanje ideala uboštva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa  
*Realisation of the Ideal of Poverty according to the Experience and Teaching of Saint John of the Cross*
- P. V. Papež 358 Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava  
*Position of Woman in the Novel Code of Church Law*
- D. Ocvirk 365 Misijonska dejavnost in misel danes  
*Missionary Activity and Thought Today*
- F. Škrabl 380 Mladina, sekularizem in kateheza  
*Youth, Secularism and Catechesis*

## Prevodi (Translationes)

- J. Ratzinger 393 Teologija osvoboditve
- Mednarodna teološka komisija 401 Sprava in pokora

## In memoriam

- 425 Praktična apologetika Vilka Fajdiga (D. Ocvirk)
- 431 Vodstveno delovanje Vilka Fajdiga (J. Oražem)

## Poročila (Notitiae)

- 435 Teološka fakulteta v akademskem letu 1983—1984 (F. Oražem)

## Ocene (Recensiones)

- 441 Oskar Stoffel, Die katholischen Missionsgesellschaften (P. V. Papež)
- 442 Antoine Vergote, Religion, foi, incroyance (A. Stres)
- 446 Joseph Weismayer, Leben in Fülle (A. Pirš)
- 447 Concilium 1984, 13 (193) (J. Janžekovič)

