

*Z. C. le
J. W. le*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA:
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXV
ZVEZEK III-IV

LJUBLJANA 1965

VSEBINA
(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes)

Teologija dialoga Cerkve s svetom (Theologia dialogi Ecclesiae cum mundo), Vekoslav Grmič	195
Judovstvo v luči ekumenizma (Populus iudaicus et oecumenismus), Jakob Aleksič	231
Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov (Cardinalis J. H. Newman et unitas christianorum promovenda) — nadaljevanje — Anton Strle	254
Katoliške matere in uravnava porodov (Quem ad finem partus ordinandi sint), dr. med. Franc Debevec	296
Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega (Possessio privata in doctrina S. Thomae Aqu.), p. Vigilij Alt	313

VPRAŠANJA — ODGOVORI (Quaestiones — responsiones)

Nova določila o poroki; posvetitev cerkve; post na bedenji dan pred božičem, Vinko Močnik	321
---	-----

POROČILA IN OCENE (Relationes et recensiones)

Poročilo o zborovanju docentov za katehetiko, Valter Dermota	326
Poročilo o dveh liturgičnih zborovanjih, Marijan Smolik	328
Tri »misiologije« (S. Hernandez; M. da Nembro; Th. Ohm), Vilko Fajdiga	330
K. Vl. Truhlar, Christuserfahrung, Anton Strle	332
Henry Jenny, Österliches Kirchenjahr, Anton Strle	335
J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Anton Strle	338
L. Bouyer — W. Neubert, Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht, Anton Strle	344
Vsebina XXV. letnika	350

Teologija dialoga Cerkve s svetom

Grmič Vekoslav

THEOLOGIA DIALOGI ECCLESIAE CUM MUNDO

Summarium: Dialogus Ecclesiae cum mundo theologice quam perfectissime illustrandus et confirmandus est. Articulus praesens »Theologia dialogi Ecclesiae cum mundo« responsa aliqua principalia in hac quaestione dare conatur.

Dicendum est dialogum Ecclesiae cum mundo **imaginem** et etiam **continuationem dialogi Dei cum mundo** esse. Qui dialogus Dei cum mundo creatione initium cepit, incarnatione et exaltatione Iesu Christi culmen historicum adeptus est et consummatione renovationeque rerum perfectionem plenam consequetur. Ergo dialogus Ecclesiae cum mundo non solum postulatum conditionis huius temporis, sed multo magis mandatum Dei et Iesu Christi est atque ad essentiam Ecclesiae pertinet. Hoc modo enim »consecratio mundi« et reditus creaturae per Ecclesiam perficiuntur.

Obiectum quamvis remotum tam materiale quam formale dialogi Ecclesiae cum mundo Iesus Christus dici potest.

Causa principalis huius dialogi Spiritus Sanctus; causa secundaria vero praesertim magisterium Ecclesiae est. Sed etiam laici catholici mandatum maximi momenti in hac re adimplere debent, ut Constitutio dogmatica de Ecclesia clare praedicat.

Finis ultimus eiusdem dialogi gloria Dei, finis proximus autem incrementum regni Christi est.

Forma tandem dialogi Ecclesiae cum mundo duplex est: scilicet dialogus verbi et dialogus vitae. Itaque nemo a dialogo excluditur.

Uvod

Kristus je svoje učence imenoval »sol zemlje« in »luč sveta« (Mt 5, 13 sl.). Po svetu pa jih je razposlal z besedami: »Pojdite torej in učite vse narode; krščajte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal; in glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 19 sl.).

Iz tega sledi, da mora Cerkev oznanjati Kristusov evangelij v vseh časih in v vseh razmerah.

Da pa bo to lahko uspešno storila, mora prisluhniti spremembam in razvoju, ki jih piše človeštvo v svojo zgodovino. Vsem namreč mora znati postati vse, kakor je o sebi rekel apostol. Oznanjati mora nespremenljive resnice tako, da bodo ljudem kar najbolj razumljive in sprejemljive. A; za to je potrebno, da pozna čas in razmere, v katerih ljudje živijo in

katere oblikujejo njihovo mišljenje in čustvovanje, da torej resno prislunne utripom človeške zgodovine in je neprestano v dialogu s svetom.

Razen tega ne smemo pozabiti, da se v stvarstvu sploh, v dogajanju, ki se v njem odigrava, v človeški zgodovini javlja tisti, ki je Stvarnik in Gospodar vsega, kar je, ki je vse priklinal iz nič in vse vodi k določenemu smotru — Bog. To je torišče naravnega razodetja.

Evangelij, nadnaravno razodetje je sicer popolnejše kakor naravno, a na drugi strani moramo reči, da ga vedno popolnejše spoznavanje naravnega razodetja in vedno bogatejša vsebina tega razodetja šele vsestransko in vedno močnejše osvetljuje.

Človek v odnosu do sveta in zemeljskih realnosti izpolnjuje tudi božje poslanstvo in pripravlja po božji volji bolj ali manj stanje »novega neba in nove zemlje«.

Zato smemo in moramo reči, da nad človeško zgodovino, nad človekovo dejavnostjo v svetu, nad njegovim razvojem, nad njegovim spoznavanjem, osvajanjem in oblikovanjem sveta veje Sveti Duh. In tako lahko dodamo, kar zadeva odnos med evangelijem in svetom, tudi isto, kar je rekel Kristus apostolom, ko se je pri zadnji večerji od njih poslavljal: »Se mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12. 13). To je pač najgloblji razlog, zakaj mora Cerkev voditi dialog s svetom. Brez tega dialoga bi ne mogla popolno vršiti svojega poslanstva kot varuhinja in učiteljica božjega razodetja, kot »organon« Svetega Duha: Duha resnice in ljubezni. Brez tega dialoga bi ne mogla nadaljevati Kristusovega dela na zemlji, da bi bil »vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11), da bi bilo v »Kristusu eni glavi podrejeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 10).

Tako zvestoba poslanstvu kakor ljubezen do Boga, Kristusa in vsega v Kristusu ter zaradi njega nalaga Cerkvi dolžnost dialoga s svetom. Zato pač ni čudno, da posveča Cerkev temu vprašanju zadnji čas tolikšno pozornost, da je papež Janez XXIII. ponovno govoril o njem in v svoji praksi tako zavzeto uresničeval ta dialog; ni čudno, da je njegov naslednik Pavel VI. posvetil posebno poglavje dialogu v okrožnici »Ecclesiam suam« in da II. vatikanski zbor z vso skrbnostjo pripravlja posebno (13.) shemo o dialogu s svetom.

Vsekakor pa se mi zdi nujno, da vprašanje dialoga s svetom čim globlje teološko osvetlimo in utemeljimo, ker bomo šele potem spoznali njegovo upravičenost, njegovo koristnost in potrebo, kakor tudi njegove dimenzije.

Storili bomo to tako, da si bomo najprej ogledali pojme, oziroma že znane pojme osvetlili glede na naše vprašanje. Ustavili se bomo ob pojmu dialoga, sveta in Cerkve. Ozrli se bomo na karakteristične poteze današnjega sveta, da bomo spoznali tudi s te strani upravičenost in potrebo dialoga. Dalje si bomo odgovorili na vprašanje, kaj je pravzaprav teološko gledano dialog Cerkve s svetom. Skušali bomo ugotoviti počela in načela tega dialoga. Končno pa se bomo še ustavili ob vprašanju, kako naj sleherni kristjan, posebno še duhovnik oblikuje svoje življenje, da bo v skladu z dialognim značajem krščanstva in s poudarkom, ki ga dobiva ta značaj v našem času.

Pojem dialoga

A. Dondeyne pravi: »Do resničnega dialoga pride samo takrat, če se potrudim, da se vživim v mišljenje in čustvovanje drugega in imam pri tem namen, da se od njega učim in mu obenem sam kaj dam. Dialog se rodi iz želje, da prisluhnemo drug drugemu in se tako med seboj obogatimo.«¹

Dialog vsebuje torej dva elementa: poslušanje, sprejemanje in govorjenje, dajanje. Če enega od omenjenih elementov ni, potem ni pravega dialoga. Kadar manjka npr. pripravljenost, da bi drug drugega poslušali, da bi drug drugemu prisluhnili in v tej ali oni obliki sprejeli, kar bi nam nekdo nudil pozitivnega, ne sledi iz govorjenja dialog, ampak golo kopičenje, množstvo monologov. Seveda se to kaj hitro zgodi, ker je gotovo lažje in prijetneje samo govoriti, prodajati svoje prepričanje, »diktirati«, kakor pa tudi poslušati in biti iskreno pripravljen sprejeti, karkoli bi spoznali za pravilno. »Poslušati se namreč pravi priznavati, da se moramo še marsikaj učiti, potruditi se, da se naučimo, stopiti iz sebe, pustiti drugemu, da se nam približa in vstopi. To pa je isto, kakor prelomiti z narcizmom, ki se bohoti v slehernem od nas in nas nagiba, da se umaknemo vase, v napačno polnost samozadovoljnosti.«²

Zato je znani moralist Haering postavil med osnovne pogoje uspešnega dialoga s svetom dolžnost Cerkve, da prisluhne svetu. Takole pravi: »Cerkev mora najprej poslušati in šele potem spregovoriti. Prisluhniti mora božji govorici, razodetju, ki prihaja do izraza tudi v svetovni zgodovini, ker je vse manifestacija Boga.«³

Ta dolžnost Cerkve je utemeljena teološko in psihološko: teološko, ker je Kristus prišel na svet zato, da končno vse stvari postanejo realizacija odgovora na njegovo sporočilo od Očeta, psihološko pa, ker Cerkev mora najprej poznati svet, ljudi in njihove vsakdanje skrbi, če jim hoče spregovoriti tako, da jo bodo ljudje razumeli in da jim bo ta beseda res odrešilna, kažipot k Bogu. Tudi E. H. Schillebeeckx pravi izrečno: »Cerkev nikakor nima samo dolžnosti, da bi sedanjemu človeštvu nekaj povedala, temveč mora najprej svetu prisluhniti... Cerkev, ki bi poznala samo monolog, bi zapirala oči pred svetlobo, ki vendar očitno sije iz človeštva, ki ga je predelala anonimna božja milost.«⁴

Ker je ta element poslušanja, oziroma dolžnost, da znamo prisluhniti, tako važen v dialogu, bo prav, če si ga nekoliko natančneje ogledamo.

Prvo, kar je za pravo, resnično, iskreno in koristno poslušanje potrebno, je jasno stališče, s katerega človek šele postane duhovno dostopen za besedo drugega, sočloveka. To je zmožnost presojanja, ki človeku omogoči, da more ugovarjati in braniti lastno stališče, ker se le potem lahko nekdo z njim sreča, se z njim razgovarja in od njega odhaja notranje bogatejši, zato pa po neki antinomiji še bolj zgrajena osebnost, kakor je

¹ A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, 13 (gl. literaturo na koncu).

² N. d. 13.

³ *La Croix*, 28. 10. 1964, str. 5.

⁴ E. H. Schillebeeckx, *Sur le schéma 13, Informations catholiques internationales*, No 226, 32.

bil prej. Zato je s to prvo lastnostjo resničnega poslušanja povezana druga, namreč odprtost za novo spoznanje in za korekturo tega, kar že znamo.

Reči pa moramo, da je pripravljenost, da nekomu prisluhnemo, pravzaprav dokaz božjega življenja v nas. »Povsod, kjer človek prisluhne sočloveku, se odraža božje življenje, povsod tam pa, kjer človek ni več dostopen za poslušanje, preži v ozadju strašna preroška beseda o tistih, ki imajo ušesa, pa ne poslušajo, kakor je Gospod moral reči farizejem. Oboje, poslušanje božje besede in poslušanje človeške besede, je tako tesno med seboj povezano, da nihče ne ljubi Boga, ki ne ljubi bližnjega, in nihče ne posluša Boga, ki bližnjega ne posluša, kakor pravi sv. Janez.«⁵ Bog je eden in vsepopoln, unus et perfectus, človek pa je božja podoba, vsak nekoliko na svoj način božja podoba in odsev popolnosti, ki je v Bogu. Življenje pomeni zanj spopolnjevanje te bogopodobnosti ob popolni odprtosti za polnost, ki je v Bogu, torej tudi ob odprtosti za različne odseve njegove popolnosti v drugih ljudeh. To drugo je torej zanj pot k Bogu in dokaz, da prihaja v njegovem življenju do izraza bogopodobnost, da je v njem božje življenje. Poslušanje je kot človekova dejavnost, ki vsebuje dve značilnosti, namreč lastno stališče in odprtost, podoba tega v človeku, kar je v Bogu najpopolnejša enota, ker je Bog »unus et perfectus« sam v sebi.⁶ Še več, v medsebojnem poslušanju, v odprtosti drug za drugega, v medsebojnem srečavanju prihajajo do izraza v ljudeh odnosi, ki vladajo med tremi Osebam v Bogu, saj je med njimi najpopolnejša odprtost kljub najpopolnejši osebni samostojnosti, tako da so osebe posebljene medsebojne relacije. Kolikor je človek po veri, upanju in ljubezni pritegnjen v to notranje božje življenje, odprt zanj in kolikor daje nanj odgovor, je nujno odprt za sočloveka, ki je po božji Besedi ustvarjen kakor on sam, po njej odrešen in v Svetemu Duhu posvečen ter tako poklican k popolnemu deležu pri notranjem božjem življenju v nebesih. S tem, da človek postane tisto, kar bi naj bil po božji zamisli, s tem, da je torej obenem kar najbolj zvest sebi in odprt za Boga, s tem, da res posluša Boga, je odprt za bližnjega in ga posluša. To pa je tudi pogoj, da lahko uspešno nadaljuje Kristusovo odrešilno delo, ker takrat v njem živi in deluje Kristus. A. Dondeyne pravilno ugotavlja, ko pravi: »Če krščanstvo uživa tako malo zaupanja v modernem svetu, se zdi, da to ne prihaja odtod, ker je premalo govorilo, ampak ker je premalo poslušalo.«⁷

Kar zadeva drugi element v dialogu, govorjenje, dajanje, moramo reči, da je prav tako kakor poslušanje izraz božjega življenja v nas, dokaz, da nas je res osvojilo Kristusovo veselo oznanilo. Tudi to trditev lahko utemeljimo teološko in psihološko.

Vsa Kristusova dejavnost je namreč odrešilna, je poslanstvo, je misijonska. Vse hoče pritegniti k sebi. Zato je tudi kristjan dolžan, da tako dela, je po svojem bistvu misijonar, to tem bolj, čim bolj je Kristusov. Do istega zaključka nas vodi dejstvo, da smo po posvečujoči milosti deležni notranjega božjega življenja, ki je najpopolnejše dajanje v ljubezni. Zgled Kristusa in apostolov zahteva isto od nas in nam obenem kaže način, kako naj to storimo, kako naj se drug drugemu bližamo, kako naj vsem

⁵ J. Sudbrack, Vom rechten Hören, Geist und Leben, 35, 277.

⁶ Prim. n. d. 275.

⁷ A. Dondeyne, n. d. 14.

postanemo vse, kako naj upoštevamo čas in okolje, v katerem živimo. Kristus je postal človek, vzel je nase podobo hlapca. »Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu. Dasi 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. Ponižal se je...« (Flp 2, 5 sl.). Sv. Pavel piše tudi Korinčanom: »Vse pa je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave; zakaj Bog je hotel svet s seboj spraviti v Kristusu s tem, da jim njih grehov ni prisojal in da je ustanovil med nami nauk sprave. Namesto Kristusa smo poslani, kakor da Bog opominja po nas« (2 Kor 5, 18 sl.). Prepričan o tem svojem poslanstvu pa pravi: »Če namreč evangelij oznanjam, mi ne gre hvala, ker mi je naložena dolžnost; kajti gorje mi, če bi evangelija ne oznanjal... Dasi sem namreč od vseh neodvisen, sem se vsem uslužil, da bi jih kar največ pridobil... Vsem sem postal vse, da bi jih vsekakor nekaj rešil. Vse pa delam zaradi evangelija, da bi tudi jaz dobil delež pri njem« (1 Kor 8, 16 sl.). Zadnje besede apostola so zelo značilne, ker jasno dajejo odgovor na vprašanje, zakaj ni mogoče in ne sme kristjan skrbeti samo zase, kar zadeva zveličanje. Skrb zase je tesno povezana s skrbjo za druge, lastni delež pri evangeliju povezan z deležem drugih.

Psihološko je enako razumljivo, da se kristjan ne zapira vase in ne umika v geto, da ne uživa sreče veselega oznanila sam, ampak jo deli z drugimi, oziroma jo prinaša tudi drugim. Sv. Pavel tako lepo piše v pismu Rimljanom: »Zakaj Bog, ki mu služim s svojim duhom v oznanjevanju blagovesti o njegovem Sinu, mi je priča, kako se vas neprenehoma spominjam in v svojih molitvah vedno prosim, da bi se mi vendar že kako posrečilo po volji božji k vam priti. Želim vas namreč videti, da bi vam podelil kak duhovni dar, da se utrdite, to je, da nam bo med vami v medsebojno tolažbo skupna vera, vaša in moja... Grkom in barbarom, modrim in neukim sem dolžnik« (Rimlj 1, 9 sl.).

Sploh pa je danes izolacija nemogoča, če pomislimo na to, kako močno se v današnji človeški družbi uveljavlja socializacija, ki prehaja že v planetarizacijo, in se zato kristjan nujno v pravem pomenu srečuje tudi z ljudmi, ki precej drugače mislijo kakor on, s katerimi pa kljub temu skupno odgovarja za sedanost in bodočnost vsega človeštva. Tako lahko rečemo, da je dialog nujnost našega časa, da ga zahtevajo njegove bistvene komponente. Več bomo o tem spregovorili pozneje.

Sad dialoga je, kakor smo že omenili, notranja obogatitev, ker je dialog medsebojno dajanje in sprejemanje obenem. Resnica sama in dokončna je samo v Bogu, oziroma je samo Bog. Na zemlji pa je resnica le v obliki večjega ali manjšega, popolnejšega ali manj popolnega deleža pri večni resnici. Bog jo je izgovoril v svet na različne načine in stvarstvo jo odseva v svojem odgovoru različno. Širina dialoga, ki je iskren, mora voditi v globino spoznanja, zato v bližino Resnice, pa četudi prihajata v stik nadnaravno in naravno, versko in svetno spoznanje. »Naloga kristjana je v dialogu z drugimi oznanjati dobroto in resnico in biti pripravljen, da odkrije sledove resnice pri vseh ljudeh.«⁸ Moramo se namreč zavedati,

⁸ Haering, Die religiöse Freiheit, Theologie der Gegenwart, 7, 190.

da tudi katoliški kristjani nismo v posesti vse resnice. »V prvem veselem oznanilu je rečeno: ‚V začetku je Bog ustvaril človeka po svoji podobi‘ in: ‚Vsem ljudem pripovedujejo nebesa njegova čudovita dela.‘ Človek je torej ohranil del resnice in včasih so razvili pripadniki drugih ver, drugih krščanskih skupnosti del skupne dediščine v posrečeni in mogoče celo bolj posrečeni obliki kakor prava katoliška Cerkev... To priznati se pravi dati čast Sv. Duhu, ki deluje, kjer hoče. V tem je precejšen del verske svobode: pri drugih priznati dobro kot božji dar.«⁹

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam«: »Kjerkoli človek poskuša sebe in svet razumeti, se mu lahko pridružimo... Če je v človeku ‚po naravi krščanska duša‘, jo hočemo s spoštovanjem in z razgovorom počastiti.«

Pojem sveta

Potem ko smo si nekoliko ogledali pojem dialoga, se hočemo ustaviti pri drugem pojmu, ki je potreben pojasnila; to je pojem sveta. Gre namreč za dialog s svetom, zato moramo vedeti, kaj ta beseda označuje, v katerem pomenu jo uporabljamo, ko razpravljamo o teologiji dialoga s svetom.

Božje razodetje uporablja besedo svet v precej različnem pomenu. Pomislimo na primer na evangelij sv. Janeza!

Evangelij sv. Janeza nam nudi najprej nekam negativno podobo ali oceno sveta. Kristus omenja svet kot nekaj, kar je v nasprotju z božjo stvarnostjo, kar je tej tuje: »In jaz bom prosil Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice, ki ga svet ne more prejeti, ker ga ne vidi in tudi ne pozna... Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; ne kakor ga daje svet, ga vam jaz dam« (Jan 14, 16 sl.). Svet v tem pomenu je sovražil Kristusa in bo sovražil njegove učence: »Ako vas svet sovraži, vedite, da je mene sovražil prej ko vas. Ko bi bili vi od sveta, bi svet svoje ljubil. Ker pa niste od sveta, ampak sem vas jaz od sveta odbral, zato vas svet sovraži« (Jan 15, 18 sl.). In še dalje pove Kristus: »Resnično, resnično povem vam: Jokali boste in žalovali, svet pa se bo veselil« (Jan 16, 20). Ta svet je Kristus premagal: »Na svetu boste imeli stisko, ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Jan 16, 33). Gre torej za zakrknjeno grešno, neverno človeštvo: »Zanje prosim. Ne prosim za svet, ampak za tiste, katere si mi dal, ker so tvoji« (Jan 17, 9). »In ko pride (Sveti Duh), bo prepričal svet o grehu in o pravičnosti in o sodbi; o grehu, ker vame ne verujejo; o pravičnosti, ker grem k Očetu in me ne boste več videli; o sodbi pa, ker je vladar tega sveta obsojen« (Jan 16, 8 sl.). Iz tako negativno usmerjenega sveta se človek reši z vero v Kristusa, torej po zvezi z njim, ki je dokončno in popolnoma premagal ta svet: »Zakaj vse, kar je rojeno iz Boga, premaga svet. In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera. Kdo pa premaga svet, če ne tisti, ki veruje, da je Jezus Sin božji« (1 Jan 5, 4. 5). Iz tega pa sledi, da ne smemo enostavno deliti ljudi na grešnike in pravične, neverne in verne, kadar imamo pred očmi svet v omenjenem pomenu, ker je v vsakem človeku nekaj tega sveta, zoper katerega mora potem vse življenje voditi borbo in se

⁹ Haering, n. d. 191.

reševati iz njega. Torej ne poteka ločilnica med Cerkvijo in svetom v tem pogledu, ker greha ne najdemo samo v svetu, ampak tudi v Cerkvi. Ločilnica poteka v notranjosti vsakega človeka in loči greh ter milost.

Sv. Janez pa pozna tudi druge pomene besede svet. Tako pomeni svet zemljo, torej nasprotje do »drugega« sveta, onostranstva, čeprav ni to nasprotje dokončno stanje, če pomislimo na »novo zemljo«. Kristus npr. pravi: »Zdaj pa grem k tebi; in o tem govorim na svetu, da bi imeli v sebi polnost mojega veselja« (Jan 17, 13).

Dalje pomeni svet isto kakor kozmos, stvarstvo, narava. V knjigah božjega razodetja so številna mesta, ki govorijo o svetu v tem pomenu. Tako je prosil Kristus v svoji velikoduhovniški molitvi: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (Jan 17, 24). Bog je stvarnik in popoln gospodar tega sveta, kar močno poudarjajo že psalmi, knjiga Modrosti, pa tudi preroki. Stvarstvo v teh knjigah večkrat skoraj izgine v nič pred božjim veličastvom in božjo vsemogočnostjo.

Končno označuje beseda svet v svetem pismu človeštvo, ki mu je Bog ostalo stvarstvo izročil z besedami: »Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji« (1 Mojz 1, 28). To človeštvo je grešilo, a Bog ga je rešil pogube: »Zakaj Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet sodil, marveč da bi se svet po njem zveličal« (Jan 3, 16. 17). Kristus je za isto človeštvo ustanovil Cerkev: »Kakor si mene poslal na svet, sem tudi jaz nje poslal v svet« (Jan 17, 18).

K svetu v tem pomenu, k človeštvu spada stvarstvo, ki je torišče človekove eksistence, njegovega zemeljskega življenja in udejstvovanja, kakor tudi to udejstvovanje samo, kar pa nujno vključuje prav tako človekov odnos do Boga, do božjega življenja, h kateremu je človek končno poklican. V listu Rimljanom pravi sv. Pavel o tem stvarstvu: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (8, 19 sl.). V listu Kološanom pa beremo o istem stvarstvu: »Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 19. 20).

Kadar govorimo o dialogu s svetom ali o teologiji dialoga s svetom, imamo pred očmi predvsem svet v zadnjem pomenu: človeštvo v odnosu do zemeljskih realnosti, te realnosti same in obenem njihov odnos do Boga. Kar zadeva ta odnos do Boga, moramo reči, da iz njega izvira ambivalenca sveta, kolikor se skuša v svetu uveljaviti tudi posebljena moč teme, »vladar tega sveta« in kolikor lahko človek sam tudi zlorabi svoje

poslanstvo, uporablja stvari, ki so mu dane, tako, da daje čast Bogu, ali tako, da uveljavlja svojo voljo proti božji volji. »Svet določuje dvojni odnos. Že sam v sebi ima vrednost in predstavlja urejenost. Vendar pa sta mu vrednost in urejenost podeljena od Boga, njegovega Stvarnika... Človekova dejavnost v svetu in njegovo oblikovanje sveta ustreza samo tedaj resnici — ,vrši resnico' (prim. Jan 3, 21), če se ta usmeritev, ki je položena v svet, odraža v osebni odločitvi in v dejanju, ki iz nje izvira... V svoji odločitvi mora človek sprejeti veličino sveta obenem z njenim odnosom do Boga, mora jo potrditi in izrabiti... Pri izvrševanju tega gospostva nad svetom mora človek eksistenčno uresničiti še eno razmerje, namreč svoje razmerje do Stvarnika, kolikor je božja podoba (1 Mojz 1, 28). Način, kako je v svetu in kakšen odnos ima do njega, mora izražati dejstvo, da je samo božja podoba, ne pa sam Bog, mora pokazati, da je res božja podoba, da torej upravlja svet v skladu z redom, ki je vanj položen od Stvarnika.«¹⁰ Sveti Pavel piše v prvem listu Korinčanom: »Zatorej naj se z ljudmi nihče ne hvali, zakaj vse je vaše, naj bo Pavel ali Apolo ali Kefa ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (3, 21—23). S temi besedami je apostol jasno označil, kakšen mora biti odnos kristjana do sveta. Na tem mestu naj ta kratka opomba zadostuje, ker bomo o isti stvari še posebej in obširneje govorili.

Cerkev v odnosu do sveta

Kar zadeva drugi subjekt dialoga, Cerkev, hočemo na tem mestu nakazati samo nekatere njene značilnosti, ki so važne prav glede njenega odnosa do sveta, oziroma predstavljajo temeljne smernice za ta odnos.

Najbolje bo, da si ogledamo s te strani dogmatično konstitucijo o Cerkvi iz leta 1964.

Omenjena konstitucija pravi takoj v začetku, da je Cerkev »zakrament ali znamenje in sredstvo najtesnejše zveze z Bogom in edinosti vsega človeškega rodu« (1). Cerkev je v svetu, z njim povezana in zelo važna zanj. Zato pa mora iskati čim globljih stikov z vsemi ljudmi in pri tem seveda upoštevati njihovo različnost in vsakovrstno dejavnost v določenem času in okolju. »Stopa v zgodovino človeštva, ker bi se naj razširila po vseh pokrajinah, čeprav je obenem nad časi in mejami narodov« (9). Tudi za tiste, ki jih »mesijansko ljudstvo« dejansko ne vključuje, je to ljudstvo »najodličnejši kvas edinosti, upanja in zveličanja« (9).

Ker so vsi verniki deležni duhovništva, zato »se opravljajo po vseh delih krščanskega človeka duhovne daritve in oznanjajo moči njega, ki jih je poklical iz teme v svojo čudovito luč« (10). O zakoncih je izrečno poudarjeno, da »si med seboj pomagajo k svetosti prav v zakonskem življenju, pri rodnji in vzgoji otrok ter imajo tako poseben dar (poslanstvo) v božjem ljudstvu, z ozirom na svoj življenjski stan in razmere« (11). K svetosti so pač poklicani vsi ljudje, a ne vsi po isti poti, v istem stanu ali v istem poklicu. »S tako številnimi odrešilnimi sredstvi okrepljeni so

¹⁰ Semmelroth, Erwägungen über das Christliche Weltverständnis, Geist und Leben, 37, 268.

vsi kristjani, kateregakoli stanu ali poklica, od Gospoda poklicani, vsak v svojem življenju, k popolnosti in svetosti, ki je po njej sam Oče popoln« (11).

Cerkev ima za ves svet poslanstvo, da ga posveti. »Tako Cerkev obenem moli in se trudi, da bi ves svet prešel v svoji polnosti v božje ljudstvo, Gospodovo telo in svetišče Svetega Duha ter bi se v Kristusu, glavi vsega, dajala vsa čast in slava Stvarniku in Očetu vseh stvari« (17).

Krščanski laiki imajo v odnosu do sveta važno nalogo in posebno poslanstvo. »Dolžnost laikov je, da iščejo božje kraljestvo zaradi svojega posebnega poklica, ko upravljajo časne zadeve in jih urejajo po božji volji... Poklicani so, da naj z izvrševanjem svojega poklica v evangelijskem duhu kot kvas notranje delujejo za posvečenje sveta in tako prvenstveno kot luč s pričevanjem svojega življenja, po veri, upanju in ljubezni drugim razodevajo Kristusa« (31). S svojim poklicnim delom dejansko tudi posvečujejo sebe, zanje je to pot k popolnosti. »Vsa njihova dejanja, molitve in apostolska prizadevanja, zakonski in družinski odnosi, vsakdanje delo, duševno in tudi telesno razvedrilo, kolikor vse to vršijo v Duhu, pa prav tako neprijetnosti življenja, kolikor jih potrpežljivo prenašajo, postanejo duhovne žrtve, ki so všeč Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Petr 2, 5) in se pobožno darujejo Očetu obenem z žrtvijo Gospodovega Telesa pri obhajanju svete evharistije. Tako tudi laiki kot molivci posvečujejo svet s tem, da povsod delujejo v duhu svetosti« (34). Še podrobneje pa pokaže konstitucija, kako laiki posvečujejo sebe in svet z opravljanjem svojega poklicnega dela z naslednjimi besedami: »Verniki morajo priznati notranjo naravo, vrednost in naravnost k slavi božji v vsem stvarstvu in si tudi s posvetnimi deli pomagati k popolnejšemu življenju, tako da si bo svet nadel Kristusovega duha in bo zanesljiveje dosegel svoj namen v pravičnosti, ljubezni in miru. Pri splošnem izpolnjevanju te naloge zavzemajo laiki prvenstveno mesto. S svojim trudom v posvetnih znanostih in s svojo dejavnostjo, ki jo notranje posvečuje Kristusova milost, naj res doprinašajo svoj delež k temu, da se ustvarjene dobrine usposobijo s telesnim delom, s tehničnim postopkom in s civilizacijo sploh za korist vseh ljudi brez razlik ter primerneje med nje porazdelijo, in naj na svoj način pospešujejo splošen napredek v človeški in krščanski svobodi. Tako bo Kristus po udih Cerkve vedno bolj razsvetlil vso človeško družbo s svojo zveličavno lučjo« (36).

V konstituciji je z ene strani jasno začrtana meja med cerkvenim in svetnim področjem, z druge strani pa zavrnjena kakršnakoli popolna ločitev. »Zaradi zveličavnega reda samega naj se verniki naučijo skrbno razlikovati med pravicami in dolžnostmi, ki jih imajo kot člani Cerkve, in drugimi, ki jim pripadajo kot udom človeške družbe. Potruditi pa se bodo morali tudi, da bodo oboje med seboj povezali, ker morajo pomisliti, da jih mora v katerikoli časni zadevi voditi krščanska vest, zakaj nobena človeška dejavnost, tudi v časnih stvareh ne, se ne more odtegniti božji oblasti. V našem času je še posebej potrebno, da pride čim jasneje do izraza v načinu delovanja vernikov ta razlika in obenem harmonija, da bo tako poslanstvo Cerkve bolj ustrezalo posameznim pogojem današnjega sveta. Kakor namreč moramo priznati, da se zemeljska država, ki so ji izročene v oskrbo časne zadeve, ravna po lastnih načelih, tako je nesprijemljiv nauk in ga je treba po pravici zavreči, kateri poskuša zgraditi državo

brez vsakega ozira na vero in nasprotuje verski svobodi državljanov ter jo ruši« (36). Zveza med cerkvenim in svetnim področjem, med Cerkvijo in svetom, ki jo vzpostavljajo verniki, je tako tesna kakor zveza med dušo in telesom. »Z eno besedo: ,kar je duša v telesu, to so kristjani v svetu« (38).

Namen dejavnosti Cerkve v svetu je jasno izražen v poglavju »De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia Coelesti«.

Takole se začenja omenjeno poglavje: »Cerkev, v katero smo v Kristusu vsi poklicani in v kateri po božji milosti dosežemo svetost, bo šele v nebeški slavi dosegla svojo polnost, ko bo nastopil čas obnove vsega (Apd 3, 21) in se bo s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovil tudi ves svet, ki je tesno povezan s človekom in se po njem bliža svojemu cilju (prim. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Petr 3, 10—13)« (48).

Kar se je začelo s Kristusovo odrešilno smrtjo, njegovim vstajenjem in s prihodom Svetega Duha, to se nadaljuje in postaja vedno bolj učinkovito po Cerkvi. »Kristus, ki je bil povišan z zemlje, je sicer vse pritegnil k sebi (prim. Jan 12, 32). Ko je vstal od mrtvih (prim. Rimlj 6, 9), je poslal svojega oživljajočega Duha apostolom in po njem postavil svoje telo, ki je Cerkev, kot univerzalni zakrament zveličanja. Na Očetovi desnici sedeč, vedno deluje v svetu, da privede ljudi v Cerkev in jih tesneje s seboj po njej poveže ter jim da delež pri svojem poveličanem življenju, ko jih hrani s svojim lastnim Telesom in Krvjo. Prenovitev torej, ki jo po obljubi pričakujemo, se je že začela v Kristusu, dobi svoj zagon s prihodom Svetega Duha in se po njem nadaljuje v Cerkvi, ki nas po veri pouči tudi o smislu našega zemskega življenja, da naj izvršimo nalogo, ki nam jo je Bog v svetu dodelil, v upanju na prihodnje dobrine in tako delamo za svoje zveličanje (prim. Flp 2, 12). Dopolnitev časov je že nastopila (prim. 1 Kor 10, 11) in obnova sveta je nepreklicno zasnovana ter je že v tem veku na neki stvarni način naprej uresničena: Cerkev je namreč že na zemlji zaznamovana z resnično, čeprav nepopolno svetostjo. Dokler ne bosta nastopila novo nebo in nova zemlja, kjer bo prebivala pravičnost (prim. 2 Petr 3, 13), nosi vendarle Cerkev kot romarica v svojih zakramentih in ustanovah, ki pripadajo temu veku, podoba tega sveta, ki preide in je sama med stvarmi, ki vzdihujejo v porodnih bolečinah in pričakujejo razodetja božjih sinov (prim. Rimlj 8, 19—22)« (48).

Iz navedenih tekstov je razvidna tako najtesnejša zveza med Cerkvijo in svetom, pozitiven odnos Cerkve do zemeljskih realnosti ter njeno poslanstvo v svetu v sedanjih in eshatoloških dimenzijah. Seveda ne smemo pojmovati Cerkve samo pod vidikom neke ustanove, ampak še bolj pod vidikom skupnosti svetih, božjega ljudstva.

Cerkev je v svetu, je mistično Kristusovo telo, ki bi naj obseglo ves svet tudi »explicite« in »actualiter«, ne samo »implicite« in »potentialiter«. Cerkev nikakor ni nekje izven sveta, odkoder naj bi svet opazovala, občudovala in mu dajala priznanje ali pa ga obsojala. Cerkev je, kratko rečeno, tisti del človeštva, ki veruje v Kristusa, ki mu je znana končna bodočnost sveta, kar zadeva namreč njegovo usmerjenost h Kristusu, in ki se trudi, da to bodočnost realizira, oziroma točneje, pomaga realizirati. Poleg tistih pa, ki pripadajo k Cerkvi »plenec«, so še mnogi drugi, ki so

vanjo vključeni manj popolno, vsaj kar zadeva vidno včlenjenje. Konstitucija pravi o teh zadnjih: »Karkoli najdemo pri njih dobrega in resničnega, smatra Cerkev kot evangelijsko pripravo in dano od njega, ki razsvetljuje vsakega človeka, da končno doseže življenje« (16).

Po Cerkvi je v svetu na poseben način navzoč Kristus, po njej postaja efektivno, kar je sicer že kot zametek ontično v svetu dano zaradi inkarnacije, odrešilne smrti in poveličanja Jezusa Kristusa.

Cerkev svet posvečuje, vedno tesneje povezuje s Kristusom, po katerem naj bi Bog spravil vse s seboj in vse v njem prenovil, ki mu je tudi vse podvrgel.

Vrši pa Cerkev svoje poslanstvo v svetu na različne načine, kakor bomo pozneje videli. Vsekakor pa imajo važno nalogo v tem pogledu krščanski laiki, ki že po obliki svoje dejavnosti predstavljajo stik in »most« med »Cerkvijo« in svetom. Krščanski laiki so s svojim delovanjem važen kanal posvečevanja sveta. Za to posvečenje pa je končno vse določeno in je že kot kal, ki bi se naj razvila, položeno v stvarstvo, kakor smo to že poudarili in uči isto tudi konstitucija.

Globoke so torej vezi med Cerkvijo in svetom — v Kristusu in po njem, čeprav se tega niti verniki in niti svet večkrat ne zavedajo.

Tudi teologi v novejšem času skušajo vsestransko poglobiti in osvetliti te vezi, ki jih izraža tako važen dokument II. vatikanskega koncila, kakor je »Constitutio dogmatica de Ecclesia«.

Naj navedem tukaj zelo globoke besede znanega teologa Schillebeeckxa. Takole pravi z ozirom na odnos med Cerkvijo in svetom: »Inkarnacija ne pomeni nič drugega kakor dejstvo, da ,more biti sprejeto v božje življenje vse, kar je časno, in vsa takozvana profana realnost, ker se je po Sinu osebno razodelo v času in v zemeljskih realnostih, kar je večno'. Zaradi Kristusa ,je vsa človeška zgodovina prežeta z božjo ljubeznijo, sprejeta je v absolutno in milostno okolje božje skrivnosti. Kar je profano in časno, ostane kljub temu profano in časno; vse to ni postalo sakralno zaradi božje navzočnosti, ampak je le posvečeno'.«¹¹

Božje razodetje se javlja v Cerkvi in v svetu, čeprav na različne načine. »Razodetje kot beseda, katerega organ je Cerkev, razvija in pojasnjuje, kar vsebuje nejasna absolutna in milostna božja navzočnost, ki predstavlja razodetje kot realnost in jo najdemo v človeškem življenju že, preden se ljudje zgodovinsko srečajo s Cerkvijo.«¹²

Schillebeeckx imenuje Cerkev tudi epifanijo in zato pravi z ozirom na njeno razmerje do sveta: »Cerkev kot epifanija razvija in pojasnjuje, kar se v resnici in na neki način dogaja v vsaki človeški eksistenci, celo takrat, kadar se subjekt tega ne zaveda.«¹³

Potem gre še dalje k razvijanju teh svojih misli: »V ekonomiji odrešenja je konkreten svet po definiciji ,implicirano krščanstvo', objektivni izraz, ne sicer sakralen, pač pa svet in posvečen izraz skupnosti ljudi z živim Bogom. Cerkev kot odrešilna ustanova s svojo jasno izpovedjo vere,

¹¹ E. H. Schillebeeckx, Sur le schéma 13, Informations catholiques internationales, No 226, 32.

¹² N. d. 32.

¹³ N. d. 32

s svojim bogoslužjem in s svojimi zakramenti pa je direkten in sakralen izraz iste stvarnosti.«¹⁴

Iz tega pa sedaj sledi Schillebeeckxovo naziranje o dialogu Cerkve s svetom. »Govoriti o odnosih med Cerkvijo in svetom se ne pravi načenjati dialog med dimenzijo, ki je v pravem pomenu krščanska, in dimenzijo, ki je v našem človeškem življenju nekrščanska; to ni dialog med religioznim in profanim, med nadnaravnim in naravnim ali zemeljskim, ampak dialog med dvema avtentično krščanskima in komplemenarnima izrazoma enega in istega božjega življenja, ki je skrito v Kristusovi skrivnosti: med eklezialnim izrazom (v ožjem pomenu) in ‚svetnim‘ izrazom.«¹⁵

Podobne misli izraža tudi J. Metz v razpravi »Weltverstaendnis im Glauben«. Med drugim pravi: »Bog je vzel v svojem Sinu Jezusu Kristusu nase svet v njegovi dokončni podobi... Cerkev, ki jo je on ustvaril, je zgodovinsko prijemljivo in učinkovito znamenje, zakrament sveta, ki ga je Bog vzel nase v eshatološko končni obliki.«¹⁶

Že na tem mestu bi torej lahko rekli, da je svet v celoti že v sedanjem redu objektivno odrešen zaradi Kristusovega učlovečenja, trpljenja in povelečanja. Efektivno pa prinašajo svetu odrešenje kristjani s svojo dejavnostjo, torej Cerkev kot Kristusova predstavica in poslanka v svetu.

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam«, da se Cerkev mora na eni strani zavedati, da ni od tega sveta, da pa ta zavest kljub temu ne pomeni in ne sme pomeniti ločitve od sveta: »Če Cerkev poudarja razliko, ki je med njo in človeštvom sploh, se nikakor ne postavlja v nasprotje z njim, temveč se obratno z njim druží... Njeno lastno rešenje ji je naravnost povod, da se z ljubeznijo trudi za vsakogar, ki se ji približa ali komur se more sama približati zaradi svoje splošne potrebe po oznanjevanju (komunikaciji)... To je dolžnost oznanjevanja evangelija, misijsko naročilo, apostolska služba... Dolžnost, ki popolnoma ustreza dediščini, ki jo je prejela od Kristusa, je razširjanje, dajanje in oznanjevanje, kakor vemo: ‚Pojdite torej in učite vse narode‘ (Mt 28, 19). To je zadnje Kristusovo naročilo apostolom. Že ime samo apostol spominja na neodložljivo poslanstvo. Tej notranji nuji ljubezni, ki stremlje za tem, da postane zunanji dar ljubezni, hočemo dati danes že splošno znano ime ‚dialog‘. Cerkev mora začeti dialog s svetom, v katerem pač živi. Cerkev sama se predstavlja kot beseda, kot oznanilo, kot dialog.«

Znamenja časa

Kristus je govoril farizejem in saducejem, ko so od njega zahtevali znamenje z neba, takole: »Ko se zvečeri, pravite: ‚Lepo vreme bo, kajti nebo žari.‘ In zjutraj: ‚Danes bo viharno, kajti nebo žari megleno.‘ Obličje neba torej znate presojsati, znamenja časa pa ne morete« (Mt 16, 2.3).

O Cerkvi lahko rečemo prav nasprotno: Ker zna presojsati znamenja časa, zato danes tako poudarja potrebo dialoga s svetom, zato se je lahko

¹⁴ N. d. 32

¹⁵ N. d. 32

¹⁶ Geist und Leben, 35, 168.

tudi tako močno zavedla svojega dialognega značaja, da pravi sedanji papež v že ponovno omenjeni okrožnici: »Ta vidik je eden od najvažnejših v današnjem življenju Cerkve.«

S tem pa nikakor nečemo reči, da je dialog povsem nov pojav v Cerkvi, saj popolnoma ni nikdar manjkal, čeprav so bili časi, ko je imel in je tudi lahko imel precej izrazite poteze monologa. Predvsem o zadnjih papežih od Leona XIII. dalje smemo reči, da so se dobro zavedali svoje velike dolžnosti, da navežejo čim širši in vsestranski dialog s svetom.

Kakšna so torej ta znamenja časa, ki naravnost vpijejo po dialogu? Na to vprašanje si bomo skušali odgovoriti v naslednjih vrsticah. Ogleдали si bomo podobo današnjega sveta prav pod tem vidikom.

Osnovna karakteristična poteza današnjega sveta, človeštva je »posvetnost«. Svet se vedno bolj zaveda svoje samostojnosti in lastne vrednosti. Človeštvo gleda v odnosu do sveta, do zemeljskih realnosti, do zemeljskega življenja vedno bolj svoje posebno in samo na sebi na vrednostni lestvici visoko stoječe poslanstvo. Čeprav gre to teženje večkrat predaleč, pa moramo kljub temu priznati, da je v osnovi pozitivno in krščansko.

Pozitivno je, ker je le tako omogočen potreben in nagel razvoj človeštva, napredek v vseh smereh zemeljskega življenja. Divinizacija sveta je ovira napredka, ker odvrča človeka od znanstvenih prijemov stvarnosti, ker brani tehnično izkoriščanje zemeljskega bogastva in ker usmerja človeka izključno v metafiziko in onostranstvo. Dokazov za to imamo še danes dovolj, samo če se malo ozremo na daljni Vzhod, ki je pod vplivom takšne miselnosti iz davnih časov in starih religioznih pogledov na svet in zemeljsko življenje. Iz zgodovine pa vemo, da je tudi krščanstvo bilo v srednjem veku močno pod vplivom enako usmerjene grške miselnosti in da je prav zaradi tega negativno vplivalo na razvoj izkustvene znanosti in zato tudi napredka, kar zadeva zemeljsko življenje. Šele, ko se je svet s humanizmom in renesanso začel osamosvajati, je bila dana tudi možnost za razvoj in napredek. To je resnica, ki jo moramo iskreno priznati, pa naj nam je všeč ali ne.

Teženje po osamosvojitvi sveta pa je tudi res pristno krščansko.

Načelno nam to trditev potrjujejo predvsem tri resnice: resnica o stvarjenju, resnica o učevočenju in resnica o vstajenju od mrtvih ter poveličanju vsega stvarstva.

Svet ni emanacija Boga, ni delec Boga, ampak je od Boga ustvarjen, ima svojo eksistenco, svojo lastno vrednost in se razvija po svojih zakonih, čeprav je od Boga odvisen. Človeku je določeno najodličnejše mesto v stvarstvu, njemu je Bog izročil gospostvo nad ostalimi stvarmi in mu naložil naravnost dolžnost, da si podvrže zemljo, da svet oblikuje in spopolnjuje ter tako sodeluje s Stvarnikom. Zato je takšno delo, umsko in ročno, častno in je služba Bogu.

Kristus je vzel nase neokrnjeno človeško naravo in tako posvetil vsako človeško naravo, posvetil ves svet prav v njegovi samostojnosti in lastni vrednosti. To je druga resnica, ki jasno potrjuje zgoraj omenjeno trditev, da je krščanstvo omogočilo osamosvojitve sveta in zavest o njegovi lastni vrednosti ter tako pripomoglo k razvoju in napredku.

Resnica o poveličanju vsega stvarstva dokazuje isto. Res, da bo »poda tega sveta prešla«, toda človeška telesa bodo vstala od mrtvih, nastala bosta »novo nebo« in »nova zemlja«. Vse človeško prizadevanje, da si podvrže zemljo, da oblikuje in spolnjuje svet, gre končno v tej smeri, pripravlja to končno stanje, čeprav včasih po potu čudnih krivulj in čeprav bo potrebna zanj posebna božja dejavnost.

Tako je načelno. Kako pa je bilo in je dejansko v krščanski praksi, je seveda drugo vprašanje, na katerega ni lahko vsestransko pravično odgovoriti.

Gotovo moramo priznati negativne pojave v tem pogledu. Predvsem se je krščanska pobožnost dolgo časa razvijala v smeri negativnega stališča do sveta in zemeljskih realnosti. Značilna so pisma, ki so jih pisali ljudje, kateri so se umaknili svetu. Naštejmo samo nekatere primere: Bernard iz Vareya (PL 153, 885—889), Janez iz Montmédy (PL 153, 899—913), Bernard iz Clairvauxa [prim. Anima 8 (1956), 66—72], Tomaž iz Beverleya (PL 184, 1209—1214), Henrik iz Huntigdona (PL 159, 979—990), Peter iz Bloisa (PL 807, 33—36, 322—326). Pesniki so opevali nesrečni svet in budili v ljudeh »contemptus mundi«, kakor npr. Roger iz Caena (PL 158, 705 do 708), Marbodus (PL 171, 1667—1668), Bernard iz Clunya (PL 184, 1807 do 1316) in drugi. Pridigarji so vernike odvrčali od sveta, ki je »poln nevarnosti za zveličanje«. Naj omenimo npr. Bruna iz Segnia (PL 153, 569 do 570) in »Sermo de conversione ad clericos« Bernarda iz Clairvauxa (PL 182, 833—855). Še pomembnejše pa so nekatere monografije, ki sistematično obravnavajo to vprašanje. Tako je Peter Damiani napisal znano delo »Apologeticum de contemptu saeculi« (PL 145, 254—292) in drugo »De fluxa mundi gloria et saeculi despectione« (PL 145, 807—820), Hugo od sv. Viktorja pa razpravo »De vanitate mundi et rerum temporalium usu« (PL 176, 703—740). Tudi »De miseria humanae condicionis« Inocenca III. je podobno delo. Popolnost in svetost sta bili v svetu možni samo, kolikor so se ljudje, ki so živeli v svetu, s svojim življenjem približali meniškemu življenju in njegovim vzorom. To je bila izrazita monastična pobožnost in monastična askeza. Drugo, kar je prav tako res, pa je, da je teologija in sploh vsa znanost, ki je pač bila pod njenim močnim vplivom, bila prežeta z grško miselnostjo, predvsem s platonizmom, zato pa brez pravega zanimanja za eksperimentalno znanost ali celo proti njej. Prenašanje nezmotljive avtoritete od razodetega nauka na grško filozofijo je to negativno usmerjenost do izkustvene znanosti še povečalo. In tako so se rodili žalostni pojavi vsestranske zaostalosti, kar zadeva zemeljsko življenje, pojavi »lova na čarovnice« in inkvizicije, pojavi, kakor jih dokazuje najbolj znani med njimi, namreč preganjanje in obsodba Galileo Galileja. Ponovno pa je treba reči, da je do tega vodilo le napačno razlaganje verskega nauka, ne pa verski nauk sam. Tudi je to samo ena stran krščanske prakse skozi dolga stoletja zgodovine krščanstva. Druga stran je svetlejša.

Prvi in ne lahek boj, ki ga je krščanstvo že zelo zgodaj moralo sprejeti, ni bil boj proti brezvercem, ampak boj proti tistim, ki so naravnost krivoversko prezirali svet in zemeljske realnosti. To je bil boj proti manihejcem. Ta boj se tudi ni tako hitro končal, kakor bi kdo utegnil misliti, ker so se njim sorodni krivoverci vedno znova pojavljali tudi še v poznem srednjem in celo v novem veku, v neki obliki vse do danes.

Drugi dokaz pozitivne prakse, kar zadeva odnos krščanstva do sveta, je odločen nastop Cerkve proti monofizitom in njim sorodnim krivovercem, saj je Cerkev tako zavrnila tudi monofizitsko usmerjeno pojmovanje sveta.

Kot tretje dejstvo bi lahko navedli nauk sv. Tomaža in njegov vpliv na krščansko prakso. V tem pogledu so važne predvsem tri stvari: antropocentrična metoda pri obravnavanju filozofskih problemov, jasno razlikovanje med naravnim in nadnaravnim redom ter poudarjanje samostojnosti in lastne vrednosti sveta in končno njegovo vrednotenje dela in svetnega poklica.

Četrtrič lahko omenimo na tem mestu delo krščanskih humanistov, predvsem Erazma (*»Enchiridion militis christiani«*), Frančiška Saleskega (*»Theotimus«*, *»Philothea«*), Richelieua (*»Traité de la perfection du chrétien«*) in drugih.

Petič ne smemo prezreti prizadevanj novejšje teologije z njenimi inkarnatoričnimi in kozmičnimi aspekti. Predvsem pa ima odločilno vrednost v tem pogledu delo P. Th. de Chardina.

Končno pa se ponovno spomnimo dela zadnjih papežev, II. vaticanskega koncila in dogmatične konstitucije o Cerkvi. Prav ta konstitucija jasno postavlja v pravilno luč pozitiven odnos krščanstva do samostojnosti in lastne vrednosti sveta in zemeljske stvarnosti. Poglavje o laikih pravi med drugim naslednje: *»Christus factus oboediens usque ad mortem et propter hoc a Patre exaltatus (cf. Phil. 2, 8—9), in gloriam regni sui intravit. Cui omnia subiiciuntur, donec Ipse se cunctaque creata Patri subiiciat, ut sit Deus omnia in omnibus (cf. 1 Cor, 15, 27—28) ... Fideles igitur totius creaturae intimam naturam, valorem et ordinationem in laudem Dei agnoscere et per opera etiam saecularia se invicem ad sanctiorem vitam adiuvare debent, ita ut mundus spiritu Christi imbuatur atque in iustitia, caritate et pace finem suum efficacius attingat ... Propter ipsam ceconimiam salutis, fideles discant sedulo distinguere inter iura et officia quae eis incumbunt, quatenus Ecclesiae aggregantur, et ea quae eis competunt ut sunt humanae societatis membra ... Nostro autem tempore maxime oportet ut distinctio haec simul et harmonia quam clarissime in modo agendi fidelium elucescant ...«* »Kristus, ki je bil pokoren do smrti in bil zaradi tega od Očeta poveličan (prim. Flp 2, 8—9), je šel v slavo svojega kraljestva. Njemu je podvrženo vse, dokler samega sebe in vsega stvarstva ne podvrže Očetu, da bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 27 do 28) ... Verniki morajo torej priznavati notranjo naravo, vrednost in naravnost vsega stvarstva na božjo slavo, in drug drugemu tudi s svetno dejavnostjo pomagati k svetejšemu življenju, da bi postajal svet prepojen s Kristusovim duhom in bi v pravičnosti, ljubezni in miru učinkoviteje dosegal svoj namen ... Zaradi odrešitvenega reda samega naj se verniki nauče dobro razlikovati med tistimi pravicami in dolžnostmi, katere jih obvezujejo, ker so pridruženi Cerkvi, in med tistimi, katere jim gredo, ker so udje človeške družbe ... V našem času je kar najbolj potrebno, da ta razlika in hkrati skladnost kar najjasneje odsevata v načinu delovanja vernikov ...« (36). Zelo pomembno je v tem oziru tudi poglavje, ki govori o univerzalnem poklicu k svetosti v Cerkvi. To poglavje sledi poglavju o laikih.

Iz povedanega sledi dvoje:

1. »Posvetnost« sveta, poudarjanje lastne vrednosti sveta in priznavanje te vrednosti v življenju v principu ni nič nekrščanskega, ampak je popolnoma skladno s krščanskim naukom, z božjim razodetjem in učenjem Cerkve. Božja stvariteljska ljubezen je namreč stvarstvo priklicala iz nič k samostojnemu bivanju in delovanju. Po učlovečenju je Kristus posvetil vse stvarstvo in ga takorekoč vzel nase v njegovi samostojnosti in lastni vrednosti. Vse stvarstvo je tudi po Kristusu naravnano k povelečanju. Pravilno pravi zato J. B. Metz: »Zato se je moralo krščanstvo kazati ne kot rastoča divinizacija, ampak naravnost kot vedno popolnejše razbožanstvenje in v tem smislu profanacija sveta, kot ropanje njegove skrivnostne in mitološke podobe, čim bolj se je zavedalo svojih lastnih temeljev.«¹⁷

2. Vsekakor pa poudarjanje samostojnosti in lastne vrednosti sveta lahko vodi in dejansko večkrat vodi stran od krščanstva, tako da postane odraz nasprotja proti Bogu in vsemu, kar je božjega. To je druga stran tega pojava, pred katero prav tako ne smejo kristjani zapirati oči.

Kakorkoli že, osamosvajanje sveta, poudarjanje njegove lastne vrednosti in vneta služba svetu, kar je tako značilno za današnje človeštvo, nalaga Cerkvi dolžnost, da vodi dialog s svetom, se uči od njega v skladu s svojim naukom pravilno vrednotiti zemeljsko stvarnost in prinaša luč v temo njegovih stranpoti ali celo zablod.

Druga značilnost današnjega sveta je vsestranski napredek znanosti in tehnike. Razvoj v tem pogledu je naravnost čudovit, njegova posledica pa je sprememba sveta in človeškega življenja.

Razumljivo je, da takšni uspehi močno vplivajo na človeškega duha, na njegovo mišljenje in čustvovanje, kratko, na njegovo mentaliteto ali eksistencialno podobo, ki jo ima o svetu in o sebi. Nasproti religiozni mentaliteti srednjega veka, ki jo je zanimalo predvsem le onostranstvo, bitja v onostranstvu in odvisnost tostranstva od onostranstva, se danes uveljavlja tehnično-ekonomska mentaliteta, ki jo zanima predvsem samo tostranstvo, človek in samostojnost tostranstva. Človek je spremenil odnos do narave: hoče ji gospodovati in jo oblikovati brez kakršnihkoli predsodkov, naravnost brezobzirno večkrat. V njem se je prebudilo neomajno zaupanje v lastne sile in sposobnosti. Današnji človek se skuša sam odrešiti, kolikor ne postavlja na nov način problema odrešenja in ne priznava resničnega Odrešenika. Prav k temu zadnjemu ga namreč vedno bolj silijo pojavi, ki so v zvezi z razvojem znanosti in tehnike, ki mu dajejo čutiti ambivalenco tega razvoja ter ga napolnjujejo z negotovostjo in zaskrbljenostjo glede bodočnosti.

Tudi ta poteza današnjega sveta sili Cerkev k dialogu z njim, če se noče odtujiti pri izvrševanju svojega poslanstva širokim plastem človeštva in govoriti ter delovati mimo, oziroma preko njih. Verske resnice mora osvetliti tako vsestransko, da bo človek spoznal in občutil stik med svojo tehnično-ekonomsko in versko mentaliteto. Pokazati mora, da religiozna zavest ne vsebuje samo zaupanja v dobrine onostranstva, ampak tudi v tostranske dobrine; da pozna poleg pripravljenosti, da se odpovemo ze-

¹⁷ Metz, Weltverständnis im Glauben, Geist und Leben, 35, 175.

meljskim dobrinam, tudi iskanje teh dobrin; da zahteva, da se naslanjamo na Boga in njegovo pomoč, obenem pa tudi nase, na svoje zmožnosti in moči. Z moralnega vidika mora pokazati legitimnost zemeljskih upov in uveljavljanja človekove suverenosti nad svetom, s spekulativnega vidika pa poglobiti nauk o razliki med Stvarnikom in stvarmi ter njihovih medsebojnih odnosih, poglobiti nauk o božji kavzalnosti, o učinkih molitve ter o duhovni naravi onostranstva. Predvsem pa je treba pokazati socialni in kozmični aspekt verske resnice o stvarjenju, učlovečenju in odrešenju. Vse to bo zares dialog, medsebojna obogatitev Cerkev in sveta. Svet ga pričakuje in želi od Cerkev, Cerkev pa se mu pri izvrševanju svojega poslanstva v svetu ne more in ne sme odreči.

Tretja značilnost današnjega sveta je socializacija, ki prehaja v planetarizacijo, ter z njo povezano prebujenje človeške zavesti o vrednosti in dostojanstvu vsakega človeka kot osebe, ne glede na njegovo vero, narodnost, raso, ekonomski in socialni položaj, s težnjo po izboljšanju socialnih odnosov, oziroma po ustanovitvi boljšega socialnega reda, tako da bi v človeški družbi bolj prihajali do izraza resnica in pravica, da bi bili učinkovito uresničeni ideali svobode, enakosti in bratstva.

Tudi ta značilnost današnjega sveta prihaja do izraza z ostjo, ki je namenjena proti veri in Cerkvi. Vzrok za ta pojav je gotovo tudi, če ne predvsem v tem, ker je krščanstvo v času največje socialne stiske delavskih množic bilo skoraj slepo in gluho zanje ali vsaj preveč konservativno in okorelo pri reševanju tega problema. Ozadje takšnega stališča kristjanov do tako perečega problema pa moramo iskati končno v nasprotju med vero, verskim naukom in življenjem, ki so se mu kristjani mirno predali in ga niti niso več poskušali opravičevati. V nasprotnem primeru bi ne bili mogoči pojavi, pred katerimi se danes človek naravnost zgrozi, ko jih sliši. Leta 1886 je neki industrijalec podal pred Belgijsko komisijo za delo naslednjo izjavo: »Znanost o proizvodnji obstoji v tem, kako dobiti od človeškega bitja največjo možno količino dela in mu dati za to čim manjše plačilo.«¹⁸ Belgijska kraljevska akademija za zdravstvo je v tem času izdala sledeče poročilo: »Delavnik traja v industriji redno 13—15 ur in dosega tudi 17 ur. Položaj je v tem pogledu enak v Angliji, enak v Franciji in v Belgiji. Uporabljajo za delo otroke, ki so stari le 6 in 7 let. V belgijskih predilnicah je l. 1843 tretjina delavcev otrok in polovica teh otrok je stara 6 let in pol do 10 let.«¹⁹ Ekonomist J. B. Say, ki je leta 1815 potoval po Angliji, je prišel do rezultata, da delavec, četudi dobi polno plačo, zasluži le polovico, včasih tretjino tega, kar nujno potrebuje za preživljanje svoje družine.²⁰ Tako ni čudno, da je Marxov klic: »Proletarci vseh dežel, združite se!« padel na rodovitno zemljo, žalostno je le, da je moral biti Marx tisti, ki je to zaklical in da je moral to storiti obenem v znamenju boja proti veri, proti krščanstvu, ki je pokazalo tako malo praktičnega razumevanja za obupno borbo delavcev za ohranitev golega življenja in za njihovo željo, da bi jih priznali kot ljudi in temu primerno — človeško z njimi ravnali.

¹⁸ Prim. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, 93.

¹⁹ Prim. N. d. 94.

²⁰ Prim. N. d. 94.

V dialogu s svetom, ki ga karakterizira socializacija, se mora Cerkev pokazati res kot duhovna in etična sila ter vsestransko razviti svoj vzvišeni pojem o človeku in družbi, kakor tudi v praksi pokazati svojo socialno usmerjenost. Svet to od Cerkve pričakuje, ker prihaja vedno bolj hote ali nehote, zavestno ali nezavestno do spoznanja, da si sam ne zadošča v borbi za boljši socialni red in za uresničevanje tako visokih idealov, kakor so svoboda, enakost in bratstvo.

Končno naj omenimo še eno značilno potezo današnjega sveta, oziroma današnje človeške družbe. To je pluralizem.

Pluralizem je pravzaprav korelativni pojav socializacije in planetarizacije. Ideološka izolacija je samo še preteklost. Ne gre pa več le za koeksistenco različnih religij ali ideologij v posameznih predelih, ki bi bili ločeni drug od drugega, ampak za navzočnost teh povsod na svetu.

Iz tega sledi, da se Cerkev tudi v tem pogledu mora srečavati s svetom in z njegovo najbolj pestro podobo ter razviti z njim dialog. Obenem pa je v istem pogledu njena dolžnost, da s poglobitvijo verskega nauka ob srečevanju z drugimi religijami in ideologijami tudi utemelji etiko, ki jo zahtevajo nove razmere. Predvsem bo morala iskreno priznati in poudariti versko svobodo ter se zavesti evolutivnega značaja teologije, da bo mogla priti do koristnega dialoga s svetom, ki ga označuje pluralizem.²¹

Izbrali smo le nekaj značilnosti današnjega sveta, a vse so pokazale, kako potreben je dialog Cerkve s svetom, nakazale pa tudi že, da je lahko koristen in uspešen. Torej Cerkev zna presoјati znamenja časa, kakor smo rekli v začetku tega poglavja.

Bistvo dialoga Cerkve s svetom

Ko smo si ogledali pojme, ki zadevajo vprašanje teologije dialoga s svetom in se kratko ozrli tudi na podobo današnjega sveta, prihajamo sedaj k jedru tega vprašanja. Vsekakor moramo torej najprej določiti teološko bistvo dialoga Cerkve s svetom.

V okrožnici »Ecclesiam suam« pravi najvišji pastir Cerkve naslednje: »Transcendentalno počelo dialoga, častiti bratje, je v samem božjem načrtu. Religija je po svoji naravi odnos med Bogom in človekom. Molitev izraža ta odnos v dialogu. Razodetje, to se pravi nadnaraven odnos, ki ga je Bog sam hotel prostovoljno vzpostaviti s človeštvom, se odvija v dialogu, pri čemer se božja Beseda učloveči in nato dobi svoj izraz v evangeliju. Sveti očetovski razgovor Boga s človekom je bil s prvim grehom prekinjen, a v toku zgodovine na čudovit način obnovljen. Zgodovina odrešenja pripoveduje o tem dolgem in raznolikem dialogu, ki ima svoj začetek v Bogu in postane čudovito pisan dvogovor s človekom. V tem razgovoru Kristusa s človekom (prim. Bar 3, 38) omogoči Bog nekoliko vpogleda v skrivnost svojega življenja, v izredno vsebino svojega bitja, ki je trojnost v Osebah. Zavedati se moramo tega neizrekljivega in popolnoma resničnega odnosa v dialogu, ki nam ga je Bog Oče ponudil in začel z nami po Kristusovem sredništvu v Svetem Duhu, da lahko razumemo, kakšen odnos naj mi, tj. Cerkev, vzpostavimo in pospešujemo s svetom.«

²¹ Prim. Houtart, L'Église et le monde, 114 sl.

V duhu tega nauka bi lahko rekli, da je dialog Cerkve s svetom **odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom.**

Oglejmo si nekoliko to opredelitev!

Najprej, kaj je pravzaprav dialog Boga s svetom? To je isto kakor razodetje, ki ga vzamemo tukaj v širšem pomenu, tako da vključimo vanj naravno in nadnaravno, zgodovinsko in eshatološko razodetje, razodetje v besedi in dejanju.

Kar zadeva naravno razodetje, ki sloni na stvarjenju, moramo reči, da je stvarstvo in odnos, ki izvira iz božjega stvariteljskega deja med stvarmi in Stvarnikom, dialog v pravem pomenu besede.

V 1. Mojzesovi knjigi beremo, da je Bog ustvaril z besedo. Rekel je in je nastalo. Iz tega pa sledi, da so stvari že s tem, da so in da so takšne, kakršne bi naj bile, s tem, da imajo določene lastnosti in da na določen način delujejo, odgovor na božjo stvariteljsko besedo. To je ontološki odgovor vsake stvari na božjo besedo, s katero jo je Bog poklical v bivanje in jo v bivanju vzdržuje.

V novi zavezi prihaja ta poteza najgloblje vsebine stvarstva še bolj do izraza, kolikor je izrečno poudarjeno, da je Bog ustvaril vse po posebljeni božji Besedi in zaradi nje. Pomislimo samo na prolog k evangeliju sv. Janeza, kjer pravi evangelist: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega« (Jan 1, 1—3). Sv. Pavel pa izraža isto misel predvsem v listu Kološanom takole: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, najsi bodo prestoli ali gospostva ali vladarstva ali oblasti: vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj« (1, 15—17).

Kristus, ki je popolna podoba Očeta, ker ima z Očetom isto bistvo (Jan 14, 9), je eksemplarni in najvišji smotrni vzrok vsega stvarstva. Stvarstvo torej nikakor ni »vrženo« v bivanje, ampak je priklicano in poklicano, zato pa tudi z ljubeznijo in v ljubezni povezano med seboj in z Bogom. Konsubstancialni dialog med tremi božjimi Osebamí sega po svojem učinku tudi izven mej notranjega božjega življenja, v stvarstvo, ki je s tega vidika še izrazitejši odgovor na božji klic v bivanje po božjem vzoru in zanj, kakor je ta najpopolnejše uresničen v Kristusu. Vse stvarstvo daje tako resnično objektivno, fundamentalno slavo Bogu.

Človeka je Bog ustvaril po svoji podobi (1 Mojz 1, 26 sl.). Tako je človek že zaradi tega bogatejši odgovor na božjo stvariteljsko besedo kakor ostale stvari in daje s svojo eksistenco popolnejšo objektivno, fundamentalno slavo Bogu. Ker pa ima razum in svobodno voljo, ki pomenita najbolj karakteristično oznako njegove bogopodobnosti, zato mora tudi formalno odgovarjati na božjo stvariteljsko besedo in tako dajati formalno slavo Bogu: Boga iz stvarstva spoznavati, priznavati in mu dajati čast z besedo in dejanjem. Ni čudno, če mu je Bog izročil gospostvo nad vsemi stvarmi, saj po človeku tudi ostalo stvarstvo formalno odgovarja in daje slavo Bogu. Prav ta formalni odgovor in formalna slava Bogu sta končni in najgloblji smisel človekovega gospostva nad svetom, njegovega prodiranja v tajne vesoljstva, njegovega oblikovanja sveta in uporabe sil, ki

so v njem skrite, za njegovo rast in za njegov razvoj, da upodobi v sebi čim popolnejšo bogopodobnost. V odnosu do vseh stvari bi naj človek dajal pozitiven odgovor Bogu s tem, da bi upošteval in priznaval zakonitosti narave in vrednostno lestvico, ki je vanjo položena, ali kratko s tem, da bi potrjeval dialog, ki se nevidno odvija med stvarmi in Stvarnikom, in da bi po njih ter zaradi njih dajal sam čim popolnejšo formalno slavo, tako pa obenem pozitiven formalni odgovor Bogu. To se zgodi, kolikor človek v svojem odnosu do stvari in sploh v svojem življenju vrši božjo voljo in njegovo imanentno dejavnost spremlja transcendentna dejavnost. Poseben poudarek dobi vse to seveda v odnosu do sočloveka, ki je prav tako kakor on sam ustvarjen po božji podobi in ima enako poslanstvo v svetu.

Ker pa je človek zaradi svoje bogopodobnosti svobodno bitje, lahko Bogu formalno slavo odreče in odreče tako istočasno formalni odgovor na njegovo stvariteljsko besedo ter spremeni s tem formalni dialog v uporni formalni monolog po vzoru hudobnega duha.

Razodetje nam pove, da je človek to v resnici kaj kmalu storil, in zgodovina priča, da se ista stvar vedno znova dogaja obenem s svojimi usodnimi posledicami.

Vendar to ne more spremeniti resnice, ki izvira iz dejstva stvarjenja, da pomeni namreč eksistenca stvari isto kakor neprestani odgovor stvari na božjo stvariteljsko besedo, da so stvari v nenehnem ontološkem dialogu z Bogom in da je človekova dolžnost, da zaradi svoje bogopodobnosti pritrjuje temu dialogu ter ga povzema v formalni dialog ob stalnem »poslušanju«²² stvariteljske božje besede in odgovora, ki ga dajejo stvari ob stalnem srečavanju z Bogom.

Otto Semmelroth pravi zelo dobro: »Z vidika krščanskega pojmovanja svet ni izročen človekovim osebnim odločitvam v svoji goli stvarnosti, tako da bi napačne odločitve pomenile samo motnjo in rušenje objektivnega reda in strukture, ne pa obenem žalitve neke osebe. Za kristjana se odigrava v svetu in ob njem osebno srečanje. Zanj namreč svet ni gola stvarnost, ampak stvarstvo, delo osebnega Boga, ki je v tem svojem delu objektiviral svojo voljo in jo človeku sporočil, da se z ozirom nanjo odloča. Tako pomenijo za kristjana odločitve v svetu povsem osebno srečanje in ne samo predmetno odločanje... Za kristjana je odločanje v svetu predvsem pokorščina ali nepokorščina do Stvarnika tega sveta.«²²

Čeprav smo rekli, da se človek zaradi svoje naravne bogopodobnosti ob stiku s stvarstvom srečava z Bogom in tako njegova imanentna dejavnost v svetu prehaja v transcendentno, moramo priznati, da to osebno srečanje pride v polni meri do izraza šele, ko Bog človeka dvigne v nadnaravni red in mu spregovori naravnost in jasno, človek pa prav tako trdno in brez omahovanja odgovori s pomočjo milosti, ki se je nanj razlila in ga pritegnila v območje notranjega božjega življenja. To je res osebni stik z Bogom v pravem pomenu besede.

Bog je človeka tako povišal že takoj v začetku, kakor beremo v knjigah božjega razodetja. Življenje prvega človeka v raju je odsev in dokaz te

²² Semmelroth, *Erwägungen über das christliche Weltverständnis, Geist und Leben*, 37, 268.

nadnaravne božje bližine, nadnaravnega stika med Bogom in človekom. Naravna bogopodobnost je tako popolnoma nezasluženo dobila dopolnilo v nadnaravni bogopodobnosti, ki je seveda odsevala tudi v človekovem odnosu do ostalega stvarstva in mu dajala poseben čar ter lepoto: prvi človek je bil postavljen v raj, vrt, ki ga je sam Bog »zasadil« (1 Mojz 2, 8 sl.). Končni namen tega povišanja je bilo povelčanje človeka v nebesih.

Človek pa se je kmalu izkazal nevrednega tolikega zaupanja, odpovedal je Bogu odgovor in se zaprl vase, uprl se je Bogu. Tako je pretrgal nadnaravno vez ljubezni z Bogom, virom življenja, porušil red v sebi in priklical prekletstvo na vse stvarstvo (1 Mojz 3, 16).

Bog kljub temu ni umolknil in ni pustil človeka in stvarstva zaradi njega v nesreči, ki jo je povzročil greh v raj. Takoj je znova spregovoril nesrečnemu »gospodarju« na zemlji in mu vlil upanje na odrešenje (1 Mojz 3, 15). Začela se je tako prava epopeja najbolj osebnega odnosa med Bogom in človekom, ki vodi preko izvolitve in posebnega vodstva skozi zgodovino izraelskega ljudstva, preko božje govornice po očakih in prerokih do učlovečenja božjega Sina, božje Besede in prihoda Svetega Duha, kar pomeni višek in polnost razodetja na zemlji v službi »reditus creaturarum«, v službi komunitete človeških oseb in končno vsega stvarstva v komuniteti božjih Oseb. »Kajti (Bog) je sklenil . . . , da po njem (Kristusu) s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 19.20), da bo »vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11), ki pa je »božji« (1 Kor 3, 23). Zaradi tega vzvišenega božjega načrta je Kristus »sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7), postal je deležen človeške narave, da bi mi postali deležni božje narave.

Ker izraelsko ljudstvo kot predstavnik vsega človeštva ni sprejelo Odrešenika, zato je Kristus izvolil novo ljudstvo — Cerkev, da po njej nadaljuje odrešilno delo in kljub smrti ter odhodu k Očetu ostane po njej in v njej navzoč na zemlji. Na zaslepljenost in zakrknjenost starozaveznega izvoljenega ljudstva je Kristus odgovoril z dokazom največje ljubezni, s smrtjo na križu in z iz njegove krvi in njegovega povelčanja porojenim ter s Svetim Duhom posvečenim novim predstavnikom vsega človeštva — s Cerkvijo. V tem pogledu so tako jasne in značilne Gospodove besede: »In jaz bom, ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32). — »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1, 8). Cerkev je zakrament Kristusove navzočnosti v svetu, v vsem človeštvu, po njej vodi Kristus človeštvo in vse stvarstvo v stanje povelčanja, da se v polni meri razvije kal, ki je bila vanj položena z inkarnacijo. Po Cerkvi se vse prenavlja v Kristusu in se človeštvo spolnjuje »do vse polnosti božje« (Ef 3, 19), čeprav je objektivno že z inkarnacijo dobilo drugačno podobo in vsebino, kakor bi jo imelo brez nje. Vsa človekova pozitivna imanentna dejavnost v svetu ima namreč že zaradi Kristusovega prihoda na svet in zaradi njegovega trajnega stika s svetom po Cerkvi globok pomen in smisel, ki bi ga na podlagi stvarjenja samega ne imela, da je v službi »reditus creaturarum«, četudi ni zavestno transcendentna obenem. »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23).

Z inkarnacijo se je »reditus creaturarum« že dejansko začel, čeprav polni začetek predstavlja šele poveljani Kristus. »On je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost... in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 18, sl.).

Dovršen pa bo ta »reditus« ob koncu sveta, ko bo nastopil »čas« eshatološkega razodetja, končno in popolno razodetje stvarnosti, katerih eksistence se sedaj oklepamo z vero, ki je »trdno prepričanje o tem, kar kdo upa, prepričanje o stvareh, ki se ne vidijo« (Hebr 11, 1). V svetem pismu NZ beremo o dnevu, »ko se bo razodel Sin človekov« (Lk 17, 30), »kadar se prikaže Gospod Jezus z neba z angeli svoje moči« (2 Tes 1, 7), ko se razodene njegovo veličastvo (1 Petr 3, 13).

O tem razodetju je ponovno govoril Kristus in so govorili apostoli kot o zaključni stopnji božjega razodetja in Kristusovega posega v svet. V 8. poglavju lista Rimljanom pa je naravnost znamenito mesto v tem pogledu: »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela nad nami. Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi šami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa. Za to upanje smo bili namreč rešeni« (8, 18 sl.).

Eshatološko razodetje torej pomeni razodetje božjih skrivnosti, ki jih bomo gledali »iz obličja v obličje« (1 Kor 13, 12), razodetje resnične vrednosti del vsakega posameznika (Mt 16, 17) in del, ki so bila izvršena v službi Cerkve (1 Kor 3, 13); razodetje slave pravičnih (Kol 3, 4), razodetje »novega neba in nove zemlje« (Raz 21, 1), razodetje popolnega božjega kraljestva (Raz 15, 4; 17, 14; 21), kratko, razodetje Kristusa in Boga kot »Alfa in Omega« vsega.

Takrat bo Bog po Kristusu spregovoril vsemu človeštvu in končno vsemu stvarstvu za večnost odločilno besedo. V moči te Kristusove besede bo odgovor stvarstva izzvenel v popoln hvalospjev Bogu. Med Bogom in človekom, da, vsem stvarstvom se bo začel dialog najpopolnejše ljubezni, ker bo Bog vse v vsem.

Tako bo doseglo vse človekovo prizadevanje v odnosu do stvarstva svoj končni namen, tisto prizadevanje namreč, ki je v službi poslanstva, ki ga je človek prejel ob stvarjenju — da si podvrže zemljo, in je tudi v službi istega poslanstva na višji stopnji — da pripravlja »novo nebo in novo zemljo« ali »reditus creaturarum«, v službi vzpostavljanja Kristusovega popolnega kraljestva, ne da bi se človek večkrat tega tudi zavedal ali celo to hotel. Vsa ta človekova dejavnost je zaradi poslanstva, ki ga je človek prejel od Stvarnika, in zaradi inkarnacije ter Kristusovega poveljanja bolj ali manj popoln odsev božjega dialoga s stvarstvom ter je obenem »implicite« ta dialog, saj človek z njo daje odgovor na božji poziv in je orodje za uresničevanje božjih načrtov.

Ko se bo uresničilo eshatološko razodetje, se bo pred vsem zmago-slavno končalo tudi poslanstvo Cerkve na zemlji, ki mora biti v vsakem

pogledu zakrament Kristusove in božje navzočnosti in dejavnosti v svetu. Njej gotovo v prvi vrsti veljajo apostolove besede: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23). Po Cerkvii namreč Bog »explicite« nadaljuje svoj dialog v Kristusu s svetom in ga bo po njej nadaljeval do konca sveta, dokler se ne prikaže Kristus v svoji slavi in si Bog tako »po njem s seboj spravi vse« (Kol 1, 20) ter se razodene »iz obličja v obličje«.

Ker je torej Cerkev tako rekoč utelešeni dialog Boga s svetom, mora v njenem odnosu do sveta prihajati to efektivno do izraza in Cerkev mora biti v vsakem pogledu luč, kvas in sol zemlje. Dialog Cerkve s svetom je odraz dialoga Boga s svetom v najodličnejšem pomenu in je tudi »explicite« ta dialog sam. Seveda pri tem ne smemo pozabiti na romarski značaj Cerkve, pa tudi ne na človeški element, ki je v njej. Le tako namreč lahko razumemo večkrat čudna pota in težko razumljive oblike njenega dialoga.

Vsebina dialoga

S pravkar obravnavanim vprašanjem teološke definicije dialoga Cerkve s svetom je najtesneje povezano naslednje vprašanje, kaj je namreč splošna vsebina tega dialoga.

Z ozirom na odgovor na vprašanje glede teološke definicije dialoga Cerkve s svetom, ki smo ga reševali v prejšnjem poglavju, lahko takoj rečemo, da je njegova vsebina ista kakor vsebina dialoga Boga s svetom, ki pa jo poznamo predvsem iz nadnaravnega božjega razodetja. Osrednji predmet in smisel tega božjega razodetja mora biti tudi osrednji predmet in smisel dialoga Cerkve s svetom. Ta osrednji predmet pa je Bog, kakor se nam je razodel v Kristusu in je po njem »principium et finis« vsega, kar je. In prav to mora biti tudi splošna vsebina dialoga Cerkve s svetom, saj Cerkev nadaljuje Kristusovo odrešilno delo, je vodnica vseh ljudi in po njih vsega stvarstva h Kristusu in tako k Bogu. Lahko bi torej kratko tudi rekli, da je splošna vsebina dialoga Cerkve s svetom Kristus, h kateremu je, kakor smo že rekli, »implicite« usmerjen ves razvoj stvarstva, vse pozitivno človekovo udejstvovanje v svetu in katerega bi naj Cerkev »explicite« posredovala svetu vse do konca sveta, dokler ne bo popolnoma vzpostavljeno njegovo kraljestvo. Kristus je postal človek in si tako privzel naravo vsega stvarstva, da bi vse pritegnil k sebi. Zato je on resnična »stična točka« med svetom in Bogom, pa naj je ta na videz še tako profan. Kristus je zaradi inkarnacije v stvarstvu navzoč, čeprav je ta navzočnost le fundamentalna, in na njej mora graditi Cerkev svoj stik s svetom, ker je v Cerkvi isti Kristus tudi formalno navzoč. Četudi torej ne bo mogla Cerkev vedno »explicite« voditi dialoga s svetom o Kristusu in o tem, kar naravnost vodi h Kristusu, bo lahko vedno vodila vsaj »implicite« dialog o Kristusu in o tem, kar vsaj indirektno vodi k njemu. Četudi ga ne bo mogla kdaj niti imenovati, ga bo lahko dala slutiti. Kristus je temelj in mora biti tudi formalno temelj skupne govorice med Cerkvijo in svetom. Willems pravi v svoji razpravi »Die Heilsnotwendigkeit der Kirche« v tem pogledu naslednje: »Človeštvo je kot celota pod vplivom inkarnacije. Zaradi nje je človeška narava načelno in radikalno

poklicana k nadnaravnemu deležu pri božjem življenju. Ta poklic pa pomeni nekaj stvarnega v človeški naravi in je realno ontološko določilo vsakega človeka.«²³ To določilo prihaja do izraza v vsaki pozitivni človekovi dejavnosti, zato jo Cerkev mora upoštevati, priznati ji njeno vrednost, na njej graditi in jo podpirati ter ji dajati globlji smisel. Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam«, da moramo »sprejeti vsako resnično človeško in zemeljsko vrednoto in jo dvigniti na nadnaravno in krščansko višino«.

Seveda bo treba v ta namen najprej še bolj kakor doslej prikazati svetu resnico o Kristusu z najširšimi socialnimi in kozmičnimi dimenzijami. Tako bodo ljudje spoznali, da je v Kristusu prostor za vse, kar je resničnega, dobrega in lepega, kakor je v »hiši njegovega Očeta mnogo bivališč« (Jan 14, 2).

Razen tega pa bo morala Cerkev tudi v vsem načinu svojega dela izžarevati čim popolnejšo Kristusovo podobo, tako da bo svet naravnost čutil njegovo dobrotljivost in ljudomilost, njegovo širino in globino celo tam, kjer ne bo dostopen za njegov nauk. Kristus nam je s svojim zgledom jasno pokazal, kako moramo ravnati v tem oziru. Trije dogodki iz njegovega življenja so zelo značilni in poučni.

Ko so učenci videli, da neka samarijska vas ni hotela sprejeti Kristusa, sta Janez in Jakob rekla: »Gospod, ali hočeš, da rečeva, naj pride ogenj z neba in jih pokonča?« Kristus pa ju je resno zavrnil in posvaril: »Ne vesta, kakšnega duha sta; Sin človekov ni prišel življenj uničevati, ampak reševati« (Lk 9, 52 sl.).

Drugi dogodek, ki je za odnos Cerkve do sveta tako poučen, je Kristusov globoko razumevajoč in potrpežljiv nastop, ko je prišel k njemu Nikodem, in sicer ponoči, ker se je bal priti podnevi. Kristus ga je sprejel in učil, ne da bi mu očital njegovo plašnost, čeprav na drugem mestu jasno pravi: »Vsakega torej, kdor bo mene priznal pred ljudmi, bom tudi jaz priznal pred svojim Očetom, ki je v nebesih; kdor pa bo mene zatajil pred ljudmi, njega bom tudi jaz zatajil pred svojim Očetom, ki je v nebesih« (Mt 10, 32. 33). Nasprotje je med obojim samo navidezno, v resnici pa gre za modro in razumevajočo uporabo te resnice, ki jo izražajo omenjene besede, v življenju, ko je treba človeku pomagati, da pride do spoznanja resnice in mu ta postane takšna vrednota, za katero je pripravljen dati tudi življenje.

O tretjem dogodku, ki je za dialog Cerkve s svetom pomemben, pa nam poroča Marko v 9. poglavju: »Spregovoril je Janez in mu rekel: 'Učenik, nekoga, ki ne hodi z nami, smo videli, da je v tvojem imenu izganjal duhove, pa smo mu branili.' Jezus je rekel: 'Ne branite mu; zakaj nikogar ni, ki bi storil čudež v mojem imenu in bi mogel takoj nato hudo govoriti o meni. Kdor namreč ni proti nam, je za nas'« (9, 38 sl.).

Kljub temu pa ne smemo pozabiti, da svet ne pomeni samo ljudi »dobre volje«, ampak tudi takšne, ki se jim je notranje oko stemnilo in zato zavračajo vse, kar bi utegnilo vzpostaviti kakršenkoli stik s Kristusom. Njih odnos do Kristusa je podoben odnosu, ki so ga že za njegovega življenja imeli njegovi nasprotniki, ko so mu očitali: »Hudega

²³ Concilium, 1, 55.

duha ima in meša se mu, kaj ga poslušate?» (Jan 10, 20). Kristus je Cerkvi napovedal tudi takšne čase: »Ako vas svet sovraži, vedite, da je mene sovražil prej ko vas... Spominjajte se pa besede, ki sem vam jo rekel: Služabnik ni večji ko njegov gospod. Če so mene preganjali, bodo preganjali tudi vas; če so mojo besedo spolnjevali, bodo spolnjevali tudi vašo« (Jan 15, 18 sl.). V tem primeru bo dialog največkrat molčeče pričevanje za Kristusa v trpljenju. Kakor je Kristus rekel o sebi, da bo vse pritegnil k sebi, »ko bo povzdignjen z zemlje«, tako mora tudi Cerkev znati voditi dialog s svetom, ko »dopolnjuje, kar nedostaja bridkostim Kristusovim« (Kol 1, 24).

Kratko bi lahko povzeli to poglavje o osnovni teološki vsebini dialoga Cerkve s svetom tako, da bi rekli: Kristus, trpeči in od mrtvih vstali, križani in poveličani mora biti »pot in resnica in življenje« tega dialoga. Le potem bo namreč svet razumel, da mu Cerkev res prinaša to, »kar svet išče in mu manjka«. To misel bomo v naslednjem poglavju o skupni govorici še poglobili in z nekoliko druge strani osvetlili.

Skupna govorica

H. G. Gadamer pravi v znanem delu »Wahrheit und Methode«: »Vsak razgovor predpostavlja skupno govorico ali bolje, izoblikuje skupno govorico. V takem primeru je namreč nekaj v sredi, kakor pravijo Grki, pri čemer imata sobesednika delež in glede česar se med njima vrši izmenjava. Sporazum o stvari, ki bi naj sledil iz razgovora, torej pomeni nujno, da razgovor skupno govorico šele izoblikuje. To pa nikakor ni neko zunanje dogajanje kakor priprava orodja in niti ni pravilno, če rečemo, da se sobesednika drug drugemu prilagodita, ampak prideta oba v uspešnem razgovoru pod vpliv resnice stvari, ki ju med seboj poveže v novi skupnosti. Sporazum v razgovoru ni posledica medsebojnega izigravanja in uveljavljanja lastnega stališča, ampak sprememba v smeri skupnega, ko ne ostanemo več to, kar smo bili.«²⁴

Če veljajo omenjene besede za vsak razgovor, veljajo tudi za dialog s svetom, ki ga naj vodi Cerkev. V tem primeru dobijo v resnici še globlji pomen in svojo polno veljavo. Med svetom in Cerkvijo je namreč nekaj globoko skupnega, kar ju med seboj tesno povezuje in zato omogoča skupno govorico in plodovit dialog.

Ontološka podlaga skupne govorice v dialogu Cerkve s svetom je podana že s tem, da pomeni za stvari bivati isto kakor odgovarjati na stvariteljsko božjo besedo. Tako je že, če gledamo statično na stvarstvo. Isto pa velja tudi, če gledamo nanj dinamično in razvojno, kar zadeva razvoj k cilju, ki mu je postavljen v Kristusu in po njem z njegovo inkarnacijo in eksaltacijo. V pozitivnem odnosu do sveta in v oblikovanju ter spopolnjevanju zemeljske stvarnosti vsak človek brez razlike pozitivno dogovarja Bogu in objektivno, »implicite« sodeluje pri vedno popolnejši rekapitulaciji stvarstva pod skupno glavo — Kristusa. K temu je človek od Boga in Kristusa tudi izrečno poklican.

²⁴ N. d. 360.

A. Auer pravi v razpravi »Kirche und Welt«: »(Stvari) niso gole reči, ampak osebni darovi Stvarnika... Kdorkoli jim prisluhne, kdor odkriva v naravoslovju in tehniki njihove zakonitosti in jih napravi uporabne ali kdor skuša iz njih razbrati smiselne vrednote ter jih z umetniško dejavnostjo oblikuje, je poslušalec in vršitelj besede.«²⁵ Rekli bi pa lahko še več, da je namreč človek pri vsem tem poslušalec in vršitelj učlovečene božje Besede, ker je stvarstvo končno ustvarjeno zaradi inkarnacije, stvarjenje usmerjeno k odrešenju in z njim povezano. Fundamentalno je ta zveza, ta enotnost stvariteljskega in odrešilnega reda vsekakor z inkarnacijo že uresničena, vendar pa je obenem po božji volji v nastajanju k svoji polnosti. Je pa naravnost zemeljskih realnosti, ki izvira iz omenjenega dejstva, tako bistvena zanje, da te svojega specifičnega smisla in cilja izven iste naravnosti h Kristusu sploh ne morejo doseči. Ta »consecratio mundi« se vrši ravno po Cerkvi, po njej je svet »v Kristusu« in po njenem delovanju postaja vedno bolj v Kristusu, dokler ne bo to prišlo popolnoma do izraza ob »koncu« sveta — poveličanju sveta ob drugem Kristusovem prihodu. Tako deluje Cerkev v svetu kot »explicite« vertikalna sila, ki pa prav nič ne moti horizontalnih sil, ampak daje tem zagon, globlji smisel in končno vrednost. Svet in Cerkev imata nekje globoko, a resnično skupne cilje. Vendar pa delovanje Cerkve na svet ni vedno neposredno kakor npr. pri delitvi zakramentov in osebnem posvečenju duše, ampak je bolj ali manj indirektno, kolikor je pač bolj ali manj oddaljeno od področja omenjene neposredne dejavnosti, oziroma torišča te dejavnosti, ki ga predstavlja duhovno jedro človekove osebnosti.

Kako torej Cerkev vrši svoje poslanstvo pri integraciji stvariteljskega reda v svetu v odrešilni red, da nekoliko poglobimo to vprašanje?

Najprej moramo poudariti, da je Cerkev že s tem, da je vidna (družba), s svetom povezana. Dalje je povezana z njim, ker tudi vernikom veljajo besede, ki jih je sam Bog govoril ljudem, oziroma njihovima prvima predstavnikoma, da naj si zemljo podvržejo in gospodujejo vsemu na zemlji. A še bolj je povezana Cerkev s svetom zato, ker je tisti, ki bi ga naj ona v teku zgodovine oznanjala in naravnost svetu ponavzočevala, izvor, glava in končni smisel vsake stvari ter vsega dogajanja v stvarstvu. S Kristusovim vstajenjem in poveličanjem se je končni cilj in smisel človeštva in kozmosa, njune biti in zgodovinskega razvoja že razodel in tudi kot stvarni eksistencial začel delovati. Vendar »explicite« deluje ravno po Cerkvi. Cerkev je posredovalka integracije sveta »v Kristusa«, ker je posredovalka novega in resničnega počela sveta — Kristusa. Iz območja tega poslanstva Cerkve ni izključena nobena zemeljska realnost, čeprav vpliv Cerkve ni na vse realnosti enak, kakor smo že omenili.

Vrši pa Cerkev svoje poslanstvo, kar zadeva »consecratio mundi« ali »reditus creaturarum« tako, da opravlja trojno službo, če hočemo kratko in precizno odgovoriti na zastavljeno vprašanje. Z oznanjevanjem evangelija in določanjem življenjskih norm, ki na njem slonijo, kaže Cerkev vsemu človeštvu in njegovi dejavnosti večne perspektive, ki zajemajo končno vse stvarstvo, ter riše pot, po kateri je mogoče zanesljivo hoditi v smeri teh perspektiv. Z zakramentalno dejavnostjo in z delovanjem

²⁵ N. d., *Mysterium Kirche*, 513—514.

svojih udov v svetu, ki so jih zakramenti za to naravnost posvetili, pa vključuje človeštvo in kozmos vedno bolj v Kristusa, v njegovo polnost. Tako simbolično kakor realno je v tem pogledu seveda najučinkovitejše delovanje svete evharistije. Po sveti evharistiji postaja dejanska in vedno globlja vsečloveška skupnost, ki jo utemeljuje že dejstvo stvarjenja in se je v kali začela uresničevati z inkarnacijo. Po evharistiji se po sprememnji kruha in vina kot eksponentov vsega stvarstva razodeva končna možnost in cilj vsake stvari. Da, evharistija kot daritev in kot zakrament nadaljuje to, kar se je začelo z inkarnacijo in je bilo še globlje utemeljeno s Kristusovo smrtjo in njegovim poveličanjem, popolnoma pa bo uresničeno ob prenovitvi in poveličanju sveta. Prav po evharistiji je vzpostavljen najgloblji stik Cerkve s svetom, sakralnega s profanim, naravnega z nadnaravnim. To seveda ni čudno, ker je evharistija zakrament, v katerem je navzoč Kristus kot Bog in človek, z dušo in telesom, inkarnirani Sin božji, ker je to daritev, ki pomeni obnavljanje daritve na križu, povezane s Kristusovim poveličanjem. Kar pa se na skrivnosten način dogaja v sv. evharistiji in po njej, kakor tudi v drugih zakramentih in zakramentalih ali po njih, to mora priti do izraza in postati učinkovito po dejavnosti kristjanov v medsebojnih človeških odnosih ter njihovih odnosih do sveta, kratko, v vseh dimenzijah človeškega življenja in udeleženosti. Po zakramentu sv. zakona in birmi so kristjani za to poslanstvo posebej usposobljeni in poklicani, da namreč s svojim delovanjem v svetu svet posvečujejo, a posvečujejo prav v njegovi samostojnosti in lastni vrednosti, ker je kot tak najbolj transparenten za Boga, za Kristusa in njegovo kraljestvo.

Cerkev torej načelno lahko najde skupno govorico v dialogu s svetom in tako more ta dialog postati tudi kar najuspešnejši. Kakor pa smo videli, je temelj, na katerem sloni ta skupna govorica, Kristus. O njem pravi Chethimattan: »Kristus pomeni izpolnitev vseh najbolj notranjih človeških hrepenenj in teženj. Samo v Kristusu lahko božanstvu pripisujemo vse množstvo in raznolikost, ki jo najdemo v stvarstvu, ne da bi kakorkoli s tem okrnili njegov božanski značaj; Kristus je namreč edina oseba z dvema naravama, z absolutno in nespremenljivo božjo naravo in s popolno človeško naravo. Zato je tudi edini odgovor na nepremostljivo nasprotje med minljivim in omejenim svetom stvari in najvišjo stvarnostjo.«²⁶

Ne smemo pa seveda pozabiti tudi na »mysterium iniquitatis« in »mysterium crucis«, kakor tudi ne na romarski značaj Cerkve in še bolj človeštva sploh in njegovih institucij ter prizadevanj na zemlji.

Dejavnost Cerkve v svetu ne more izbrisati iz njega posledic izvirnega greha in greha sploh ter tako vzpostaviti stanja raja na zemlji ali poveličanja sveta. To se bo zgodilo šele ob drugem Kristusovem prihodu in pod njegovim vplivom, ko bodo z zemlje izbrisane vse posledice izvirnega greha in bo popolnoma uresničeno Kristusovo kraljestvo.

»Consecratio mundi«, ki prihaja svetu iz dejavnosti Cerkve v njem, je že samo na sebi združeno z večjo ali manjšo nepopolnostjo, kolikor je

²⁶ J. Britto Chethimattan, Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus, Concilium, 1, 256.

v to dejavnost vključen človeški element. Pa tudi sicer pomeni njena dejavnost samo približevanje h končnemu cilju.

Ovira pa to dejavnost in se ji upira predvsem grešni svet, grešno človeštvo, ki se mu je notranja luč stemnila (Mt 6, 23) »in je otemnelo njih nespametno srce« (Rimlj 1, 21). Vse do prenovitve sveta mora biti Cerkev pripravljena na stiske, tako da Kristus naravnost pravi celo: »Vendar, ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji?« (Lk 18, 8). Tako se bosta pač dejavnost Cerkve v svetu, kar zahteva konsekracijo sveta, kakor tudi dialog Cerkve s svetom odvijala v znamenju križa in hoje za Kristusom, obloženim s križem, čeprav v zarji velikonočnega jutra in s poroštvom končne zmage: »Na svetu boste imeli stisko; ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Lk 16, 33). Kristus ni postavljen samo »v vstajenje«, ampak tudi »v padeč« in »v znamenje, kateremu se bo nasprotovalo« (Lk 2, 34); pomeni za nekatere »pohujšanje«, za druge pa zopet »nespamet«, čeprav je za mnoge »božja moč in božja modrost« (1 Kor 1, 23. 24). Je pa seveda to trpljenje obenem odrešilno za svet in doprinaša tako svoj delež h »consecratio mundi«, ker Cerkev tako »dopolnjuje, kar nedostaja bridkostim Kristusovim« (Kol 1, 24), ki je rekel, da bo vse pritegnil k sebi, ko bo povzdignjen z zemlje. Končno torej tudi trpljenje pomaga vzpostavljati temelj skupne govorice, oziroma pospešuje njeno učinkovitost v dialogu Cerkve s svetom.

S tem, kar smo doslej rekli o skupni govorici, pa še nismo izčrpno podali orisa tega pogoja za uspešen dialog. Skupna mora biti ta govorica namreč tudi zunanje, formalno gledano, to se pravi, da si mora Cerkev po možnosti prisvojiti način izražanja sveta pri oznanjevanju Kristusa, da mora tudi v tem pogledu po Kristusovem zgledu vzeti nase »podobo hlapca«, da ne omenjamo znova potrebe, da pojasni večne resnice in posebej Kristusa prav s tiste strani, ki jo zahteva duhovna situacija sveta. Vse to pač ne bo težko, če se bo Cerkev stalno poglobljala v bogastvo Kristusovega nauka, njegovega dela in njegove osebnosti in bo obenem le malo skušala prisluhniti svetu.

Cerkev mora »omogočiti« Kristusu, da se »inkarnira« v vsakem času, v vsakih razmerah in povsod. Gotovo je sicer, da se mora inkarnirati celoten Kristus in gotovo mora Cerkev oznanjati neokrnjen Kristusov nauk, a prav tako se mora to zgoditi v določeni zgodovinsko pogojeni perspektivi in na zgodovinsko pogojen način. Samo tako je namreč mogoče najti v dialogu s svetom skupno govorico, kar je nujno za uspešnost dialoga in sploh poslanstva Cerkve v svetu.

Počela dialoga in njegov namen

Glavno počelo dialoga Cerkve s svetom je Sveti Duh in njegovo delovanje v Cerkvi, pa tudi v vsem svetu, saj je svet in dogajanje v njem naravno božje razodetje in je med svetom in Cerkvijo globoka vez, kakor smo videli v prejšnjih poglavjih, vez, ki jo poleg stvarjenja utemeljujeta inkarnacija in Kristusovo poveličanje. Za medsebojne odnose med Cerkvijo in svetom veljajo besede, ki smo jih že navajali in jih je Kristus govoril apostolom, ko jim je obljubljal Svetega Duha: »Še mnogo vam

imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12. 13). Razumljivo je, da ne smemo teh Kristusovih besed razumeti samo v pomenu nadnaravnega delovanja Svetega Duha v Cerkvi, ampak tudi tako, da pomeni svet s svojim razvojem naravnost »zunanjo milost« za Cerkev; ne smemo teh besed razumeti niti samo v pomenu vedno globljega spoznanja Kristusa in njegovega nauka, ampak obenem vedno večje bližine eshatoloških stvarnosti po dogajanju v svetu in delovanju Cerkve v njem. Duh božji, ki je od vsega začetka pričujoč v stvarstvu (1 Mojz 1, 2), ki veje, kjer hoče, ki na poseben način deluje v Cerkvi (Jan 14, 15 sl; 16, 5 sl.), ki prebiva v duši pravičnega (1 Kor 3, 16), je isti Duh, ki dela vse in deli slehernemu, kakor hoče (1 Kor 12, 11). Da, to je tudi tisti Sveti Duh, o katerem pravi Kristus, da »bo prepričal svet o grehu in o pravičnosti in o sodbi« (Jan 16, 8).

Drugotno počelo dialoga Cerkve s svetom je cerkveno učiteljstvo, ki mu je poverjena avtentična razlaga in ohranjevanje Kristusovega nauka. Le živo učiteljstvo Cerkve, redno in vešoljno kakor tudi slovesno ima od Kristusa samega zagotovilo, da ga bo do konca sveta oznanjalo svetu v nepotvorjeni obliki. Za dialog Cerkve s svetom pa je to eden izmed osnovnih pogojev, da namreč Cerkev predstavlja in posreduje svetu Kristusa v njegovi pristni podobí. Ta pristna Kristusova podoba je edina poroštvo za širino in globino, v katero se more iztekati vse pozitivno v »profanem« svetu.

Gotovo pa tudi teologe in laike, ki žive v neposrednem stiku s svetom, čaka važna naloga, da bo mogla postati vidna in privlačna dialogna poteza krščanskega nauka in cerkvene dejavnosti.

Teologi morajo poglobljati verske resnice in jih osvetljevati prav s tiste strani, po kateri te najlaže dosežejo stik s svetom. Teologi morajo tudi dogajanja v svetu in prizadevanja človeštva za vedno popolnejše oblikovanje sveta in življenja na svetu pravilno vrednotiti in osvetljevati z večnih perspektiv. Teologi morajo končno čim globlje utemeljiti milje, v katerem se bo uspešno in koristno razvijal dialog Cerkve s svetom.

Seveda se morajo teologi ozirati pri svojem delu na izkustvo katoliških laikov in upoštevati njihova mnenja, nazore in znanstvena dognanja.

Tako teologi kakor katoliški laiki morajo na eni strani pomagati Cerkvi, da se bo lahko čim bolj zavedla svojega dialognega značaja v odnosu do sveta, na drugi strani pa pomagati svetu, da se bo spoznal in razumel v globini svojega bistva, kjer je usmerjen k Cerkvi, Kristusu in tako k Bogu. Globlji pogled vase na obeh straneh bo prinesel tudi zблиžanje, ustvaril bo skupno govorico in premostil prepade. Teologom in katoliškim laikom veljajo pri tem poslanstvu besede sv. Janeza: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in veste vse« (1 Jan 2, 20), seveda, če si iskreno prizadevajo, da bi res imeli »misel Kristusovo« (1 Kor 2, 16).

Predvsem pa verniki ne smejo pozabiti na važnost zglada. S svojim nastopom in ravnanjem v Kristusovem duhu bodo morda še največ storili za to, da bo v odnosih med Cerkvijo in svetom zavladovalo za dialog prijazno razpoloženje. Verniki morajo v praksi pokazati, da jim svet res nekaj pomeni in da priznavajo njegovo samostojnost in lastno vrednost. Njihov pozitiven odnos do sveta in zemeljskih realnosti, ki je kar najgloblje utemeljen, mora biti naravnost zgled tistim, ki se jim zdi vera

in polno življenje za ta svet nekaj nezdržljivega. Življenje iz Kristusa in zanj mora dokazati svetu prav nasprotno. »Zakaj vse je vaše... Svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 21—23).

Končno nikakor ne smemo prezreti dela tistih v Cerkvi, tudi za dialog, ki spremljajo delo Cerkve in prizadevanja sveta z molitvijo in žrtvami. To delo je sicer nevidno, a zaradi tega nič manj potrebno in nič manj koristno. Molitev in žrtev teh ljudi je neprestana prošnja k Bogu: »Pošlji svojega Duha in prerojeni bomo in prenovil boš obličje zemlje!« Sveti Duh pa je, kakor smo že rekli, primarno počelo dialoga Cerkve s svetom.

Da bi bili vsi prerojeni in svet prenovljen v Kristusu, prav to je namen dialoga Cerkve s svetom. Gotovo pomeni to večjo slavo božjo, zato bi lahko rekli, da je božja slava namen dialoga, kakor je dialog odraz in nadaljevanje božjega dialoga s svetom, iz čigar odgovora na božji nagovor se ravno dviga neprestana hvala Bogu. Iz dialoga bi naj izviralo globlje spoznanje Boga in stvari, iz spoznanja pa ljubezen in tako pomnožena slava Bogu. Je pa to vsekakor končni namen. Bližnji namen je razširitev božjega kraljestva na zemlji, je odrešenje človeštva, obnova vsega v Kristusu ali sprava vsega z Bogom po Kristusu, je posvečenje sveta, »reditus creaturarum«, efektivna rekapitulacija vsega v Kristusu. Najrazličnejši so ti vidiki, pod katerimi bi lahko strnili odgovor na vprašanje namena dialoga Cerkve s svetom. Vendar končno gre za isto stvar, za pot vsega po Kristusu k Bogu.

Pogoji dialoga Cerkve s svetom

V listu Galačanom piše sv. Pavel: »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (2, 20). Prav to bi lahko imenovali tudi osnovni pogoj, ki ga mora izpolniti Cerkev in posamezni verniki, da se bo razvil uspešen dialog s svetom. V govorjenju in mišljenju, v nastopu in ravnanju Cerkve in njenih udov mora prihajati do izraza dejstvo, da v njih živi in deluje Kristus, učlovečena božja Beseda in razodetje največje božje ljubezni do človeka ter po njem do vsega stvarstva. Če je namreč dialog Cerkve s svetom odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom, ki je v sedanjem redu dosegel svoj višek v učlovečenju in odrešilnem delu Jezusa Kristusa, potem mora biti to nujno osnovni pogoj dialoga, da oblečemo Kristusa. Vsi drugi pogoji so le delni aspekti tega glavnega pogoja. Imenovali bi lahko naslednje pogoje:

1. Dialog ne sme nikogar izključevati, ampak mora biti odprt za vse. »Dialog ne sme poznati nobenih mej,« pravi v okrožnici »Ecclesiam suam« papež Pavel VI. Kakor nekoč Kristus, mora tudi Cerkev vabiti k sebi vse, ki se trudijo in so obteženi, da jih poživi. »Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni« (Lk 5, 31). Kristus hoče po Cerkvi vse pritegniti k sebi in Cerkev mora služiti Kristusu ter ga predstavljati s to širino in globino.

2. Drugi pogoj je iskrena ljubezen do vseh ljudi brez razlike, posebno do »ponižanih in razžaljenih«, do trpečih in do tistih, ki se motijo in hodijo stran od nje, čeprav po drugi strani razodevajo pripravljenost na

največje žrtve v skrbi za človeka. Ljubezen bo pomagala svet resnično razumeti, prenašati ga in z njim potrpeti, četudi svet Cerкви ne bo pokazal vedno ljubeznivega obraza. Kristus na križu mora biti Cerкви vzor v tem pogledu. Zato pravi lepo sv. Janez: »Na tem smo ljubezen spoznali, da je on dal življenje za nas; tudi mi smo dolžni za brate dati življenje« (1 Jan 3, 16). Tudi glede dialoga Cerkve s svetom veljajo besede istega apostola: »Kdor svojega brata ljubi, ostane v luči in v njem ni spotike. Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker mu je tema oslepila oči« (1 Jan 2, 10. 11).

3. Tretji pogoj je iskrenost, ljubezen in vnema za resnico, pa naj jo odkrijemo kjerkoli. To je tisti pogoj, ki ga je Kristus izrazil z besedami: »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8, 31. 32). Še ko se je poslavljajal od apostolov, je Kristus molil zanje k Očetu: »Posveti jih v resnici!« (Jan 17, 17). Ljubezen do resnice in vnema zanjo navaja na eni strani k širjenju resnice, na drugi strani k odprtosti za resnico, k sprejemanju in poslušanju resnice. Prav to pa pomeni beseda »dialog«.

Ljubezen do resnice obsega tudi vse tisto, kar bi po besedah papeža Pavla VI. moralo karakterizirati vsak razgovor Cerkve, namreč jasnost, krotkost, zaupanje in pedagoško modrost.

4. Kot četrti pogoj bi lahko imenovali spoštovanje in priznanje, ki ga more Cerkev izkazovati svetu, ker se tudi po njem razodeva Bog, ker tudi iz njega odseva resnična vrednost, ki je delež pri božji popolnosti, ker v vsako stvar sega s svojim skrivnostnim snovanjem Kristus. ki usmerja vse k sebi in tako k Bogu. Resnici o stvarjenju in o odrešenju si ne nasprotujeta, ampak sta tako stvarjenje kakor odrešenje učinek neizmerne božje ljubezni in v globini usmerjena zopet k »reditus creaturarum«. Prav kot učinek božje ljubezni predstavljata tudi resnične vrednote, ki iz njiju izvirajo.

5. Končno moramo omeniti še kot pogoj dialoga Cerkve s svetom zavest romarskega značaja tako Cerkve kakor »podobe tega sveta« in zavest vseh nepopolnosti, ki so v zvezi z omenjenim dejstvom. Je pa to tista stvar, ki se je kristjani večkrat najmanj, včasih celo nič ne zavedamo ali vsaj tako ravnamo, kakor da bi je sploh ne bilo. Zato se nam rado zdi, da smo že v posesti vse resnice, da smo že dosegli vso popolnost, ki je sploh možna, in da lahko v odnosu do sveta nastopamo le kot samozavestni učitelji in sodniki. Vendar to ni tako. Tudi Cerkev še išče in odkriva nove vidike in nove globine v Kristusovem nauku samem, kaj šele v tem, kar iz njega sledi ali bi naj sledilo. Tudi v Cerкви se uveljavlja poleg milosti greh in prihajajo do izraza različne nepopolnosti. Tudi Cerkev je »grešila« v odnosu do sveta, ne samo svet v odnosu do nje. Da, tudi Cerkev je kriva razdora med Cerkvijo in svetom, ne samo svet.

Tako bi lahko zaključili to poglavje o pogojih dialoga Cerkve s svetom upravičeno in najprimerneje s Kristusovim opominom apostolom: »Med vami pa ne bo tako; ampak kdorkoli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik, in kdorkoli med vami hoče biti prvi, bodi vaš služabnik. Kakor Sin človekov ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20, 26 sl.). Z vso ponižnostjo

in krotkostjo, pa tudi srčnostjo in potrpežljivostjo ob srečavanju z najrazličnejšimi težavami mora Cerkev voditi dialog s svetom in mu »služiti«, da ga posveti in v vedno večjem obsegu ter globlje včleni v Kristusa, pa naj bo torišče njenega delovanja Tabor ali Kalvarija.

Dve obliki dialoga

Ob koncu bi morda bilo dobro, da bi jasno pokazali na dve obliki dialoga Cerkve s svetom, ki v sebi združujeta vse ostale oblike. Ti dve obliki sta: dialog besede in dialog življenja.

V razpravi sami smo se predvsem ozirali na dialog besede, na dialog krščanskega nauka z nazori sveta, na dialog pogledov na svet in zemeljske realnosti v duhu Cerkve in njenega delovanja s pogledi na iste stvarnosti, kakršne imajo »posvetni« ljudje in jih odraža njihovo delovanje. V tem pogledu smo tudi podali oris teologije dialoga Cerkve s svetom.

Kljub temu pa moramo reči, da to ni bilo vse, in da smo v resnici upoštevali tudi drugo obliko dialoga, namreč dialog življenja, dialog, ki se stalno razvija med tistimi, ki živijo iz vere in se dajo voditi Cerkvi, in ostalimi, kolikor je za vse svet torišče njihove dejavnosti, predmet oblikovanja in pogoj lastnega spopolnjevanja, individualnega in družbenega. To je samo po sebi razumljivo, saj krščanstvo ni toliko neka ideologija, ampak je še bolj življenje, ne pomeni ločitve od sveta, ampak višjo obliko povezanosti s svetom, ne pomeni prezira sveta, ampak njegovo resnično in najgloblje utemeljeno vrednotenje, ne pomeni omalovaževanja ali celo zaničevanja horizontalnih dimenzij, ampak istočasno upoštevanje vertikalne dimenzije bivanja v svetu. Kristjan bi se naj torej kratko ravnal v odnosu do sveta po besedah apostola, ki smo jih že večkrat omenjali: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23).

V kateremkoli stanu ali poklicu, v kateremkoli času ali okolju, vedno in povsod se mora kristjan zavedati svoje globoke dolžnosti in odgovornosti, ki jo ima pred Bogom, da izvrši svojo življenjsko nalogo čim popolneje, da uporabi talente, ki jih je prejel od Stvarnika in da doprinese svoj delež k razvoju sveta v smeri »novega neba in nove zemlje«. Kristjan mora v svetu s svojim delom in življenjem dokazati, da zmore več, kar zadeva zemeljsko življenje in njegovo spopolnjevanje, kakor tisti, ki ne poznajo ne Boga in ne Kristusa ali ju nočejo poznati. »Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih,« velja tudi v tem pomenu.

To pač ne bo težko za kristjana, ki ga res nič več ne more ločiti od ljubezni Kristusove in božje, ki pa se razteza na vse ljudi in končno na vse stvarstvo v statičnem in dinamičnem, evlucijskem pogledu. Za resničnega kristjana je to samo po sebi umevno.

Ker je kristjan Kristusov, zato se globoko zaveda, da je vse njegovo, da je za vse odgovoren in da je dolžan storiti, kar le more, tudi v odnosu do sveta in njegovega spopolnjevanja, v službi sočloveka, ki mu je brat v Kristusu, v službi zemeljskega življenja, v katerem bi se naj vedno bolj odražala Kristusova zmaga nad grehom in trpljenjem, v službi »re-

ditus creaturarum« sploh. Iz ljubezni do Kristusa in istočasne ljubezni do sočloveka in do vsega stvarstva mora kristjan tako ravnati.

Kristjanu mora vse govoriti o Bogu, ker je vse od Boga in na ta ali oni način odraz božje popolnosti. Kristjan mora povsod zaznavati božji klic in poklic zase, ker je vse usmerjeno k Bogu in je Bog od vekomaj »računal« s človekom ter njegovo dejavnostjo, saj mu je že ob stvarjenju dal v tem pogledu posebno naročilo. Kristjan se mora v zgodovinskem dogajanju zavedati tudi skrivnostne »sprave vsega po Kristusu z Bogom« in svojega poslanstva, ki ga ima v tem oziru.

Ker pa gre za dialog, zato mora biti kristjan pripravljen tudi na sodelovanje z vsemi ljudmi brez izjeme, ki na katerikoli način že delujejo v istem pravcu v svetu, pa naj se tega zavedajo ali ne ali bi celo hoteli delovati v nasprotnem smislu, če bi bilo to združljivo z njihovim humanizmom in vnemo za napredek. To smo dolžni storiti, čeprav nam bo to prineslo kdaj več prezira kakor priznanja, prej križ kakor pa nagrado. Polni pomen besed: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« obsega tudi to zahtevo. Končno pa je človeku kot družabnemu bitju bila v stvarstvu dana naloga, da si podvrže zemljo in ji gospoduje, zato je najširše sodelovanje potrebno tudi zaradi tega in je po božji volji. Nikdar ne smemo vpraševati, zakaj prav v teh razmerah, tudi ne, zakaj s temi ljudmi, temveč, kaj naj storim prav v teh razmerah in kaj morem storiti kot kristjan s temi ljudmi. Božja pota niso naša pota in božje misli niso naše misli, vsaj večkrat ne.

Prav dialog življenja, kakor smo ga kratko nakazali, bo večkrat edina oblika možnega dialoga Cerkve s svetom, ki pa ne bo ostal brez uspeha, četudi ta ne bo tako viden, kakor bi želeli. Kristus pravi: »S svojo stanovitnostjo si boste pridobili svoje življenje« (Lk 21, 19).

Sklepne misli

V pričujoči razpravi smo pokazali, da je dialog Cerkve s svetom odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom.

Dialog Boga s svetom je dosegel svoj zgodovinski vrhunec v Jezusu Kristusu, v inkarnaciji, odrešilni smrti in poveličanju. Začel se je ta dialog s stvarjenjem, svojo polnost pa bo dosegel ob prenovitvi stvarstva, ko bo »reditus creaturae« dovršen. Stvarjenje, inkarnacija in poveličanje so teološki temelji dialoga. Njegov »vogelni kamen« pa je Kristus: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji... vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj... Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 15 sl.).

Isti Kristus, ki je »vogelni kamen« dialoga, je tudi »glava telesa, Cerkvi« (Kol 1, 18). Zato je Cerkev dolžna voditi dialog s svetom in je njen dialog res odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom v Kristusu. Zato ni dialog med Cerkvijo in svetom dialog med dvema tujima subjekta, ampak med dvema komplementarnima danostima, med »implicite«

krščansko in »explicite« krščansko realnostjo, med dejanskim in potencialnim Kristusovim telesom, med naravnim in nadnaravnim božjim razodetjem, obojim povezanim v Kristusu, začetku in koncu vsega, kar je. Zato je in mora biti Kristus s svojim naukom in življenjem »pot in resnica in življenje« tega dialoga. Zato je končno dialogu Cerkve s svetom zagotovljen uspeh v Kristusu, po katerem bo Bog enkrat spravil vse dokončno s seboj.

Kakor pa je Kristus moral trpeti in tako iti v svojo slavo, biti povišan z zemlje, da bi vse pritegnil k sebi, tako mora biti tudi Cerkve pripravljena na to, da vodi dialog s svetom večkrat v znamenju križa in tako gre končni zmagi naproti. Na to mora biti Cerkve pripravljena tem bolj, ker je sama le »romarica« k svoji polnosti, ki jo čaka šele ob prenovitvi sveta, ker se greh upira milosti tudi v »njeni hiši«, kako ne bi potem prihajal »mysterium iniquitatis« do izraza »izven« nje.

Vendar ob pogledu na povelčanega Kristusa in v njegovi moči Cerkve nikakor ne more in ne sme biti malodušna ali negotova v svojem nastopu, temveč jo upravičeno sme in mora napolnjevati krščansko upanje, pa četudi kdaj trenutni neuspehi skušajo kaliti vero in končni uspeh, v stanje sprave vsega z Bogom po Kristusu ali v prenovitev vsega v Kristusu. To stanje je kot kal enkrat za vselej položeno v vse stvarstvo in tako je končni uspeh dialoga Cerkve s svetom vnaprej že zagotovljen. Stvarstvo bo v povelčanem stanju dalo odgovor v ljubezni — slavo Bogu, kar pa je ravno namen dialoga — odrešilnega dialoga Cerkve s svetom: da namreč vse poveže s Kristusom in po njem z Bogom, da bi se iz vsega dvigala čim popolnejša čast Bogu, da bi bilo čim bolj vzpostavljeno Kristusovo kraljestvo in bi bil čim bolj Bog vse v vsem.

LITERATURA

1. Alszeghy Zoltan, Ein Verteidiger der Welt predigt Weltverachtung, Geist und Leben, 35 (1962), 197—207.
2. Auer Alfons, Kirche und Welt, Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Salzburg (Müller) 1962, 479—570.
3. Auer Alfons, Weltoffener Christ, Düsseldorf (Patmos) 1963.
4. Baum Gregory, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, Concilium, 1 (1965), 291—303.
5. Benoit Fr. P., L'Horizon Paulinien de l'épître aux Ephésiens, Revue biblique, 56 (1937), 342—361 in 506—525.
6. Beumer Johannes, Das Religionsgespräch und die ihm eigene Problematik, Theologie und Glaube, 54 (1964), 322—332.
7. Biedermann Hermenegild M., Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus, Würzburg (Rita) 1940.
8. Bivort de la Saudée Jacques de, Hüttenbügel Johannes, Gott — Mensch — Universum, Graz—Köln (Styria) 1963.
9. Böhm Anton, Das Weltverhältnis des Christen im Dienen, Geist und Leben, 35 (1962), 185—196.
10. Bosc Jean, Qu'est pour nous l'oecuménisme?, Verbum Caro, Vol. XVIII, 18—26.
11. Charles Pierre, L'église sacrement du monde, Desclée de Brouwer, 1960.
12. Charles Pierre, Créateur des choses visibles, Nouvelle Revue théologique, 72 (1940), 261—279.

13. Chenu M. D., *Die Arbeit und der göttliche Kosmos, Versuch einer Theologie der Arbeit*, Mainz (Grünewald) 1956.
14. Chethimattam Britto J., *Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus*, *Concilium*, 1 (1965), 247—259.
15. Congar Y., *La foi et la théologie*, Tournai (Desclée) 1962.
16. Congar Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris (Cerf) 1964.
17. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, Typis polyglottis Vaticanis 1964.
18. Daniélou Jean, *Christianisme et religions non chrétiennes*, *Études*, 1964, 323—336.
19. Daniélou Jean, *Évangile et monde moderne*, Tournai (Desclée) 1964.
20. Dingemans Louis, *Le schéma sur l'Église et le monde*, *La revue nouvelle*, 20 (1964), 159—173.
21. Dondeyne Albert, *La foi écoute le monde*, Paris (Éd. Universitaires) 1964.
22. Duquoc Christian, *L'Église et le progrès*, Paris (Cerf) 1964.
23. Fries Heinrich, *Le dialogue entre les Chrétiens*, Paris (Saint-Paul) 1963.
24. Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen (Siebeck) 1960.
25. Giscard Robert, *Les conditions du dialogue oecuménique*, *Études théologiques*, 39 (1964), 81—86.
26. Haering B., *Die religiöse Freiheit*, *Theologie und Gegenwart*, 7 (1964), 187 do 193.
27. Hengstenberg Hans-Eduard, *Die Religion auf dem Kampffeld der Schöpfungs- und Evolutionslehre, Lebendiges Zeugnis*, Paderborn (Akademische Bonifatius-Vereinigung) 1962, 57—74.
28. Hourdin G. etc., *Mission et liberté des laïcs dans le monde*, Paris (Cerf) 1964.
29. Houtart François, *L'Église et le monde*, Paris (Cerf) 1964.
30. Kasper Walter, *Die Kirche unter dem Wort Gottes*, *Concilium*, 1 (1965), 304—306.
31. Lubac Henri de, *Catholicisme — Les aspects sociaux du dogme*, Paris (Cerf) 1952.
32. Marlet Michael, *Gibt es Atheisten, Orientierung*, 29 (1965), 52—53.
33. Metz Johannes B., *Weltverständnis im Glauben, Geist und Leben*, 35 (1962), 165—184.
34. Mussner Franz, *Christus, das All und die Kirche*, Trier (Paulinus) 1955.
35. Paulus VI., *Ecclesiam suam — Die Wege der Kirche*, Recklinghausen (Paulus) 1964.
36. Pauwels C. F., *Fundamentaltheologie früher und heute*, *Theologie der Gegenwart*, 7 (1964), 194—196.
37. Rahner Karl, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. »Mystici Corporis Christi«*, *Schriften zur Theologie II*, 3. Aufl., Einsiedeln—Zürich—Köln 1958, 7—94.
38. Rideau Emile, *La crise de la conscience contemporaine, le oui ou le non du chrétien*, *Nouvelle Revue Théologique*, 91 (1959), 251—270.
39. Rotureau G., *Conscience religieuse et mentalité technique*, Tournai (Desclée) 1962.
40. Schillebeeckx E., *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz (Grünewald) 1960.
41. Schillebeeckx E., *Kirche und Menschheit*, *Concilium*, 1 (1965), 29—41.
42. Schillebeeckx E., *Sur le schéma 13, Informations catholiques internationales*, No 226 (15. X. 1964), 32—33.
43. Schlette Heinz Robert, *Vergleichen und Verstehen, Lebendiges Zeugnis*, Paderborn (Akademische Bonifatius-Vereinigung) 1962, 124—141.
44. Seibel Wolfgang, *Gottes Ruf an die Kirche von heute*, *Geist und Leben*, 36 (1963), 84—92.
45. Semmelroth Otto, *Die Welt als Raum der Begegnung mit Gott, Stimmen der Zeit*, 157 (1955—1965), 444—455.
46. Semmelroth Otto, *Erwägungen über das christliche Weltverständnis, Geist und Leben*, 37 (1964), 258—272.
47. Steinbückel Theodor, *Religion, Lebendiges Zeugnis*, Paderborn (Akademische Bonifatius-Vereinigung) 1962, 39—56.

48. Sudbrack Josef, Vom rechten Hören-Standpunkt und Offenheit, Geist und Leben, 35 (1962), 267—278.
49. Thils Gustave, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, Salzburg (Müller).
50. Wacker Paulus, Hoffnung auf Einigung, Theologische Revue, 60 (1964), 223 do 230.
51. Warnach V., Kirche und Kosmos, Einkainia-Ges. Arbeiten zum 800-jährigen Weihejubiläum der Abteikirche von Maria-Laach, Düsseldorf (Patmos) 1956, 170—205.
52. Willems Bonifac, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, Concilium, 1 (1965), 52—59.
53. Wulf Friedrich, Christliche Weltverständnis und Weltverhältnis heute, Geist und Leben, 35 (1962), 161—164.

Judovstvo v luči ekumenizma

Jakob Aleksič

POPULUS IUDAICUS ET OECUMENISMUS

Summarium: Exponitur ratio et historia trium schematorum »de Iudaeis« in Concilio Vaticano II hucusque deliberatorum. Articulus in quattuor partes dividitur:

I. Conscientia iudaica: Conscientia iudaica nationalis et religiosa non est productus seu consequentia intellectualis operationis philosophicae cuiusdam, sed evolutionis historicae definitae et radicatae in fundamento theologico, i. e. in Sacra Scriptura. Populus iudaicus, legi Mosaicae adhaerens, semper servavit vivam conscientiam de sibi a Deo concredita missione universali in genus humanum.

II. Quaestio iudaica: Ad veram imaginem de populo iudaico acquirendam necesse est, ut non solum Veteris sed etiam Novi Testamenti rationem habeamus. Et quidem inter textus Novi Testamenti, Evangelia non sufficiunt. Maximi sunt momenti scripta apostoli Pauli ad elucubrandam sic dictam »quaestionem iudaicam«. Quae elucubratio plane ostendit populum iudaicum non fuisse a Deo reiectum.

III. Tragoedia iudaica: In hac parte breviter delineatur conspectus historicus relationum inter Iudaeos et Christianos in Europa occidentali inde ab aetate media. Primae antisemitismi eruptiones saec. XII. Discriminationes oeconomicae et sociales. Declaratio de emancipatione Iudaeorum in Francogalia anno 1791. Vexationes et martyria Iudaeorum dominante nationalsocialismo. P. M. Card. Gerlier et »L'Amitié judéo-chrétienne«. M. I. Isaac, professor iudaicus, a Pio XII. anno 1949 receptus, anno vero 1960 a Johanne XXIII.

IV. Victoria iudaica: Aug. Card. Bea, praeses Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, ex explicito mandato Summi Pontificis Johannis XXIII. die 8. Nov. 1963 proposuit patribus Concilii Vaticani II. primum schema »de Iudaeis«. Sic inceptum in Concilio Vaticano II. certamen circa veritatem de Iudaeis. Agitatio vivida contra schema. Proponitur »Declaratio altera de Iudaeis et non-Christianis«. Hoc schema statim a pluribus patribus iuste et recte reprehenditur tamquam minus satisfaciens quam primum schema. Quapropter exaratum et propositum est tertium schema, sub titulo »Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas«. Argumentum huius declarationis denique satisfacere videtur. Declarat nempe inter cetera: »Numquam populus iudaicus ut gens reprobata vel maledicta aut deicidii rea exhibeatur.«

O pruskem kralju Frideriku II. Velikem (1712—1786) poroča zgodovina, da je nekoč vprašal svojega zdravnika: »Ali mi moreš navesti kak dokaz, da je Bog?« Zdravnik mu je odgovoril: »Da, ta dokaz so Judje.«

Ta zgodba nam prihaja na misel v naših dneh, ko prebiramo poročila o II. vaticanskem koncilu. Na 63. generalni kongregaciji dne 8. nov. 1963 je bilo koncilskim očetom predloženo besedilo z naslovom: »Razmerje katoličanov do nekristjanov in posebno do Judov«. Besedilo je obsegalo 42 vrst. To je bil tako imenovani »osnutek o Judih«, ki bi se naj kot IV. poglavje priključil k odloku o ekumenizmu. Osnutek je sestavil kardinal Bea, predsednik sekretariata za zedinjenje kristjanov, in sicer na pobudo in po naročilu papeža Janeza XXIII.

Znano je, da je ta prvi osnutek o Judih zbudil izredno pozornost na koncilu in v svetovni javnosti. Časopisje vseh kontinentov se je o tem osnutku ali shemi toliko razpisalo za in proti, da je kardinal Bea na

tretjem zasedanju koncila, dne 25. septembra 1964, pred koncilskimi očeti izjavil: »V očeh mnogih bo II. vatikanski koncil veljal kot dober ali kot slab po tem, kako bo sprejel shemo o Judih: dober, če jo bo odobril, slab, če jo bo zavrnil.«

V tej izjavi slovečega kardinala tiči, se mi zdi, na nek način ista misel, ki jo je izrazil zdravnik kralja Friderika, ko je dejal: Judje so dokaz za bivanje Boga. Kajti reči hoče, da bo shema o Judih pokazala, ali Sveti Duh vodi Cerkev ali ne, ali je njen nauk od Boga ali ni.

Zakaj mnogi pripisujejo shemi o Judih tolikšno važnost? Zato, ker so prepričani, da gre pri tem osnutku v jedru za vprašanje, ali je judovsko ljudstvo res bogomorilno in od Boga zavrženo ljudstvo ali ne. Svet pričakuje, da bo Cerkev na vesoljnem cerkvenem zboru na to vprašanje končno jasno in nedvoumno odgovorila.

Premislimo na kratko, kaj pravi judovska zavest, kaj sveto pismo, kaj zgodovina in kaj II. vatikanski koncil.

Judovska zavest

1. Danes živi trinajst milijonov ljudi, ki se imenujejo Judje. Prebivajo po vseh delih sveta, so bele in črne polti, so verni in neverni, so Evropejci, Američani, Afričani in Azijci. Ko so leta 1948 ustanovili v Palestini svojo državo Izrael, ki šteje zdaj dva milijona prebivalcev, so prišli tja Judje iz osemdeset različnih držav in dežel.

Kaj imajo vsi ti ljudje skupnega? Po čem se razlikujejo od drugih? Kakšna je njihova vloga v svetu? Kaj pomenijo za nas kristjane? Paul **Démann** si v svoji knjigi o judovstvu (*Les Juifs — Foi et Destinée*, 1962) postavlja ta vprašanja in odgovarja, na kratko povzeto:

So Judje posebna rasa? Niso. Nemški nacistični propagandisti so sicer trdili, da je to znanstveno dokazano, in so se ravno na to sklicevali pri svojem zatiranju Judov. Toda resnica je, da so današnji Judje v biološkem ali rasnem oziru prava mešanica, ne rasa, recimo semitska, kot so Arabci. Hebrejski očaki, predniki Judov, so res bili semiti. Toda od Abrahama, Izaka in Jakoba je minilo več kot 3500 let. V tej dolgi dobi so se Abrahamovi potomci selili iz dežele v deželo in se krvno mešali z drugimi ljudstvi.

So Judje poseben narod? Tega o današnjih Judih ne moremo brez vseh pridržkov trditi. Gotovo, v tisočletju pred Kristusom so to bili. Bili so izvoljen izraelski narod. Tudi potem ko so jih Rimljani v 1. in 2. stoletju po Kristusu izbrisali z zemljevida in so se raztresli po Evropi, Aziji in Afriki še bolj, kot so že bili, so še več ko tisoč let ohranili svojo narodno zavest in značilnosti naroda: držali so se svoje tradicije, svoje vere, čeravno so se udeleževali kulturnega življenja dežele, v kateri so bivali.

Toda, ko je francoska revolucija leta 1791 proglasila emancipacijo Judov v Franciji, to se pravi, ko so Judje dobili polno in enako pravico svobodnih državljanov in so v naslednjih desetletjih ta francoski zgled posnemale tudi druge dežele, je to imelo za Jude daljnosežne posledice. Začeli so se namreč na široko asimilirati ali zlivati z domačim prebival-

stvom, zlasti, ker so bili brez lastnega narodnega ozemlja, brez lastne politične in državne organizacije.

Šele leta 1948 se je z ustanovitvijo izraelske države ta proces denacionalizacije ustavil in govoriti se je začelo o rojstvu judovske nacije v okviru države Izrael. Seveda, v državi Izrael živita le dva milijona Judov. Kaj pa ostalih deset milijonov? Ti se čutijo Francoze, Angleže, Američane, Argentine, kjer pač živijo, kljub simpatijam do Države Izrael.

Ali moremo reči, da je judovstvo isto kar judovska vera? Mnogo je Judov, ki sploh niso verni, ne živijo po judovskih verskih predpisih. Njihova mati ni Judinja, pa se vendar čutijo Jude in jih tudi drugi ljudje tako imenujejo. Pripadnost k judovski narodnosti torej še ne pomeni tudi pripadnosti k določeni veri.

Kaj se potem pravi biti Jud? Odgovor ni lahek, pravi Paul Démann. Še najbolj primeren odgovor bi bil, ako rečemo: Biti Jud se pravi biti deležen skupne usode, ki jo določa zgodovina. Ta zgodovina in ta edinstvena usoda, skupaj s konkretno situacijo, ki iz nje sledi, pa je tesno povezana s svetopisemsko zgodovino ali, kakor pravijo verni ljudje, z zgodovino odrešenja.

Pripadnost k judovstvu se izraža na dva načina: bodisi da se nekdo zvesto drži izročila starozavezne vere in zavestno sprejema usodo, ki iz tega sledi, ali pa svojo pripadnost k judovstvu utemeljuje zgolj z isto skupno tradicijo, vzgojo in načinom življenja. Ena in druga oblika zahteva, da judovsko stvarnost motrimo v njeni zgodovinski povezavi, če jo hočemo dojeti v njeni celotnosti. Ta povezava ni samo takšen ali drugačen verski razvoj, temveč tudi povezava zgodovinske usode in zgodovinske eksistence naroda. Judovstvo ni rezultat določenega filozofiranja ali umovanja, **ampak rezultat določenega zgodovinskega, teološko fundiranega razvoja.** Tako Démann, in to bo držalo.

2. Iz tega sledi, da je sv. pismo edino zanesljiv zgodovinski vir za proučevanje judovstva v njegovih osnovah. Zakaj to je knjiga, ki nas pouči o samih začetkih, o rojstvu izraelskega naroda, in ki spremlja njegovo življenje, njegovo usodo skozi dve odločilni tisočletji, vse dotle, ko iz korenin judovstva požene krščanstvo.

Ko pa pravimo, da je ključ za razumevanje judovstva v sv. pismu, moramo naglasiti, da je ta ključ sv. pismo v njegovi celoti, zakaj sv. pismo je zgodovina enega in enotnega božjega načrta.

Svetopisemska zgodovina se začena z **Abrahamom**. Prvi zgodovinski dogodek, ki je tudi izhodišče vsega nadaljnjega razvoja, je bil poklic Abrahama. Z njim se začena izvrševati določen plan, obsežen v obljubi, ki jo je Bog dal Abrahamu: »Pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem. Naredil bom iz tebe velik narod in te blagoslovil... in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (1 Mojz 12, 2—3). Božja obljuba, izražena v teh besedah, je postala temelj in izhodišče vse judovske zgodovine. Z njo pa je tudi podan in potrjen božji načrt odrešenja za vse človeštvo. Ta obljuba pomeni v svetopisemskem orientalskem jeziku, da bo Bog po Abrahamovem potomstvu razodel vsemu človeštvu svojo voljo in svoje namene, ki jih ima s takim človeštvom, kakršno je: človeštvo, ki ječi v sponah strasti,

medsebojnega sovraštva in medsebojnega zatiranja, z drugimi besedami, v sponah greha.

Z obljubo, dano Abrahamu, da bo Bog iz njega naredil velik narod in da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi, je bilo jasno povedano, da bo ljudstvo, ki bo iz njega izšlo, na poseben način izbrano ali izvoljeno ljudstvo, izbran instrument, po katerem in s katerim bo Bog izvršil svoj načrt odrešenja.

Božja obljuba Abrahamu je pomenila spočetje izvoljenega izraelskega naroda in njegove mesijanske zavesti.

Ko je **Mojzes** izpeljal Abrahamovo potomstvo dvanajsterih rodov iz Egipta in jih s sinajsko zavezo tudi formalno zlil v narodno občestvo, so se ti Abrahamovi potomci že zavedli, da so nosilci božjih obljub za vse človeštvo. Po Mojzesovem sredništvu so s sinajsko zavezo sprejeli osnovo ustrezne, specifične postave ali zakonika, ki bi naj božje ljudstvo oddelil, ločil od drugih ljudstev in narodov zato, da bi mogli ostati »kraljestvo duhovnikov« za vse narode (2 Mojz 19, 6).

Ta čisto svojevrstna narodna zavest in individualnost Izraelcev je bila znana okoliškim ljudstvom že v Mojzesovem času. Zato je aramski videc **Balaam** imenoval Izraelce »ljudstvo, ki biva posebej in se ne prištevava med narode« (4 Mojz 23, 9).

3. Zavest ljudstva, ki ima poslanstvo za vse človeštvo, so Judje ohranili do današnjega dne. Tudi v očeh današnjih Judov, namreč tistih, ki se opredeljujejo na podlagi Mojzesove postave, tako imenovane »torá«, je smisel in cilj njihove narodne eksistence — biti srednik in orodje božje odrešilne dejavnosti za vse človeštvo. Prepričani so, da temu cilju služi dobro in hudo v njihovi štiritisočletni zgodovini: narodne nesreče, trpljenje in preganjanje prav tako kakor zmage, napredek in blagostanje. Zgled: sodobna judovska pesem »Hagbaa« (G. Riesser, Jüdisches Fest — Jüdischer Brauch, 121. »Hagbaa« pomeni obredno dviganje zvitka sv. pisma [tora] v sinagogi):

1. Torá je to, postava je to,
ki smo od Boga jo prejeli,
da bi jo ohranili na veke
in skozi življenje nosili.
2. Nebeški prapor je to,
zanj hrabro smo se borili.
In tisoč smo smrti zanj,
za prapor ta preboleli.
3. O Bog, naš Kralj, Bog moči!
Ti dal si ga našim očetom.
Res je, zgubili smo bitko,
vendar, naš prapor je tukaj!
4. Pač mnogi je, vanj zavít,
bil vržen v plamene;
pač mnogi je dal na tem ščitu
preboden svoje hrabro življenje.

5. Sovrag je streljal puščice, ogenj in strup
v boju, ki ni se nikoli polegel.
V njem smo le božje pismo rešili,
vse drugo je bilo zgubljeno.
6. Zato ga z veseljem dvigamo kvišku,
ponosno ga smemo kazati,
saj drago bilo je kupljeno,
za drago je ceno naše postalo.
7. Zdaj borci počivajo, toda če kdaj
nas zopet dosežejo,
se bodo prepričali, da nikoli
od naših zastav odstopili nismo.

To je judovska pesem iz prve polovice našega stoletja. Toda po letu 1948, ko so si Judje priborili svojo državo Izrael, je drug judovski pesnik zapel:

1. Kdo more opisati hebrejske borce,
kdo neki prešteti?
Glej, v vsakem rodu je vstal junak,
rešenik ljudstva.
2. Čuj: v onih dneh, v tem času
Makabejec rešuje in osvobaja!
Tako se v naših dneh ves Izrael
je zedinil, je vstal in se rešuje.

V teh judovskih verzih iz našega stoletja čutimo več ko tritisočletno kontinuiteto hebrejske misli. Od Mojzesa, začetnika postave, sega ta misel preko preroških in makabejskih časov v naše stoletje. Sv. pismo stare zaveze živi v zavesti današnjega judovskega človeka, kakor je živelo v zavesti makabejskih bratov pred dva tisoč leti.

Zaradi tega je judovski narod vedno mlad narod. Že tisoč let pred Kristusom je hebrejski psalmist pozival svoje ljudstvo: »Zapojte Gospodu **novo** pesem« (Ps 149, 1). Mnogo stoletij pozneje so za njim makabejski bratje, po dobljeni zmagi nad svojimi tlačitelji, ponavljali ta poziv, in ponavljajo ga današnji Judje v državi Izrael.

Judovsko vprašanje

Takšna je podoba judovskega naroda, če ga motrimo v luči sv. pisma stare zaveze. Toda sv. pismo stare zaveze ni vse sv. pismo. Ako hočemo dobiti celo sliko o judovstvu, moramo pritegniti in upoštevati tudi sv. pismo nove zaveze. Pri tem se moramo varovati napake, stare napake tistih biblicistov in teologov, ki upoštevajo samo evangelije, ne pa tudi ostalih spisov sv. pisma nove zaveze, zlasti listov sv. Pavla. Treba

je namreč dobro razlikovati, kako gledajo na judovstvo prvi trije evangelisti, kako pozneje četrti evangelist in zlasti kako v svojih listih apostol Pavel.

1. Kako gledajo na judovski narod avtorji **prvih treh evangelijev** in **Apostolskih del**? Iz njihovih poročil dobimo to temeljno sliko:

Jezus iz Nazareta je bil potomec Abrahamov in Davidov, ki ga je oblikovala vsa izraelska tradicija. Bil je v popolnem soglasju s svojim časom in izraelsko zgodovino. Njegovega oznanila o božjem kraljestvu ni mogoče prav razumeti, ako ga ne motrimo v okviru žive, tisočletne pre-roške tradicije in zgodovinske stvarnosti judovskega naroda.

Toda istočasno se je Jezus dvigal in prestopal meje svojega časa in meje judovske zgodovine s svojo božjo naravo. S svojimi čudeži je izpričal, da je človek in Bog v eni osebi. Zato je moral od svojih rojakov, bratov po krvi, terjati **ново dejanje vere**, namreč vero, da je on od prerokov napovedani Mesija, Bog in človek skupaj. Terjal pa je, dosledno temu tudi to, da se božje ljudstvo Abrahamovih potomcev notranje **preobrazi in odpre vsem narodom**.

To oznanilo, dasiravno popolnoma v skladu s celotnim starozaveznim preroškim oznanilom, pa je naletelo na odpor pri tanki, toda odločujoči plasti izraelskega ljudstva. Mnogi preprosti, v božji postavi zakoreninjeni Izraelci so Jezusa z veseljem sprejeli. Široka množica je omahovala in se dala vplivati sem ali tja. Toda vrhnja plast, to je veliki duhovniki in farizeji, ki bi morali poznati in razumeti narodovo duhovno in nacionalno dediščino in se zavedati odgovornosti pred zgodovino, niso bili pripravljeni na to odločilno zgodovinsko uro. V sebični skrbi za svoje osebne in politično-nacionalne koristi so izgubili čut in razumevanje za božje kraljestvo, kakor so ga napovedali preroki. Zaradi tega »znamenj časa« (Mt 16, 4) niso razumeli, ampak so menili, da Jezusov evangelij pomeni nevarnost za judovsko narodno eksistenco.

Tako je prišlo do golgotske drame, ki je v božjem ljudstvu Izraela vsekala globoko razpoko. Na eni strani je ostal Kristus s svojimi učenci. To je bila manjšina, tisti sveti »ostanek« božjega ljudstva, ki so o njem govorili že stari preroki. Na drugi strani pa je bila vodilna plast palestinskega judovstva. Ta je proglasila Jezusov krog za ločino in jo preganjala.

Zaradi preganjanja v Palestini so se Jezusovi judovski učenci obrnili k poganom in njim oznanjali Jezusov evangelij. Želi so bogate uspehe, večje kakor pristaši judovske večine v diaspori. Ti uspehi in pa dejstvo, da so Jezusovi judovski učenci mnoge zastarele predpise iz Mojzesove postave opustili, so prepad med judovsko večino in Jezusovimi pristaši samo še poglobljali.

2. Mlado krščanstvo je kljub temu vedno gojilo in ohranjalo živo zavest bistvene in življenjske povezanosti z božjim ljudstvom stare zaveze. Kristjani so se zavedali, da so mladika, ki je pognala iz korenin judovstva, zakaj Kristus ni prišel »razvezovat postavo ali preroke, marveč dopolnit« (Mt 5, 17).

Seveda v prvih treh evangelijih in v Apostolskih delih ta misel povezave med krščanstvom in judovstvom ni mogla biti na široko in nazorno podčrtana, kajti glavna vsebina v teh evangelijih je pač opis drame,

ki je povzročila razkol v božjem ljudstvu Izraela. Dejstvo razkola je bilo tu, in s tem dejstvo judovskega vprašanja.

Tudi evangelist **Janez**, ki je pisal četrti evangelijski več desetletij pozneje, torej v dobi, ko je bila ločitev med judovstvom in krščanstvom v polnem teku, ni poskušal dalje segati v to vprašanje. Zaradi tega dela četrti evangelist prav tako kakor prvi trije in Apostolska dela vtis, da prelom med judovstvom in krščanstvom ni prehodno dejstvo, temveč za vse čase veljavna in trajna ločitev.

To pa ni točno, zakaj listi sv. Pavla nam odpirajo drugačna obzorja.

3. **Sv. Pavel**, apostol narodov, nekdanji farizej in dober poznavalec sv. pisma stare zaveze, je postavil judovsko vprašanje v okvir celotnega božjega odrešitvenega načrta, kamor v resnici spada.

Ko je sv. Pavel motril zgodovino izvoljenega judovskega ljudstva, je videl, da je v tej zgodovini treba **razlikovati dve ravni** ali dva razvojna sloja. Eno je ravnina trajnega in univerzalnega zveličavnega načrta božjih obljub in vere; ta se zgodovinsko začinja z Abrahamom in dosega svoj vrh v Jezusu Kristusu. Drugo pa je ravnina ali vidik Mojzesove postave, ki je bila naložena izvoljenemu narodu v službi odrešenja zaradi greha, zato da izvoljeno ljudstvo začasno oddeli in loči od poganskih narodov. Skratka, to je instrument, da se dopolni čas priprave na odrešenje, na splošno opravičenje »iz vere« (Gal 3, 8).

V skladu s tem je bilo sv. Pavlu jasno, da poganom, ki pristopajo h Kristusu, to je v Cerkev, ni potrebno, da bi morali vzeti nase vse obveznosti Mojzesove postave, marveč jim je za opravičenje dovolj, da verujejo v Jezusa Kristusa. To pa pomeni, da mnogi predpisi Mojzesove postave tudi za Jude, ki postanejo kristjani, niso več obvezni.

Ker se je apostol Pavel v svojem praktičnem apostolskem delu v tem smislu ravnal, si je nakopal hudo nasprotstvo judovske večine. Tako se je skonstruiralo nasprotje med **postavo in Kristusom**. Judje so očitati kristjanom, da so zavrgli Mojzesovo postavo, kristjani pa Judom, da so zavrgli Kristusa in da je zato Bog nje zavrgel. Eni in drugi so se pri tem sklicevali na sv. pismo, **na tekste, ki so bili iztrgani iz celote in miselne zveze**. Zato so Judje mogli očitati kristjanom: »Vaš apostol uči: ‚Zdaj smo se postave oprostili (Rimlj 7, 6); torej ste postavo zavrgli.‘« Kristjani pa so Judom mogli reči: »Krivi ste smrti Jezusa Kristusa, ki je Bog in človek, zakaj vpili ste: ‚Križan naj bo!‘ in ‚Njegova kri na nas in na naše otroke‘ (Mt 27, 23. 25).«

4. Tragično za nadaljnja stoletja je bilo, da so tako glasniki judovstva kakor glasniki krščanstva gledali predvsem na to, kar krščanstvo in judovstvo loči, in tako ob stran potisnili prvi in glavni vidik v božjem zveličavnem načrtu in v Pavlovi teologiji, kjer se judovstvo in krščanstvo srečujeta in dopolnjujeta: to je Abrahamova vera, božje obljube, božje razodetje sv. pisma, kar je obema skupno.

Šele v naših dneh, odkar se uveljavlja ekumenska misel, začinjamo kristjani drugače misliti. V luči Pavlove teologije prihajamo do spoznanja, da Bog ni zavrgel Judov. Sv. Pavel jasno uči dve stvari: **Prvič**, ne more biti govora o zavrženju izvoljenega ljudstva, »kajti Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve« (Rimlj 11, 29). Judovski narod je še vedno izvoljen, ne pa zavržen narod. **Drugič**, judovsko ljudstvo se bo nekoč

odločilo za Kristusa in ga sprejelo. Apostol Pavel to pojasnjuje kristjanom, ki so prišli iz poganstva (in to končno velja za vse ne-Jude): »Kakor ste namreč nekdaž bili v Bogu neposlušni, zdaj pa ste zaradi njihove neposlušnosti dosegli usmiljenje, tako so tudi ti (namreč Judje) zaradi usmiljenja, ki ste ga vi deležni, postali zdaj neposlušni, da bi nato tudi oni dosegli usmiljenje. Bog je namreč vse skupaj vklenil v nepokorščino, da bi se vseh usmilil« (Rimlj 11, 30—31).

Judovska tragedija

1. V Parizu so leta 1956 odkrili »spomenik neznanemu judovskemu mučencu«. Odkritja so se udeležila odposlanstva iz 24 dežel. Na bronastem reliefu spomenika so imena uničevalskih taborišč, kakor Auschwitz, Buchenwald, Bergen-Belsen, Struthof, Varšavski geto. Pod spomenikom je kripta. Na stenah kripte je upodobljena spominska knjiga s tisočermi imeni, na tlaku velika Davidova zvezda iz črnega marmorja in »nertamid« (večni plamen), ki simbolizira grob Neznanege judovskega mučenca. V žarkih zvezde so vdolbene celice, napolnjene s pepelom žrtev iz varšavskega geta. Na steni je napis iz Žalostink: »Poglejte in vidite, je li katera bolečina kakor moja bolečina« (1, 12) in vrsta iz knjige preroka Ezekiel: »Dečki in starci, mladenke in mladci so padli pod mečem.« (2, 21).

V ozadju spomenika se dviga štirinadstropno poslopje. To je center za dokumentacijo sodobnega judovstva. V njem je knjižnica, sejne dvorane, arhivi z več ko 400 000 listinami, in muzej; tu je genocidni zemljevid, ki ponazoruje strašno bilanco judovskih žrtev hitlerizma. Na stenah genocidnega muzeja so fotomontažne ponazoritve iz uničevalskih taborišč: živi skeleti, kupi mrtvecev, krematoriji, ki se iz njih dviga dim, gore starega obuvala, ki so ga žrtve odložile pred vstopom v krematorije, skupni grobovi z napisi kakor: »Tu 20 000 kadavrov.« V tem muzeju kažejo tudi tkanine, narejene iz ženskih las, prav tako blazine iz ženskih las judovskih žrtev.

Ta genocidni muzej pove, da je med šestimi milijoni žrtev bilo en in pol milijona otrok, od dojenčkov dalje do 14. leta starosti. Torej: šest milijonov ljudi, med njimi najmanj tri milijone žena, deklet, mladih fantov, dečkov, deklic, otročičev. Ali ni to prizor iz apokaliptične morije? In zakaj?

Odgovor na to je znan. Hitler je bil rasist, pristaš teorije o biološkem primatu Nemcev. Nemško raso pa je ogrožala judovska semitska rasa. Zato jo je bilo treba uničiti.

Ta teorija nemškega rasizma je bila moderna oblika **antisemitizma**. Hitler je hotel vojno, da bi nemškemu narodu nazaj pridobil, kar je izgubil v prvi svetovni vojni. Potreboval je ideološke pretveze, da je pod njihovimi krinkami lahko razplamteval sovraštvo. Ena izmed glavnih je bil antisemitizem, to je sovraštvo do Judov. To je bilo nemškim rasistom tembolj potrebno, ker Judje veljajo za nositelje sv. pisma, ki uči, da je človek ustvarjen po božji podobi, in ki oznanja evangelij ljubezni in

sprave med narodi. To nasprotuje rasizmu, ki uči prvenstvo krvi. Zaradi tega je hitlerjanska propaganda silovito napadala sv. pismo stare zaveze.

S tem je bil sicer posredno napovedan boj tudi krščanstvu, ki prav tako sprejema sv. pismo stare zaveze kot božjo besedo kakor Judje. Toda prvi in glavni boj je veljal Judom, in temu je služil antisemitizem. Tudi so Nemci računali, da bodo z geslom antisemitizma pridobili za svoje cilje katoliške in potestantske množice.

Da to laže razumemo, se moramo nekoliko ozreti nazaj v zgodovino, v srednji vek.

2. Proti koncu prvega tisočletja krščanstva se je zdelo, da bo razmerje med krščanstvom in judovstvom dobilo sčasoma trajno **obliko mirnega sožitja**. Judje, naseljeni po Evropi, so bili nekaki sredniki med Bližnjim vzhodom, kjer je vladal islam, in Evropskim zapadom, ki je bil krščanski. Kot trgovci so imeli dostop pri muslimanskih in pri krščanskih vladarjih. Mnogi judovski naseljenci, zlasti v Franciji, so se pečali z obrtjo in poljedelstvom. Judje in kristjani so med seboj sklepali zakone in živeli v mirni koeksistenci.

Toda ravno vprašanje mešanih zakonov je delalo skrbi tako judovskim kakor krščanskim predstavnikom. Da bi jih zavrlji, so krščanski vladarji začeli z upravnimi ukrepi omejevati in končno preprečevati socialne in gospodarske stike in vezi med Judi in kristjani. Njim so se Judje, ki so bili povsod v manjšini, najhitreje izognili, če so se dali krstiti. Nekateri škofje so bili v tem oziru pretirano goreči. Papež Gregorj Veliki opominja škofa v Marseillu, da more sprejeti v katoliško cerkev le tiste Jude, ki prestopijo v krščansko vero iz prepričanja, ne pa da bi nanje pritiskali.

Svetna oblast je to često izkoriščala za svoje namene. Ponekod so Jude postavljali pred izbiro: sprejeti državno vero, to je krščanstvo, ali se izseliti. Drugod so delali Judom težave pri obrti in poljedelstvu in jih silili, da se omejijo na trgovino, zlasti na trgovino s srebrom in na posojila, kajti kristjanom je Lateranski koncil leta 1139 z najvišjo oblastjo prepovedal jemati obresti za posojila, ki so bile tedaj silno visoke (Denz. 364—365).

To je imelo slabe posledice. Judje so postali upniki, nekakšni banikirji, revni kristjani njihovi dolžniki. Odnosi med upniki in dolžniki so redkokdaj prijateljski, zlasti če dolžniki ne morejo v redu plačevati obresti ali dolgov vračati. Zato so si Judje zlasti med nižjim krščanskim ljudstvom začeli nakopavati mnogo sovražnikov, pri srednjih in premožnejših slojih pa zavist.

Ker je to bil precej splošen pojav po Evropi, je mržnja, ki je vzkliła iz denarnih, gospodarskih razlogov, začela prehajati na versko in moralno področje. Kristjani so začeli Judom očitati oduševstvo in goljufijo. Znana molitev za Jude na veliki petek, v kateri je »perfidia«
prej pomenila samo pomanjkanje vere, je začela dobivati pomen »perfidnosti«, t. j. verolomnosti, izdajstva, in ljudstvo na diakonov poziv ni več pokleknilo, da bi za Jude molilo.

Na ta način je dobilo protijudovsko razpoloženje tudi versko in bogoslužno netivo, ki so ga svetni oblastniki mogli izkoristiti za svoje politične namene. Priliko za to so dajale zlasti **križarske vojne**. Agitacije za

nabiranje vojakov za križarske vojne so bile vedno bolj povezane z agitacijo zoper Jude. Slišala in ponavljala se je parola: »Kristjani gremo na daljni Vzhod v boj zoper Kristusove sovražnike, ki so vzeli njegov grob, v domovini pa naj trpimo tiste, katerih predniki so Kristusa križali?« Zaman je sv. Bernard ob drugi križarski vojni te antisemitske izbruhe zavračal, rekoč: »Zoper krivo vero Judov se bojujmo s prepričevanjem, ne z orožjem!« Začeli so se v Evropi krvavi pogromi zoper Jude.

Ljudske strasti zoper Jude je podžigala tudi hladna vojna obrekovanja. Že l. 1146 so v Angliji skovali zoper Jude obrekovanje, da so tu in tam na veliki petek umorili krščanskega otroka in njegovo kri primešali h kruhu opresnikov za judovsko veliko noč. To obrekovanje se je širilo tudi v Nemčijo in Francijo. Drugo nevarno obrekovanje zoper Jude je bila obdolžitve, da zastrupljajo studence.

Dogajalo se je, da so nahujskane in razdražene množice kristjanov ponekod odgovorile na to z grmadami, na katere so vrgle na desetine Judov. Razni kralji pa so tovrstne izbruhe antisemitizma izkoristili za to, da so si napolnili prazne blagajne z judovskim denarjem. Najprej so Jude izgnali in jim zaplenili imetje, čez leta pa jim dovolili, da se spet vrnejo, če plačajo visoke pristojbine. Ponekod pa so bili taki izgoni dokončni, na primer v Španiji. Tam je l. 1492, torej isto leto, ko je Krištof Kolumb odkril Ameriko, moralo deželo zapustiti 200 000 Judov, ki so se zatekli v manj sovražne dežele, v Italijo, severno Afriko, Holandijo in Turčijo.

Ni rečeno, da se je judovska tragedija odigravala vedno krvavo. Tudi ni bilo v vseh evropskih deželah enako. Zanimivo je, da se je Judom razmeroma najbolje godilo v Rimu pod papeži in v Franciji za časa avignonskih papežev. Toda ni dvoma, da je bila judovska tragedija boleča in dolgotrajna.

3. **Francoska revolucija** je končno odprla Judom vrata upanja za boljše čase. Leta 1785 je francoska kraljeva akademija razpisala konkurzno nalogo z naslovom: »Ali je kako sredstvo, ki bi omogočilo, da bi Judje v Franciji postali bolj koristni in bolj srečni?« Zanimivo, da je prvo nagrado dobil francoski župnik iz Lorene, **abbé Grégoire**, za razpravo »Esej o fizični, moralni in politični regeneraciji Judov«, ki jo končuje z besedami: »Judje so člani iste vesoljne družine, ki mora vzpostaviti bratstvo med vsemi narodi. Odprite jim zatočišča, kjer bodo mogli mirno spočiti svojo glavo in posušiti svoje solze, da se bo Jud v odnosu do kristjanov končno vrnil k soglasju in nežnosti, da me bo lahko objel kot sodržavljana in prijatelja« (Cf. J. Toulat, Juifs mes frères, 98).

Francoska skupščina je 27. sept. 1791 odobrila dekret, po katerem »Judje uživajo v Franciji pravice aktivnih državljanov«.

Kljub temu je ista Francija že dve leti pozneje začela s terorjem zoper vse, ki so izpovedovali drugačno religijo, kakor je bila religija »boginje Razuma«. Toda ideja o svobodi in enakosti je bila na pohodu in se ni dala več zaustaviti. Ko je prišel na oblast Napoleon, je dal Judom konstitucijo »Veliki Sanhedrin 1807« in naslednje leto posebno Uredbo o judovskem bogoslužju.

Tako so Judje v Franciji dobili civilno, versko in bogoslužno svobodo. To je imelo za judovstvo velik pomen, ker so se po francoskem zgledu začele ravnati tudi druge evropske dežele.

Toda motili bi se, če bi mislili, da je bilo s tem judovske tragedije konec. V sami svobodoljubni Franciji so leta 1848 ponekod zopet zagoreli plameni sovraštva do Judov. Za časa tretje Republike pa se je rodil moderni antisemitizem. To je bil najprej tako imenovani **ekonomski antisemitizem**, ki so ga oznanjali socialni revolucionarji, ki so gledali v Judu »gospodarskega parazita, ki se je instaliral v znojnicah kapitalistične družbe«. Ekonomskemu antisemitizmu je na kapitalistični strani sekundiral **politični desničarski antisemitizem**. Ob izbruhu prve svetovne vojne sta sicer v Franciji oba utihnila, ker so se francoski Judje hrabro borili za Francijo. Po dobljeni zmagi so navdušeno pozdravili predsednika **Poincaréa**, ko je obiskal osvobojeno elzaško prestolnico Strassburg, kjer so Judje imeli svoje cvetoče kulturno središče.

Toda dvajset let pozneje so na desnem bregu Rene pošastno zažareli krematoriji, v katerih so zgoreli milijoni Judov. Nemški rasisti so se strašno maščevali nad Judi; zato ker so ti dvajset let poprej pozdravljali francosko zmago nad Nemci? Da, tudi zaradi tega.

4. Zopet pa je iz Francije zasvetil žarek upanja za judovstvo. Francoski katoličani so dali že v času druge svetovne vojne lep zgled krščanske ljubezni do preganjanih Judov. Postali so pionirji gibanja, ki je dobilo ime »Judovsko-krščansko prijateljstvo«. Cela plejada odličnih mož na katoliški kakor na judovski strani se je združila v tem sodelovanju. Med katoličani so bili kardinali Gerlier, Saliège in Lienart, p. Marie Benoit, abbé Couturier, pisatelj Paul Claudel, zgodovinar in sociolog Folliet, med Judi M. E. Fleg, R. Aron, prof. Neher, prof. J. Isaac, A. Chouraqui.

Ustavimo se za trenutek vsaj pri **kardinalu Gerlieru in profesorju Isaacu**.

P. M. **kardinal Gerlier** je bil rojen l. 1880, umrl pa je l. 1965. Bil je primas Galije, s sedežem v Lyonu. Septembra 1942 so nemški okupatorji sestavili transport lyonskih Judov za Nemčijo. Glede otrok so dali judovskim staršem na prosto, da otroke vzamejo s seboj, kar bi seveda pomenilo njihovo smrt, ali pa da jih puste doma. Ko je kardinal Gerlier zvedel za to, je hitro obvestil judovske starše in jim svetoval, naj pustijo otroke doma. Starši so šli brez otrok svoji usodi naproti. Kardinal je naglo organiziral akcijo med krščanskimi verniki in vse judovske otroke porazdelil v krščanske družine.

Toda čez nekaj dni je lyonski prefekt po naročilu »od zgoraj« zahteval od kardinala seznam in naslove judovskih otrok, da gredo z naslednjim transportom za starši v Nemčijo. Kardinal Gerlier pa je prefektu odgovoril: »Ne bi se več smatral vrednega biti škof v Lyonu, če bi vaši zahtevi ugodil. Judovski starši so mi svoje otroke zaupali, in bilo bi ogabno od mene, če bi tega zaupanja ne spoštoval.« Ko mu je prefekt zagrozil z represalijami, je odvrnil: »Pa mene internirajte.« Prefekt tega pooblastila ni imel. Med tem pa, ko je o zadevi poročal na višjo inštanco, je kardinal Gerlier napisal oster protest v obliki kratkega pastirskega lista zoper preganjanje Judov in ga razposlal vsem župnijskim uradom, z naročilom, da ga župniki s prižnice preberó takoj naslednjo nedeljo, dne 6. septembra 1942.

Ta kardinalova protestna poslanica je zbudila v Franciji silen odmev. Pronacistični listi so besneli zoper kardinala, katoličani, protestanti in

Judje pa so si kardinalovo izjavo prepisovali in skrivaj širili med ljudstvo, v vrste odpora in v inozemstvo.

Samo na sebi dejanje kardinala Gerliera, čeprav pogumno in tvegano, ne napravlja vtisa, kakor da je pomenilo za tiste čase strahot bogve kaj, če je rešil življenje nekaj sto judovskim otrokom. Toda zgled in pogum, ki ga je Gerlier kot primas Francije in kardinal in škof vtil drugim francoskim škofom, duhovnikom in laikom, je bil neprecenljive vrednosti. To je bila prava proklamacija in obramba človeških pravic, ki je milijonom ljudi v Franciji in izven nje vzbujala vest.

Med francoskimi **Judi**, ki jih moramo imenovati pionirje lepših odnosov med judovstvom in krščanstvom, stoji v istem času M. **Jules Isaac**.

M. J. Isaac, rojen 1877, je bil univerzitetni profesor, zgodovinar po stroki. Kot Jud je v času druge svetovne vojne izgubil službo. Prej se ni brigal ne za judovstvo ne za vero. Njegova religija je bila njegova družina, kakor je sam dejal. Zdaj pa se je začel zanimati za usodo pregnanih Judov. Tudi sv. pismo je začel brati, zlasti novo zavezo, in iskati stike s katoliškimi intelektualci, tako na primer s filozofom Maurice **Blondelom**. Pred Nemci se je skrival pri prijateljih, družina se je razkropila, en sin se je prebil v Afriko in se pridružil francoskim četam odpora.

V svojem skrivališču v Berry-u je dobil v roke komentarje velikega katoliškega biblicista Père **Lagrange-a**. Tudi sam se je vrgel na pisanje. Napisal je knjigo »Jezus in Cerkev«. Razumljivo, Jud, ki se je seznanil s takima katoliškima velikanoma, kakor sta bila filozof Blondel in biblicist Lagrange, ni mogel ostati brezbrizen do vprašanja: Jezus in Cerkev, kar je vključevalo tudi vprašanje: judovstvo in krščanstvo.

Šele po osvoboditvi je zvedel za usodo svoje družine in vse strahote nacističnih zločinov. Bil je ves iz sebe. Njegova knjiga, ki je šla v tisk 1947 (v drugi izdaji 1959), je zbudila pozornost v katoliških krogih. Povabili so ga na razgovore. Nastal je krožek judovsko-krščanskih intelektualcev. Člani so bili: z judovske strani Edmond Fleg, Samy Lattès in Jules Isaac, s katoliške pa jezuitski pater Daniélou, Henri Marrou in abbé Veillart, tajnik francoskega episkopata.

Ti možje so na svojih sestankih razpravljali o tem, kaj storiti spričo strašnih posledic antisemitizma. Prišlo je do ustanovitve organizacije »Judovsko-krščansko prijateljstvo«.

Ravno Jules Isaac je bil eden najbolj vnetih pionirjev te organizacije. Prepotoval je francoska mesta in severno Afriko, navezoval stike s katoličani in budil zanimanje za judovsko-krščansko prijateljstvo. Ko se je leta 1949 mudil v Rimu, je bil tudi sprejet pri **papežu Piju XII**. Jules Isaac je imel s seboj sveženj listin in prošnjo, da bi Cerkev zopet uvedla moliteve za Jude na veliki petek, ki so jo pred mnogimi stoletji opustili.

Papež Pij XII. ga je pozorno in dobrohotno poslušal. »Dajte mi vaš sveženj«, mu je rekel, sam pa je dal Isaacu svetinjico in dvakrat ponovil: »Jaz vas blagoslavljam!«

Toda vrhunec Jules Isaacovega delovanja je bilo njegovo srečanje s papežem **Janezom XXIII.**, enajst let pozneje, meseca junija 1960. Sedaj so Jules Isaaca v Vatikanu mnogo bolje poznali, prav tako njegov sveženj, ki ga je bil dal Piju XII. Ko je Janez XXIII. sprejel francoskega Juda,

je začel z njim takoj živahen razgovor. Pripovedoval mu je, kako rad ima sv. pismo stare zaveze, psalme, preroke, Knjigo modrosti. Razložil mu je tudi, zakaj si je kot papež izbral ime Janez. Storil je to iz simpatije do Francozov, ker je bil zadnji papež z istim imenom po poreklu Francoz, sin krpača iz Cahorsa.

Jules Isaac je v tej avdienci povedal papežu, kar mu je bilo na srcu. Končno je papeža vprašal, ali lahko nese s seboj domov »drobec upanja«. Dobri Janez mu je odgovoril: »Vi imate pravico do nekaj več kakor upanje.«

Še isto leto je papež Janez XXIII. naročil kardinalu Beu, predsedniku »sekretariata za zedinjenje kristjanov«, naj sestavi skupino strokovnjakov, da posebej proučijo razmerje med Cerkvijo in Izraelom. Rezultat dvoletnega proučevanja je bila znamenita »shema o Judih«, ki jo bo nato kardinal Bea po naročilu Janeza XXIII. predložil II. vatikanskemu koncilu.

Judovska zmaga

Antisemitizem je zakrivil zločin genocida. S tem je bilo judovsko vprašanje postavljeno na tako ostrino, da II. vatikanski koncil ni mogel molče mimo tega. Na dnu antisemitizma je huda zmeta o judovskem narodu. Cerkev, ki se zaveda svojih zvez z izvoljenim ljudstvom, ne more biti pri tem brezbrizna, ampak mora poseči v **boj za resnico o Judih**.

Prva shema o Judih

1. V času 2. zasedanja II. vaticanskega koncila, leta 1963, je bil na 63. generalni kongregaciji dne 8. novembra razdeljen med koncilske očetel tekst, ki bi naj tvoril IV. poglavje sheme o ekumenizmu. Ta tekst je dobil ime »**prva shema o Judih**«.

Deset dni pozneje, na 69. generalni kongregaciji, je koncil začel razpravljati o shemi o ekumenizmu. In že naslednji dan, dne 19. novembra 1963, je **kardinal Bea**, predsednik sekretariata za zedinjenje kristjanov, in kot tak odgovoren za osnutek o Judih, v posebnem govoru zbranim koncilskim očetom **obrazložil vsebino in pomen** predložene »sheme o Judih«. Ta govor je zgodovinsko važen. Ker nimamo samega teksta sheme o Judih, naj sledi dobesedni prevod tega govora. Glasi se:

»Odlični, prevzvišeni očetje! Priprava sheme o Judih, ki je sedaj predložena, se je začela že pred dvema leti. Shema je bila v svojem jedru končana meseca maja preteklega leta, in letos, z dovoljenjem koordinacijske komisije, vključena v shemo o ekumenizmu. Sekretariat za zedinjenje kristjanov se je odločil, da razpravlja o judovskem vprašanju, ne na svojo lastno pobudo, ampak po izrečnem naročilu papeža Janeza XXIII., ki ga je dal predsedniku sekretariata. Ko je bila shema izdelana, bi morala o njem razpravljati centralna komisija junija 1962. Do tega pa ni prišlo, ne zaradi idej in nauka, ki je v shemi, temveč edino zaradi nekkih nesrečnih političnih okoliščin v tem času.

Decret je zelo kratek, toda snov, ki o njej razpravlja, ni tako lahka. Lotimo se takoj predmeta, in povejmo, za kaj gre, oziroma raje, da se

izognemo vsakemu krivemu pojmovanju, recimo takoj, za kaj pri tem ne gre. Ne gre za kako nacionalno ali politično vprašanje. Zlasti ne gre za vprašanje o priznanju Izraela s strani Svete stolice. O nobenem teh vprašanj se v shemi ne razpravlja in o nobenem sploh ni vprašanje. Shema se peča s čisto verskim vprašanjem.

Shema o Judih namreč hoče slovesno poklicati v spomin to, kar je Kristusova Cerkev po božji previdnosti prejela po rokah izvoljenega izraelskega ljudstva.

Prejela je najprej, da rabim besede sv. Pavla v listu Rimljanom, »božje govore« (Rimlj 3, 2), to je, božjo besedo v stari zavezi. Razen tega, da rabim besede istega apostola, je Izraelcev »sinovstvo in veličastvo in zaveza in postavodaja in božja služba in obljube«; njihovi so očaki in iz njih je »po telesu Kristus, ki je nad vsem Bog, blagoslovljen na veke« (Rimlj 9, 4. 5). Z drugimi besedami, ne samo vsa priprava dela odrešenja in same Cerkve v stari zavezi, marveč tudi izvršitev tega dela, ustanovitev Cerkve in njena razširitev v svetu se je izvršila bodisi v izvoljenem ljudstvu Izrael, bodisi po članih tega ljudstva, ki jih je Bog sprejel kot orodje. Cerkev pa je v nekem smislu nadaljevanje izvoljenega izraelskega ljudstva, kakor je to zelo dobro razloženo v shemi 'O Cerkvi' (pogl. 1), tako da se po besedah sv. Pavla kristjani morejo imenovati 'Izraelci' ne sicer 'po mesu', ampak zato, ker se v njih izpolnjujejo obljube, ki so bile dane Abrahamu, očetu izraelskega ljudstva (Rimlj 9, 6—8). V nas kristjanih, članih Cerkve, se namreč dovršeno izvršuje tisto božje kraljestvo, za čigar ustanovitev na svetu je Bog izraelsko ljudstvo izvolil in vzgojil. Po pravici pa se moremo vprašati, ali je način, ki ga naši pridigarji včasih uporabljajo v govorih, zlasti ko govore o Gospodovem trpljenju, tak, da se sklada s temi dejstvi in odnosi Cerkve do izvoljenega izraelskega ljudstva in da izraža našo hvaležnost, ki smo jo dolžni temu ljudstvu.

Toda dobijo se ljudje, ki ugovarjajo: Ali niso voditelji tega ljudstva, ob sodelovanju istega ljudstva Kristusa Gospoda po nedolžnem obsodili in križali? Mar niso 'klicali: Njegova kri na nas in na naše otroke' (Mt 27, 25)? Mar ni Kristus sam z najstrožjimi besedami govoril o Judih in njihovi kazni?

Odgovarjam preprosto in kratko: Res, da je Kristus strogo govoril, toda s tem namenom, da bi se ljudstvo spreobrnilo in 'spoznalo čas svojega obiskanja' (Lk 19, 42—49). Toda na križu umirajoč je molil: 'Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo' (Lk 23, 34).

Gospod je pred Lazarjevim grobom nagovarjajoč Očeta zatrjeval: 'Jaz sem vedel, da me vselej uslišiš' (Jan 11, 42). Zato ni dovoljeno reči, da njegova prošnja k Očetu ni bila uslišana in da Bog izvoljenemu ljudstvu ne le ni odpustil, ampak ga je celo zavrgel. Bog sam nam po sv. Pavlu zatrjuje, da na noben način ni zavrgel svojega izvoljenega in ljubljenega ljudstva. Apostol namreč piše v listu Rimljanom: 'Vprašam torej: Je li Bog zavrgel svoje ljudstvo? Nikakor... Ni zavrgel Bog svojega ljudstva, katero je naprej poznal (praescivit)' (Rimlj 11, 1 sl.). Malo pozneje navede razlog za to: 'Kajti Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve' (ibid. v. 29), to se pravi, Bog ne preklicuje izvolitve, ki jo je storil, in izraelskega ljudstva ni zavrgel. Še dalje gre sv. Pavel in zatrjuje, da bo nekoč

„ves Izrael“ rešen, tako oni, ki so „Izrael po mesu“, kakor oni, ki so Izrael le po obljudi. Apostol namreč pravi: „Nočem namreč, bratje, da bi ne vedeli te skrivnosti, da ne boste sami sebe imeli za modre: slepota (caecitas) je prišla na del Izraelcev, dokler ne vstopi polno število poganov, in tako bo rešen ves Izrael... Kakor ste namreč nekdanji bili vi Bogu neposlušni (t. j. Rimljani, ki niso del judovskega naroda), zdaj pa ste zaradi njihove neposlušnosti dosegli usmiljenje, tako so tudi ti zaradi usmiljenja, ki ste ga vi deležni, postali zdaj neposlušni, da bi tudi oni dosegli usmiljenje“ (Rimlj 11, 25 sl.).

Zato je sv. Pavel, ki je od nekaterih Judov toliko pretrpel, posnemajoč gorečo božjo ljubezen, dejal: „Želel bi namreč, da bi bil sam zavržen od Kristusa za svoje brate, ki so moji rojaki po mesu“ (Rim 9, 3).

Namen tega kratkega dekreta je ta, da se te resnice o Judih, ki jih je podal Apostol in se nahajajo v zakladnici vere, tako jasno pokličejo v spomin krščanskim vernikom, da v odnosu do sinov tega naroda ne bi drugače ravnali, kakor je ravnal Kristus Gospod in njegova apostola Peter in Pavel. Sv. Peter je nagovoril judovsko ljudstvo, govoreč o križanju Gospoda: „Vem, da ste ravnali iz nevednosti, kakor tudi vaši voditelji...“ (Apd 3, 17). Torej tudi voditelje opravičuje! Podobno sv. Pavel (Apd 13, 27).

Vprašanje torej ni v tem, da se stavijo dvomi, kakor včasih nekateri napačno*menijo, o tem, kar se v evangelijih pripoveduje o Kristusu, njegovem dostojanstvu, njegovi zavesti božje narave, in o načinu, kako je bil Gospod, nedolžen, krivično obsojen, ampak da je možno in potrebno, ko imamo te ljudi pred očmi, posnemati krotko ljubezen Kristusa Gospoda in njegove apostole, s katero opravičujejo svoje preganjalce.

Zakaj je potrebno naglašati te stvari ravno danes? Zato, ker je bil pred nekaj desetletji v mnogih krajih zelo razširjen **antisemitizem** v grobi in zločinski obliki, posebno v Nemčiji, kjer so se za časa nacional-socializma zgodili iz sovraštva do Judov nečloveški zločini. Umrlo jih je več milijonov (ni naša naloga ugotavljanje natančnega števila). V tej akciji, ki jo je spremljala močna in učinkovita propaganda proti Judom, pa se je bilo težko izogniti, da neki „slogani“ te propagande ne bi močno delovali tudi na same katoliške vernike, tem bolj, ker so bili argumenti, katerih so se posluževali, često na videz resnični, zlasti, če so bili vzeti iz sv. pisma nove zaveze in iz zgodovine Cerkve. Sedaj ko Cerkev na tem koncilu dela na svoji obnovi, kakor je to dejal papež Janez XXIII. (cf. govor 14. nov. 1960, AAS 52 — 1960 — 960), se zdi, da se moramo dotakniti tudi tega vprašanja.

Popolnoma nemogoče je, da je antisemitizem, posebno nacional-socialistični, navdihoval nauk Cerkve. Vendar gre za to, da se odstranijo nekatere ideje, s katerimi so se mogli pod vplivom te propagande prežeti tudi krščanski duhovi.

Ako so naš Gospod in njegovi apostoli, ki so neposredno doživeli boleče učinke križanja, pokazali do svojih preganjalcev veliko ljubezen, koliko bolj bi morali biti mi prežeti s tako ljubeznijo. Zakaj Jude, s katerimi živimo, moremo tem manj obtoževati za ono, kar je bilo storjeno Kristusu, čim dalje smo od tistega časa oddaljeni. Pa tudi v Kristusovem času največji del izvoljenega ljudstva vobče ni imel deleža z voditelji ljudstva pri njegovi obsodbi. Ali ni bil Jožef iz Arimateje, za katerega

evangelij pravi, da ,ni soglašal z njih sklepom in delom (Lk 23, 51), član sinedrija? Še več, tudi tisti, ki so pred Pilatom vpili: ,Križaj ga', so tvorili samo neznatno peščico izvoljenega naroda. Mar niso judovski poglavarji določili, da Jezusa ne umore ravno na praznik, ,da ne nastane hrup med ljudstvom' (Mt 26, 5)?

Ako torej ne moremo zaradi Kristusove smrti obsoditi vseh palestinskih ali jeruzalemskih Judov, koliko manj moremo obsoditi one Jude, ki so bili razpršeni po rimskem cesarstvu? Najmanj pa moremo obsoditi tiste, ki danes po 19 stoletjih žive razpršeni po vsem svetu.

Toda pustimo ta razmišljanja. **Nam zadostuje zgled goreče ljubezni Gospoda in apostolov.** Temu zgledu se mora Cerkev v oznanjevanju trpljenja in smrti Gospoda kar najpopolneje priljučiti (conformari). S takim ravnanjem nočemo reči ali namigovati, da je antisemitizem v glavnem pogнал iz religiozne korenine, namreč iz tega, kar evangeliji poročajo o trpljenju in smrti Gospodovi. Dobro vemo, da so vzroki antisemitizma različni: bodisi politično-nacionalni, bodisi psihološki, socialni in ekonomski. Trdimo pa, da mora Cerkev posnemati zgled krotke Kristusove ljubezni do ljudstva, po katerem je prejela tolike in takšne dobrote.

Ako torej tu in tam nekateri ali mnogi Judje to ali ono store, o čemer jih često tožijo, se morajo kristjani ravnati po zgledu sv. Pavla. Njega so mnogi Judje ostro napadali. Sv. Pavel je sicer javno obtožil preganjalce, ki so ovirali svobodno oznanjevanje božje besede ali svobodo ljudi, da bi verovali evangeliju (1 Tes 2, 15 sl.), toda istočasno je izpričal, da jih goreče ljubi, tako da bi sam ,hotel biti zavržen od Kristusa' zanje. Tako torej naj tudi otroci Cerkve pogumno uporabljajo orožje resnice, ljubezni in strpljivosti, zakaj to orožje je gotovo najbolj učinkovito.

Končno, ker gre tu za zgolj religiozno vprašanje, je jasno, da ni nobene nevarnosti, da bi se koncil vmešaval v tista kočljiva vprašanja, ki zadevajo odnose med Arabci in državo Izrael ali tako imenovani cionizem.

Meseca decembra lanskega leta (1962) sem vse to vprašanje o Judih izložil papežu Janezu XXIII. Nekaj dni zatem me je obvestil, da vse v celoti odobrava. V istem smislu je ta papež pisal kakih pet mesecev pred svojo smrtjo. Ne pravim, da je stvar, ki o njej razpravljamo, s svojimi besedami rešil. Hotel je namreč, kakor tudi danes njegov naslednik, da koncil ostane popolnoma svoboden. Vendar mislim, da so njegove besede drage vsem koncilskim očetom in nam obenem prinašajo luč, da gremo za našim Gospodom Jezusom Kristusom. Toda kar je za naš predmet mnogo važnejše in tako rekoč odločilno, je zgled vroče ljubezni našega Gospoda, ki je molil na križu: ,Oče moj, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!' Za tem zgledom mora iti Kristusova Cerkev. A dekret, ki ga predlagamo, ima ravno namen k temu prispevati.«

2. Ne smemo se čuditi in ne pozabiti, da je bila shema o Judih, ki jo je kardinal Bea, odličen strokovnjak v bibličnih vedah, v tem govoru sijajno predstavil, od vsega začetka pod silovitim pritiskom svetovne javnosti. To se je čutilo tudi v koncilskih razpravah o tej shemi. V teh razpravah so bili izrečeni ne le pridržki, na primer, da shema o Judih ne spada v okvir ekumenizma. Orientalski koncilski očetje so odkrito

izjavljali, da poglavje o Judih sploh ni primerno, da koncil o njem razpravlja.

Najhujši pritisk je prihajal iz arabskih dežel. Segal je do samega papeža in vatikanskega državnega tajništva. Dopisnik revije »Orbis catholicus« je pisal iz Rima: »Več vlad je protestiralo pri Apostolskem sedežu. Poslanik Združene arabske republike je zahteval, da ga je papež v tej stvari sprejel. Te vlade so shemo o Judih ožigosale kot politično šahovsko potezo cionizma in tudi niso pozabile mobilizirati krščanskih hierarhov svojih dežel zoper shemo o Judih« (1965, H, 1, str. 125).

V Rimu samem se je vnela močna propaganda, da, več vrst propagande. Večina koncilskih očetov in izvedencev je dobila v roke brošuro z naslovom »Judovsko-ramazonska akcija na koncilu«. Avtorji tega pamfleta so trdili, da pišejo kot duhovniki in z odobrenjem škofa; opozoriti hočejo »na judovske manevre, da se Cerkev znotraj izpridi« (L'Ami du clergé, 29. Oct. 1964, str. 641). Seveda so se oglašali tudi Judje. Iskali so stik z vplivnimi kardinali in opozarjali na misli v shemi, ki jim niso bile všeč. Z arabske strani pa se je proti shemi o Judih naglašalo posebno to, da se z njo pripravlja priznanje izraelske države. Dasiravno je namreč tekst sheme o Judih veljal kot dokument, ki je namenjen samo za koncilске očete, je vendar znano, da so tako Judje kakor Arabci prišli »skrivaj do dobrega angleškega prevoda sheme« (Ibid.).

Kritika in propaganda zoper shemo o Judih ni bila brez učinka. Na 72. generalni kongregaciji, 21. nov. 1963, so bila prva tri poglavja sheme o ekumenizmu odobrena (1966 glasov za, 86 proti), četrto poglavje, to je osnutek o Judih, pa je moral iti v ponovno proučevanje. Na 79. generalni kongregaciji, to je zadnji v času 2. zasedanja, je kardinal Bea sporočil koncilskim očetom, da ni bilo več časa za ponovno proučitev in predložitev sheme o Judih in da zato pride na vrsto na 3. zasedanju.

V času med 2. in 3. zasedanjem so člani sekretariata za zedinjenje kristjanov obravnavali predloge koncilskih očetov, bodisi pismene, bodisi ustmene in prišli do sledečih zaključkov: a) Osnutek o Judih ne pride v poštev kot del sheme o ekumenizmu, ampak le kot dodatek, b) osnutek se bo revidiral tako, da se bo v njem obravnavalo tudi vprašanje odnosa kristjanov do drugih nekrščanskih religij.

Ne glede na te sklepe sekretariata je kardinal državni tajnik Ciconani, ki je tudi predsednik koordinacijske komisije, katera odloča o pripustitvi predlogov na generalne kongregacije koncila, dne 18. aprila 1964 sporočil sekretariatu za zedinjenje, da bo treba shemo o Judih revidirati tako, da se odlomek o nekrščanskih razširi, odlomek o Judih pa skrajša.

Druga shema o Judih

Nova ali revidirana shema o Judih je bila sestavljena tako, da je obsegala tri dele: odstavek o skupni dediščini kristjanov in Judov, odstavek o odnosih do nekrščanov, odstavek, ki obsoja vsako diskriminacijo. Toda izrečna obsodba antisemitizma kot posebne oblike rasne diskriminacije v tej drugi ali »revidirani« shemi o Judih — manjka!

Nova shema o Judih je prišla pred koncil na 3. zasedanju, v jeseni 1964. Razprave o njej so se vršile na 89. in 90. generalni kongregaciji, to

je 28. in 29. septembra. Prvi dan je nastopilo v razpravi 13 koncilskih očetov, med njimi 10 kardinalov in 3 škofje, drugi dan pa 10 nadškofov in drugih prelatov. Med nadškofi tega dne je govoril tudi zagrebški nadškof, sedaj kardinal, dr. Seper.

Velika večina govornikov se je strinjala v sodbi, da nova, revidirana oblika sheme o Judih mnogo manj zadovoljuje kakor prva, ki je bila predložena na 2. zasedanju. Naglašali so, da je treba obnoviti prvotni tekst sheme zlasti v treh točkah: glede odnosa med Judi in kristjani, glede odgovornosti za Jezusovo smrt in glede antisemitizma.

Oglejmo si izjave nekaterih koncilskih očetov (cf. La Documentation Catholique, Nr. 1435, 1. nov. 1964).

Že prvi govornik, **francoski kardinal Lienart**, je izluščil jedro vprašanja, za katerega je šlo, ko je dejal: »Bilo je sporno, ali je primerno posvetiti vprašanju odnosov do Judov poseben tekst. Naši orientalski bratje so vznemirjeni zaradi političnih napetosti, ki vladajo med Izraelom in arabskimi deželami, v kateri živijo.

Toda koncil hoče razpravljati izključno o verskih vprašanjih in se postavlja pri tem na ekumensko in pastoralno stališče. Judovska vera je skupna korenina vseh krščanskih cerkva, kakor uči sv. Pavel. Svete knjige Judov so za nas od Boga navdihnjene knjige, ki so nam za razumevanje nove zaveze neobhodno potrebne. Kristus, Devica Marija, naša Mati, apostoli, katerih nasledniki smo mi, so pripadali judovskemu ljudstvu. Začetek prvega člena sheme, ki o tem govori, mora zato ostati. V zadnji vrsti istega člena pa je treba jasno povedati, da je v pridigah in katehezah prepovedano označevati judovsko ljudstvo kot »zavrženo« ali »deicidno«, bogomorilsko, zakaj to je v nasprotju ne samo z ljubeznijo, ampak z resnico sv. pisma, posebej še z listi sv. Pavla in Apostolskimi deli. Nasprotno, treba je, v skladu z naukom sv. Pavla, zatrjevati, da imajo Judje zagotvljeno mesto v božjem zveličavnem načrtu.«

Angleški nadškof (sedaj kardinal) Heenan je novo obliko sheme posebno ostro napadel. Začetek in konec njegovega dolgega govora se glasi: »Ne čudimo se, da Judje nove oblike sheme niso sprejeli z navdušenjem. Prvotni tekst o Judih, ki je bil vključen v okvir sheme o ekumenizmu, je prišel v javnost med 2. zasedanjem in ga Judje dobro poznajo. Zato je naravno, da se sedaj vprašujejo, zakaj so nastale določene spremembe. Ni težko opaziti subtilne razlike v tonu in duhu novega besedila. Izjava v sedanji obliki se zdi manj prikupljiva in manj prijateljska. Mi, člani sekretariata za unijo kristjanov, smo pripravili naš tekst, ozirajoč se na stotine komentarjev, ki so jih koncilski očetje dali v času interesije. Slovar dokumenta, ki ga imate sedaj v rokah, pa prav za prav ni od nas.

Ne vem, kateri teologi so bili zadolženi, da redigirajo tekst te izjave. Naj povem prostodušno, da so se očitvidno trudili izbirati manj tople besede, kot smo jih mi rabili in želeli. Čisto mogoče je, da so ti teologi zelo malo domači z vprašanji ekumenizma. Ta delikatna vprašanja je treba obravnavati mnogo bolj skrbno in tenkočutno. To velja posebno glede Judov, ki so zaradi mnogih pregananj posebno občutljivi... Hotel bi še reči besedo o **famoznem vprašanju bogomora**. V prvotnem besedilu našega dokumenta je bilo judovsko ljudstvo oproščeno zločina bogomora. Besedilo prve sheme se je o tem glasilo: „Dasiravno je velik del izvoljenega

ljudstva ostal ločen od Kristusa, bi bilo krivično, to ljudstvo imenovati bogomorilsko (deicidno), zakaj Gospod je s svojim trpljenjem in smrtjo delal pokoro za grehe vseh ljudi, ki so vzrok trpljenja in smrti Jezusa Kristusa. Kristusove smrti ni povzročilo vse takrat živeče izvoljeno ljudstvo, in še manj današnje judovsko ljudstvo. V novi obliki sheme pa je to skrčeno v sledečo frazo: „Naj se vsi zavedajo, da Judom našega časa ni mogoče naprtiti krivde za tisto, kar se je dogajalo pri Kristusovem trpljenju.“

Nikdar ne smemo pozabiti (je nadaljeval Heenan), da je bilo prvo besedilo po vsem svetu objavljeno. Ako torej v novem besedilu ni več omenjena absolucija, bo svet rekel, da koncilski očetje po enem letu razmišljanja sedaj slovesno izjavljajo, da je vse judovsko ljudstvo, vsaj tisto, ki je živelo ob času Jezusove smrti, krivo zločina bogomora. V času našega stoletja so Judje pretrpeli težke in nečloveške muke. V imenu Jezusa Kristusa, našega Gospoda, ki je na križu viseč odpustil svojim krvnikom, ponižno prosim, da naša deklaracija odkrito proglaši, da judovsko ljudstvo kot tako ni krivo smrti našega Gospoda. Gotovo bi bilo krivično smatrati vse kristjane Evrope krive smrti milijonov Judov v Nemčiji in na Poljskem. Smatram, da ni nič manj krivično obsojati vse judovsko ljudstvo zavoljo smrti Jezusa Kristusa.«

Prav tako pomembna je bila kritika druge sheme, ki jo je izrekel **ameriški kardinal Cushing**. Obsega tri točke:

a) Izjava o Judih mora biti bolj pozitivna: »Našo deklaracijo o Judih moramo izdelati bolj pozitivno, manj boječe, bolj dobrohotno. Naš tekst osvetljuje neprecenljivo dediščino, ki jo je novi Izrael prejel od Mojzesove postave in prerokov. To dobro kaže, kaj imajo Judje in kristjani skupnega. Toda treba je povedati, da moramo mi, sinovi Abrahamovi po duhu, imeti posebno spoštovanje do Abrahamovih sinov po mesu — zaradi skupne dediščine. Kot sinovi Adamovi so oni naši bratje, kot sinovi Abrahamovi so oni bratje Kristusovi po krvi. Člen 4. te deklaracije mora to izraziti, enako kot našo dolžnost posebnega spoštovanja.«

b) Vprašanje bogomora: »Kar zadeva krivdo Judov glede smrti našega Odrešenika in odklonitev Mesije po lastnem ljudstvu, je to misterij, kakor je rečeno v sv. pismu. To je misterij za naš pouk, ne za naše povzdigovanje. O tem nas učijo prilike in prerokbe našega Gospoda. Mi ne moremo soditi poglavarjev Izraela tiste dobe. Edini Bog je njihov sodnik. In prav gotovo je, da ne moremo soditi judovskih generacij, ki so sledile onim, ki so bile krive, razen v tistem splošnem smislu, v kakršnem smo vsi krivi. Vemo in verujemo, da je Kristus umrl svobodno. Umrl je za vse ljudi, za grehe vseh ljudi, Judov in poganov.

Zaradi tega moramo v tej izjavi o Judih z jasnimi in razvidnimi izrazi zanikati, da so Judje krivi smrti našega Odrešenika, razen v smislu grešnikov, kakor vsi ljudje, ki so ga križali in ga še križajo s svojimi grehi. Posebno moramo obsoditi vsakogar, ki bi kot kristjan opravičeval sovraštvo do Judov ali celo preganjanje. Vsi smo videli pogubne sadove takega napačnega umovanja. V tej vzvišeni skupščini in v tem slovesnem trenutku moramo glasno zaklicati: Ni krščanskega razloga, ne na teološki in ne na zgodovinski ravni, ki bi opravičil sovraštvo ali preganjanje naših judovskih bratov. Veliko je upanje v Novem svetu (= Ameriki) tako med

katoličani kakor med našimi ločenimi krščanskimi brati in našimi judovskimi prijatelji, da bo ta vesoljni koncil dal takšno izjavo.«

c) Molc kristjanov: »Vprašujem, častiti bratje ali ni naša dolžnost, da ponižno priznamo pred svetom, da kristjani prečesto v svojem odnosu do svojih judovskih bratov niso ravnali kot pravi kristjani, zvesti Jezusu Kristusu. Koliko so Judje trpeli v našem času! Koliko jih je umrlo zaradi brezbriznosti kristjanov, zaradi njihovega molka! Ni treba naštevati zločinov, ki so se dogodili v naši dobi. Ako ni bilo mnogo krščanskih glasov, ki so se dvignili zoper te velike krivice v teh nedavnih letih, naj se vsaj slišijo naši glasovi.«

To je nekaj značilnih izjav. Izmed 22 govornikov, ki so na 89. in 90. generalni kongregaciji v razpravi o Judih nastopili, so bili le **trije koncilski očetje, ki so bili drugačnega mnenja**. To so bili: antiohijski sirski patriarh kardinal Tapouni, melkitski škof Tawil in italijanski kardinal Ruffini.

Kardinal Tapouni je bil glavni nasprotnih sheme o Judih že v njeni prvi obliki. V svojem govoru proti revidirani obliki sheme, 28. sept. 1964, je ponovil svoje načelno nasprotstvo proti shemi o Judih. Njegovo načelno stališče pa je bilo v tem, da shema o Judih sploh ni umestna in da se zato naj črta in izpusti. Pri tem je naglasil, da se to stališče vzhodnih hierarhov ne sme razlagati kot sovražnost proti judovski veri, tudi ne kot diskriminacija zoper Jude v rasnem pogledu, ampak kot skrb za krščansko dušno pastirstvo v arabskih deželah. Zakaj Arabci, po večini muslimani, smatrajo shemo o Judih kot politično dejanje koncila v korist današnjega judovstva. Njeno sprejetje bi prineslo krščanskim skupnostim v arabskih deželah samo škodo.

Škof Tawil, melkitski patriarški vikar v Damasku, pa je tako utemeljeval svojo opozicijo proti shemi o Judih: »Noben človek ne zanika, da je Cerkev v zgodovinskem smislu izšla iz judovstva. — Krivdo za Jezusovo smrt je Kristus Judom že sam odpustil. Čemu je potrebna o tem še posebna izjava koncila? — Dalje, ako je namen sheme o Judih ta, da se obsodi antisemitizem, zakaj je treba to posebej omenjati? Zakaj se ne obsodi splošno vsaka oblika diskriminacije? — Ne glede na vse to se je II. vatikanski koncil od vsega začetka postavil na stališče, da se bo izogibal izjav, ki utegnejo povzročati hudo kri. To pa se bo nedvomno zgodilo v arabskih deželah, če bo koncil izglasoval shemo o Judih.«

Kardinal Ruffini iz Palerma v Italiji pa je proti shemi o Judih takole argumentiral: »Gotovo je prav, da Judov ne obtožujemo, da so zakrivali zločin bogomora, iz preprostega razloga, ker Boga sploh ni mogoče umoriti. Vsi kristjani se morajo združiti z Jezusom v tem, ko je na križu viseč molil za svoje krvnike. — Toda prizati moramo, da je bil Jezus po nedolžnem na smrt obsojen. To sv. pismo nadvse jasno dokazuje. Cerkvi ni treba, da bi danes posebej manifestirala svojo ljubezen do Judov, saj je splošno znano, da je v zadnji svetovni vojni preganjane Jude ščitila, kolikor je mogla. To Judje sami priznavajo. Pač pa bi bilo Jude dobro opozoriti, da ne sovražijo kristjanov, zlasti katoličanov. Framazonstvo, ki ga je Cerkev zaradi njegovih zmot obsodila in ki se vedno bori proti veri, v veliki meri podpirajo ravno Judje. Končno treba omeniti tudi druge velike nekrščanske religije; tako religijo muslimanov, ki nam je celo bolj blizu kot hinduisti ali budisti.«

Tretja shema o Judih

1. Dejstvo, da je velika večina koncilskih govornikov revidirani osnutek odklonila, ne pa sheme o Judih kot take, je imelo za posledico, da je bilo treba izdelati nov, tretji predlog sheme. Res so se pristojne komisije takoj lotile dela in, upoštevajoč kritike glede prvega in drugega osnutka, napravile novo ali **tretjo obliko sheme**, ki so ji dali naslov: »Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih religij« (Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas).

Iz novega naslova bi utegnil kdo sklepati, da tretji osnutek sploh več ne govori o Judih. Temu pa ni tako. Nov naslov je bil umesten zato, ker je iz dosedanjih dveh shem o Judih nastal povsem nov dokument, z novo vsebino in novo obliko. Zamišljen je kot priključek k dekretu o Cerkvi. Ne govori samo o Judih, ampak tudi o muslimanih in o velikih vzhodnih religijah, hinduizmu in budizmu. Obsega uvod in štiri poglavja. Prvo poglavje govori »o raznih ne-krščanskih religijah«, drugo »o muslimanih«, tretje »o Judih«, četrto »o vesoljnem bratstvu brez kakršne koli diskriminacije«.

Novo besedilo je bilo še na 3. zasedanju predloženo koncilskemu očetom, in na zadnji generalni kongregaciji, dne 20. nov. 1964, tudi izglasovano. Od 1966 oddanih glasov je bilo: 1651 placet, 99 non placet, 242 iuxta modum, 4 neveljavni.

2. Strmeti moramo tako ob besedilu deklaracije kakor ob izidu glasovanja. Novo besedilo je dokument, ki nima primere v zgodovini Cerkve. Glasi se:

»Preiskujoč skrivnost Cerkve se ta sveti zbor spominja vezi, ki povezuje ljudstvo nove zaveze z Abrahamovim potomstvom.

Kristusova Cerkev namreč hvaležno priznava, da se začetki njene vere in izvolitve po zveličavni božji skrivnosti najdejo že pri očakih, pri Mojzesu in pri prerokih. Izpoveduje, da so vsi kristjani Abrahamovi sinovi po veri, vključeni v izvolitvi istega očaka in da je zveličanje Cerkve predpodobljeno v izhodu izvoljenega ljudstva iz dežele sužnosti. Zato Cerkev ne more pozabiti, da je prejela razodetje stare zaveze od tistega ljudstva, s katerim je Bog v svojem neizrekljivem usmiljenju blagovolil skleniti staro zavezo, in da se hrani iz korenine dobre oljke, na katero so bile vcepljene veje divje oljke poganov. Cerkev namreč veruje, da je Kristus, naš mir, po križu Jude in poganov spravlil in oboje naredil eno.

Tudi ima Cerkev vedno pred očmi besede apostola Pavla o njegovih rojakih, katerih je sinovstvo in veličastvo in zaveza in postavodaja in božja služba in obljube, katerih so očaki in iz katerih je po telesu Kristus' (Rimlj 9, 4—5), sin Marije Device. Spominja se tudi, da so bili iz judovskega naroda rojeni apostoli, temelji in stebri Cerkve in večina tistih prvih učencev, ki so oznanjali svetu Kristusov evangelij.

Dasiravno velik del Judov evangelija ni sprejel, so vendar ostali, po pričevanju apostola, Bogu, ki se ne kesa svojih darov in izvolitve, ljubljene zaradi očetov (Rimlj 11, 28—29). Skupaj s preroki in istim apostolom Cerkev pričakuje dneva, samo Bogu znanega, ko bodo vsi narodi soglasno klicali Gospoda, in mu služili v skupni vnemi' (Sof 3, 9).

Ker je torej kristjanom in Judom skupna tako velika duhovna dediščina, hoče ta sveti zbor gojiti in priporočati medsebojno poznanje in spoštovanje, ki se dosega zlasti s svetopisemskim in bogoslužnim študijem ter z bratskimi razgovori. Razen tega zbor, zavedajoč se te skupne dediščine, strogo zavrača krivice, storjene ljudem kjerkoli in obžaluje in obsoja sovraštvo in preganjanja proti Judom, izvršena bodisi nekdanj, bodisi v naših časih.

Zato naj skrbe vsi, da ne bodo pri katehetskem pouku ali oznanjevanju Božje besede učili ničesar, kar bi moglo v srcih vernikov porajati sovraštvo ali prezir do Judov. Nikoli se ne sme judovsko ljudstvo predstavljati kot zavržen ali obsojen narod ali kot kriv bogomora. Zakaj to, kar se je zgodilo v trpljenju Kristusovem, se nikakor ne more naprtiti vsemu takrat živečemu ljudstvu, še mnogo manj pa današnjemu. Sicer pa je Cerkev vedno smatrala in smatra, da je Kristus prostovoljno zaradi grehov vseh ljudi in neizmerne ljubezni pretrpel svoje trpljenje in smrt. Dolžnost Cerkve v propovedi je torej oznanjati Kristusov križ kot znamenje vesoljne božje ljubezni in vrelec vse milosti.«

To je torej tretji in sprejeti tekst sheme o Judih. **Kardinal Bea** je v svojem govoru, ki je bil prečitán na zadnji kongregaciji 3. zasedanja dne 20. nov. 1964, o novem tekstu dejal: »To izjavo lahko po pravici prispodobimo svetopisemski priliki o gorčičnem zrnu. Prvotno je namreč šlo za preprosto, kratko izjavo, ki se je nanašala na razmerje krščanstva do judovskega naroda. S časom, zlasti spričo razprav, ki so se vršile v tej avli, je to zrno po vaši zaslugi zraslo skoraj v drevo, na katerem že mnoge ptice najdejo svoje gnezdo, to se pravi, na katerem vsaj na nek način vse nekrščanske vere dobijo svoje mesto.«

Zadnjemu poglavju te razprave smo dali naslov »judovska zmagá«. Upam namreč, da smemo **izid boja za resnico o Judih** na II. vaticanskem koncilu imenovati judovsko zmago v **svetopisemskem pomenu besede**. »Ne bo vzeto žezlo od Juda,« je napovedal očak Jakob v stari zavezi (1 Mojz 49, 10). To je bila mesijanska napoved. Juda je Mesija, Jezus Kristus. Njegovo žezlo je žezlo resnice. Zmagala je resnica, utemeljena v sv. pismu stare in nove zaveze.

Dostavek (Additamentum). Razprava je bila natisnjena že pred 28. oktobrom 1965. Obravnava torej le prve tri osnutke o Judih. Besedilo tretjega osnutka, smo rekli, je bilo pri glasovanju na zadnji generalni kongregaciji 3. koncilskega zasedanja, 20. nov. 1964, z veliko večino sprejeto. Vendar je tudi 242 koncilskih očetov glasovalo zanj »iuxta modum«, se pravi, s pridržkom, da se nekatere nebistvene stvari v besedilu zboljšajo oziroma popravijo. Zaradi tega je Sekretariat za zedinjenje kristjanov, ki je bil od vsega začetka zadolžen za deklaracijo o Judih, vzel v času med 3. in 4. zasedanjem besedilo ponovno v pretres.

Kardinal Avguštin Bea, pravi avtor deklaracije, je storil vse, kar je bilo mogoče, da je besedilo te morda najbolj kočljive deklaracije II. vaticanskega koncila končno dobilo tako obliko, ki je sprejemljiva za vse, pa vendar ohranja svoje teološko jedro ali substanco. Zato je poslal tudi svoja sodelavca, škofa Willibranda in P. Dupreya meseca aprila in julija 1965 k orientalskim katoliškim in nekatoliškim patriarhom, ki so iz pastoralnih razlogov shemi o Judih nasprotovali.

Rezultat vseh prizadevanj je bil ta, da je nastalo **četrtó besedilo** deklaracije, z naslovom »Razmerje Cerkve do nekrščanskih religij«.

Razlika med novim in prejšnjim, to je tretjim, besedilom je v glavnem ta, da novi tekst v poglavju o Judih izpušča besedo »bogomor« (deicid) in ne pravi, da »obsoja« sovraštvo in preganjanje proti Judom, ampak samo »obžaluje«. Kardinal Bea je na 149. generalni kongregaciji, dne 14. oktobra 1965, o teh spremembah izjavil, da jih ne smemo imeti za bistvene, kajti novo besedilo ima tudi pri teh spremembah isto vsebino kot prejšnje, tretje. »Dobro vem,« je dejal, »da nekateri izrazu ‚bogomor‘ pripisujejo veliko psihološko važnost. Toda pravim: ako se ta beseda v toliko krajih krivo razume, in ako se ista misel da izraziti z drugimi, celo boljšimi besedami, mar ni res, da v tem primeru pastoralna previdnost in krščanska ljubezen prepovedujeta uporabo te besede in nasprotno zahtevata, da se stvar izrazi z drugimi besedami?« Glede besede »obsoja« je kardinal Bea pojasnil, da vesoljni koncili uporabljajo izrazi »obsoditi« (damnare) le za izrecno krivoverstvo in zablode (formalne herezije), ne pa tudi za grehe. Za greh antisemitizma je po teološkem slovarju prikladnejši izraz zavrnuti, obžalovati (reprobare).

Na 150. generalni kongregaciji, dne 15. oktobra 1965, se je vršilo glasovanje o posameznih stavkih sheme. Oddanih je bilo:

1. Za stavek: Trpljenja in smrti Kristuŝove ni kolektivno odgovoren hebrejski narod Kristusovih časov niti Judje našega časa: 1875 pozitivnih, 188 negativnih, 9 neveljavnih glasov. — 2. Za stavek: Ne sme se reči o Judih, da so od Boga zavrženi in prekleti, kakor da bi to sledilo iz sv. pisma: 1825 pozitivnih, 245 negativnih, 14 neveljavnih glasov. — 3. Za stavek: Cerkev obžaluje in zavrača, ne iz političnih, ampak iz verskih razlogov, antisemitizem vseh časov: 1905 pozitivnih, 199 negativnih, 14 neveljavnih glasov. — 4. Za stavek: Cerkev zavrača vsako versko in rasno diskriminacijo in preganjanje: 2064 pozitivnih, 58 negativnih, 6 neveljavnih glasov. Celotni, skupni tekst deklaracije je dobil: 1736 pozitivnih, 250 negativnih, 10 neveljavnih glasov.

Dne 28. oktobra 1965 pa je bilo na javni seji v navzočnosti papeža slovesno glasovanje o treh koncilskih odlokih in dveh deklaracijah. In na tej seji so koncilski očetje oddali za deklaracijo »Razmerje Cerkve do nekrščanskih religij« sledeče število glasov: **2221 pozitivnih, 88 negativnih, 3 neveljavni.**

S tem je II. vatikanski koncil končno veljavno in z velikansko večino **razsodil, da Judje kot narod niso bili krivi Kristusove smrti.**

Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov

Anton Strle
(Nadaljevanje)

II. POMEN NEWMANOVE OSEBNOSTI, NJEGOVO AKTIVNO PRIZADEVANJE IN METODA TEGA PRIZADEVANJA ZA ZEDINJENJE KRISTJANOV

1. Pomen Newmanove osebnosti pri gibanju za zedinjenje kristjanov

Oksfordsko gibanje, pri katerem je bil Newman tako dejavno udeležen — saj mu je bilo prav to gibanje duhovni prostor, v katerem je z vso jasnostjo spoznal, kje je prava Cerkev —, pomeni začetek približevanja mnogih nekatoliških kristjanov tistim osnovam krščanstva, ki so bile pred časom ločitve skupna last vsem v Kristusa verujočim, s tem pa nujno tudi začetek približevanja katoliški Cerkvi. Kmalu je »unionistično gibanje« (= gibanje za zedinjenje) zajelo več ali manj vsa protestantska verska občestva ne le v Angliji, marveč tudi drugod. Dosegalo je kljub nihanjem vedno večji razmah, dobilo v našem stoletju ime ekumensko gibanje« (od grške besede »oikoumene« = od Grkov obljudena zemlja, potem ves svet); in postalo pod tem imenom zadeva pravzaprav vseh kristjanov, tako da danes govorimo tudi o »katoliškem ekumenizmu«.72 Nastop papeža Janeza XXIII. in njegova naznanitev 2. vatikanskega koncila — to je gibanje še okrepilo, mu dalo jasnejšo smer in ga napravilo za enega od najvažnejših zgodovinskih pojavov našega časa.

Pri nastanku in razvoju tega velikega gibanja, važnega ne le za usodo krščanstva, marveč preko njega tudi za usodo vsega sveta, se vedno zopet srečamo z Newmanom, z direktnim ali indirektnim vplivom njegove osebnosti, njegovega zgleda in njegovih spisov.

a) V Angliji

Že samo dejstvo, da je iz anglikanizma prestopil v katoliško Cerkev tako velik učenjak oziroma mislec in tudi slovit umetnik besede, še bolj pa velik po svetniškem življenju, kakršnega je živel tudi že kot anglikanec, je pomenilo za katoliško Cerkev v Angliji uvod v dobo njenega »novega razcveta«, kakor pravijo zgodovinarji.

Če naj že kar takoj na začetku posežemo več kot za dvajset let naprej od Newmanove konverzije, v čas, ko je bil l. 1879 povišan v kardinala, navedimo stavek iz humorističnega lista Punch. Ko se je Newman z rdečim klobukom vrnil iz Rima, ga je list pozdravil: »Vi ste privedli

⁷² Prim. Y. Congar, v: LThK VII², 1128—1137.

v Rim tiste angleške konvertite, ki znajo misliti. Vsak preudaren človek se bo, če se mu kakšna dogma zdi nesmiselna, vprašal, kaj je verjetnejše: ali da Vi verjamete neki nesmisel, ali pa da je on sam osel.«⁷³

Newmanov zgled je kmalu potegnil za seboj v katoliško Cerkev celo vrsto anglikancev. Naštejmo nekatere.

Nekaj mesecev pred Newmanom, a istega leta (1845), je v katoliško Cerkev prestopil vpliven teolog W. G. **Ward**, in sicer skupaj s svojo ženo. Bil je profesor na oksfordski univerzi in se je pod Newmanovim vplivom pridružil (l. 1838) oksfordskemu gibanju, kar ga je privedlo v katoliško Cerkev, kateri je poslej z vneto posvečal svoje velike sposobnosti, čeprav je res, da ji je s svojimi preveč ozkimi in rigoroznimi razlagami npr. nauka o papeževi nezmotljivosti večkrat tudi nemalo škodoval. Z Newmanom je kot katoliški teolog v nekaterih stvareh Ward prišel večkrat navzkriž, vedno pa je priznaval, da so bila Newmanova načela oziroma spoznanja tista, ki so ga privedla v katoliško Cerkev. — L. 1849 je šel za Newmanom F. W. **Faber**, znani pisatelj odličnih duhovnih knjig. 1850 sta prestopila, potem ko sta brala Newmanov esej o »Razvoju krščanskega nauka«, H. E. **Manning**, anglikanski arhidiakon v Chichestru, in H. **Wilberforce**. Ko je v istem času Newman imel 12 javnih predavanj o »Težavah anglikancev«, je prestopilo v katoliško Cerkev ok. 150 anglikanskih duhovnikov in visoko stoječih laikov, med njimi tudi Hope Scott in Marquis de Ripon, prej podkralj Indije. Od tistega časa je število konvertitov raslo vsako leto bolj, do nekaj tisočev letno, in se prav do danes ni ustavilo. In reči moramo, da je vse približevanje anglikancev katoliški Cerkvi do danes ostalo na črti Newmanove konverzije in neredko direktno pod vplivom Newmanove osebnosti oziroma njegovih spisov.

b) Tudi drugod

Imenovati bi mogli še celo vrsto znamenitih ljudi, ne le Angležev, marveč tudi iz drugih narodnosti, ki so postali katoličani po poti srečanja z Newmanovim življenjem in delom. To je mogoče reči npr. tudi o znamenitem pisatelju in angleškem prevajavcu sv. pisma Ronaldu **Knoxu** (1888—1957)⁷⁴. Še bolj o nemškem pisatelju in mislecu Th. **Haeckerju** (1879—1945), katerega je Newman rešil razkrajalnega vpliva tistega S. Kierkegaarda, ki ima v svojih spisih sicer mnogo globoko krščanskega, a je zajet, kakor je uvidel Th. Haecker, v subjektivizem protestantskega izvora in zato za neredke moderne iskavce poguben.⁷⁵

Iz našega časa navedimo Holandca dr. **Cornelia de Vogel**. Do svojega prestopa v katoliško Cerkev je bil profesor filozofije na protestantski (oziroma kalvinski) univerzi v Utrechtu. Ko so mu prišli v roke Newmanovi spisi, se mu niti sanjalo ni, kam ga bodo privedli. Dalj časa se nikakor ni strinjal z Newmanovimi mislimi in trditvami. Hotel se je pa temeljito prepričati z lastnim študijem, ali ima Newman prav ali ne, in je pod tem vidikom natančno študiral zlasti sv. Atanazija in sv. Avgušтина.

⁷³ Nav. H. Tristram v: DThC XI/1, 353.

⁷⁴ Prim. F. Lelotte, *Convertis du XX^e siècle* IV, Paris 1958, 119—134.

⁷⁵ Prim. Becker, *Der Überschrift von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Theodor Haeckers*; v: *Newman-Studien* I, 251—270.

Dognal je, da se oba velika cerkvena očeta res skladata ne s kalvinskimi oziroma protestantskimi naziranjmi, pač pa s katoliškimi. Ob Newmanu mu je tudi prišla misel, da bi se z lastnim študijem prepričal, ali je res, kar tolikokrat trdijo današnji protestanti: da izvenbiblični krščanski pisatelji 1. in 2. stoletja po Kristusu, pisatelji, ki so bili nekateri izmed njih komaj za eno generacijo mlajši od evangelista Janeza, zapuščajo bistvene postavke evangelija, zaradi česar bi potem bila rimska Cerkev nadaljevala začetne zmote in se tako temeljito oddaljila od evangelija. Kdo je v zmoti? Ali je v zmoti Cerkev stoletij, Atanazijeva in Avguštinova Cerkev, Cerkev, ki je gradila srednjeveške katedrale, Cerkev, ki še danes rodi sadove izredne svetosti? Ali pa je na krivi poti tista, ki se je v 16. stol. ločila od te Cerkve in začela z drugačno razlago evangelija, kakor je bila do tedaj v veljavi? C. de Vogel je po temeljitem študiju jasno spoznal, da ni v zmoti katoliška Cerkev, marveč reformacija, čeprav glede praktičnega krščanskega življenja in ravnanja tudi predstavniki katoliške Cerkve niso bili brez krivde.⁷⁶

Drugi znameniti Holanec našega časa, ki so mu Newmanovi spisi polagoma odpirali oči, da je l. 1944 prestopil v katoliško Cerkev, je bivši reformatorski župnik W. H. van de Pol, ki je bil posebno pozoren na pogubnost tistega protestantskega subjektivizma, ki je Newmana že tako zgodaj odbijal in ki, če je le dosleden, vodi končno do zanikanja vsega nadnaravnega razodetja, in še dalje — v ateizem, podobno kakor je subjektivistični modernizem v okviru katolicizma resnične in dosledne moderniste vodil v popolno nevero. Enako kakor Newman je tudi van de Pol, ki je sedaj profesor za fenomenologijo protestantizma na katoliški fakulteti v Nymwegenu spoznal, kako tuj je takšen subjektivizem sv. pismu in cerkvenim očetom, kateri tako jasno verujejo v nadnaravno zakramentalno stvarnost Cerkve kot nadaljevalke misterija učlovečenja in odrešenja ter od Kristusa pooblaščne posredovavke razodete božje resnice.⁷⁷

Tudi med protestanti v **Nemčiji** najdemo danes gibanja, ki so več ali manj, direktno ali indirektno, pod vplivom Newmana. Poteze oksfordskega gibanja nosi zlasti gibanje »**Sammlung**«. Vidnejši zastopniki tega gibanja, ki se imenuje po Jezusovi besedi: »Kdor z menoj ne zbira, raztresa« (Mt 12, 30), so zlasti teologi M. Lackmann, H. Asmussen, E. Fincke, W. Lehmann in R. Baumann. L. 1958 so izdali zbornik »Katholische Reformation«, Stuttgart 1958, ki je za to gibanje posebno važen dokument. Tu odkrito priznavajo, da ima evangeličanska (protestantska) Cerkev »pravico do obstoja in bodočnost... le na katoliških hranilnih tleh« (str. 124). Ločeni bratje se morajo spet najti tam, »odkoder so bili skupno prerojeni k večnemu življenju in k odrešujoči veri: namreč v rimski materini Cerkvi (Mutterkirche) pod vodstvom rimskega škofa«⁷⁸. Obstoji

⁷⁶ Prim. M. Nédoncelle, »Vers la plénitude catholique«; v: J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages... (Zbirka »Foi vivante«, vol. 103). Paris 1952, str. 89—104.

⁷⁷ Glej W. H. van de Pol, Das Reformatorische Christentum, Köln—Einsiedeln 1956, 41; 206; 391 sl.; 448. Nav. Herder-Kor. 11 (1957) 538—542.

⁷⁸ M. Lackmann, Katholische Einheit und Augsburger Konfession, Graz—Wien—Köln 1959, 24 sl.

namreč »katoliška resnica, da ima in mora imeti Kristusova Cerkev na zemlji eno vodstvo«, in da je Kristus »enemu izmed apostolov podelil svojo vseobsežno pastirsko oblast«, namreč apostolu Petru in njegovim naslednikom.⁷⁹ Zato je Cerkev le toliko »katoliška«, kolikor je v zvezi z vsakokratnim Petrovim naslednikom, »z rimsko Cerkvijo in rimskim škofom kot svojim zemeljskim poglavarjem«. »To, kar je rimskega, in to, kar rimski škof priznava, to je — čisto konkretno — katoliško.«⁸⁰ Zastopniki tega gibanja stojijo torej že skoraj na tisti zadnji stopnici, s katere je Newmanu bilo treba napraviti samo še korak in je že bil član katoliške Cerkve. Toda gibanje »Sammlung« hoče, podobno kakor v prejšnjem stoletju oksfordovci skupaj z Newmanom samim, najprej svojo lastno Cerkev poklicati nazaj k pravih teološkim osnovam in se tako pripraviti na korporativno priključitev h katoliški Cerkvi.

»Sammlung« priznava celotno sv. pismo, pa tudi vso tisto božjo besedo, ki »se stalno razvija v zgodovini Cerkve kot izročanju v Sv. Duhu«⁸¹. S tem se to gibanje loči od vseh poskusov, »kritično« razlikovati v sv. pismu to, kar je »merodajna sredina«, od tega, kar ni več obvezno, marveč je le — obrobno področje; razlikovati med »kerigmo o Kristusu« in med že odpadajočim »zgodnjim katolicizmom«. V tem smislu se ti teologi priznavajo h »katoliški« resnici, kajti njihovo priznavanje celotnega sv. pisma in celotne cerkvene tradicije objema pri korenini celotno polnost božje resnice — čeprav to gibanje pri konkretni izvedbi tega načela v posledicah in sklepih še ni prišlo do poslednje jasnosti in do zadnjih korakov.⁸²

Do nedavnega so protestanti še kar na splošno neprestano naglašali, da je za verovanje merodajno samo sv. pismo — pravzaprav eksegeza, ki jo podajajo protestantovske teološke šole, seveda mnogokrat vsaka po svoje. S tem so nujno tudi odklanjali »dogme« kot nekaj tujega resničnemu krščanstvu. Danes pa se čisto na liniji Newmanovih naziranj med protestanti oglašajo tudi nasprotni glasovi. Tako je npr. Ernst **Kinder** l. 1955 napisal razpravo o »brezdogmatičnem krščanstvu«,⁸³ kjer zavrača prof. Walterja von Loewenicha in v nasprotju z njim poudarja, da je dogmatično odločanje Cerkve npr. glede kanona nove zaveze nedvomno obstajalo prej kakor besedilo sv. pisma. Nikakor ne more sv. pismo biti edino pravilo vse vere. Med evangelijem in dogmo, naglaša Kinder, ni nasprotja; trditev, da takšno nasprotje obstoji, je zgodovinsko in teološko napačna. Luteranci sicer dogme ne prištevajo k razodetju, kakor da bi bila dogma nadaljevanje sv. pisma in s sv. pismom na isti ravni. Toda dogma, pravi Kinder, pričuje tukaj za sv. pismo in za njegovo stvarno vsebino.⁸⁴

⁷⁹ Katholische Reformation, Stuttgart 1958, 76 sl.

⁸⁰ K. Reformation, 95.

⁸¹ K. Reformation, 78.

⁸² O tem gibanju glej Wolfgang **Seibel** SJ, Um die Wiedervereinigung im Glauben. Zum theologischen Programm der »Sammlung«; v: Stimmen der Zeit 85 (1959/60) 252—265. Tu so navedena mesta iz zgoraj citiranih zastopnikov gibanja.

⁸³ »Dogmenfreies Christentum«.

⁸⁴ Nav. v: H.-Kor. 10 (1955) 25.

Prav tako stoji na črti Newmanovih spoznanj, če so se danes neredki protestanti začeli obračati stran od Sohmovih naziranj, kakor da je sleherna oblika prava in pravne oblasti v Cerkvi nekaj tujega krščanstvu. Izkušnja izpod Hitlerjeve vlade je praktično pokazala resničnost tega, kar je Newman že kot anglikanec tako zelo naglašal: nesmiselnost, da bi državna oblast, ki more postati tudi neverna ali celo veri nasprotna, urejala cerkvenopravne zadeve, posegajoče v vero samo. Danes tako posamezniki kakor tudi skupine protestantov bolj in bolj prihajajo do prepričanja, da je vladajoči Sohmov nauk zmoten, ko trdi, da vse pravo izhaja od države, tudi vse cerkveno pravo. Tako se zdaj protestantski teologi trudijo, da bi izdelali teorijo cerkvenega prava in pri tem zlasti ugotovili, koliko je tu božjepravnega in koliko človeško-pravnega.⁸⁵ Namesto Luthrovega načela »sola scriptura« (samo sv. pismo) prihaja tudi pri neredkih protestantih na vidik »**tota scriptura**« (celotno sv. pismo), s tem pa vrnitev k temeljem, od katerih se je protestantizem od začetka svojega nastanka naprej vedno bolj oddaljeval.

2. Newmanovo aktivno prizadevanje za zedinjenje kristjanov

Tudi aktivno si je Newman za zedinjenje ločenih kristjanov, predvsem seveda anglikancev, s katoliško Cerkvijo mnogo prizadeval. Pravzaprav je temu posvetil vse svoje delo, odkar je sam postal katoličan.

Značaj tega Newmanovega dela je bil svojevrsten. H. Fries pravi: »Newman ni bil aktivna narava, ki bi ljubila boj. In vendar se je znal boriti in bojevati in zmagati, ako ni šlo za njega samega — tukaj, če je šlo za njega samega, je izgubil skoraj vse bitke, toda nikakor ne iz osebne bojazljivosti — marveč ako je šlo za čast drugih, ako je bila v nevarnosti božja čast ali čast Cerkve. Vsak bravec ‚Apologije‘ ali pa ‚Predavanj o sedanjem položaju katoličanov v Angliji‘ ve za to. Toda Newmanovemu značaju se je bolj prilegalo to, da je odstranjal s poti do Cerkve tiste težave, ki so jih ljudje imeli na tej poti, in da je pomagal tistim ljudem v Cerkvi, ki so iskali nasvetov in prave poti.«⁸⁶ Ko Fries govori o Newmanovem pomenu za teologijo, pa pravi, da Newmanu pri njegovem velikem teološko-miselnem delu, zaradi katerega govorijo o njem kot bodočem kandidatu za cerkvenega učitelja, pravzaprav sploh ni šlo za kak sistem teologije, marveč vedno za konkretnega človeka, ki naj na življenjski način spozna stvarnost samega sebe, svojega Boga in realnost njegovega razodetja ter naj z vero kot odločilnim dejanjem svoje eksistence sprejme to razodetje. Podobno kakor cerkveni očetje je tudi Newman smatral teologijo ne za nekaj takega, kar ima namen samo v sebi, marveč za nekaj, kar stoji v **službi**, v službi stvarnosti Boga in njegovega razodetja ter stvarnosti verujočega človeka, a ne da bi s tem odrekal teologiji njeno važnost, potrebnost in dostojanstvo.⁸⁷

⁸⁵ Glej H.-Kor. 11 (1957) 241—245: »Kirche und Recht. Neue Erkenntnisse der evangelischen Theologie und ihre Grenzen.«

⁸⁶ H. Fries, v: Newman — St. I, 33.

⁸⁷ H. Fries, v: Newman — St. I, 181 sl.

»Čas je kratek, večnost je dolga«

Že na svoji poti iz anglikanizma preko »via media« (ki pa Newmanu ni pomenila hromega, nenačelnega kompromisa, marveč prizadevanje za vse strani in vse perspektive razodetja in s tem za polnost resnice)⁸⁸ polagoma v katoliško Cerkev je Newman stalno hotel imeti okoli sebe prijatelje in somišljenike, zlasti mlade izobražence, ki jim je odkrival tista obzorja, katera so njemu samemu na poti k polni resnici vedno jasneje sijala. Ob koncu knjige »Essay on the Development« kar ne more mimo tega, da ne bi prav ob koncu knjige tudi izrečno povabil svojih bravcev, naj se tudi oni približajo »blaženi viziji miru«, kakor sam označuje katoliško Cerkev: »In sedaj, dragi bravec: čas je kratek, večnost je dolga. Ne odlagaj, kar si tu našel; ne glej na to le kot zgolj na snov sedanje kontroverze; ne odhajaj z odločitvijo, da boš to zavračal in gledal za najboljšim načinom, kako bi to zavrnil; ne zavajaj sam sebe z domišljijo, da pride razočaranje, odpor, nemir ali ranjeno čustvo ali neprimerna čutnost ali kaka druga slabost. Ne hodi zaverovan v družbe preteklosti; ne določaj, da je resnica to, kar si želiš, da bi bila; ne napravljaj malika iz priljubljenih predsodkov! Čas je kratek, večnost je dolga.«

Preveč je bila njegova duša v jedru apostolsko oziroma dušnopastirsko usmerjena, da bi bil pri prestopu v katoliško Cerkev mogel misliti le nase. Že knjiga, ki je nastajala ob študiju dogemske zgodovine tik pred zadnjim korakom v katoliško Cerkev, je bila vsa pisana s mislijo na množice anglikancev, ki naj bi tudi dospeli v »pristanišče miru.«⁸⁹

In ko je kmalu po času konverzije študiral v Rimu, je že pisal delo »Loss and gain« (= izguba in dobiček), v katerem pretresljivo opisuje, kaj je moral žrtvovati in kaj je pridobil s prestopom v katoliško Cerkev. Ko se je vrnil v Anglijo, je kmalu za tem, l. 1850, imel vrsto predavanj, 12 po številu, v katerih je hotel odstraniti anglikanske predsodke zoper katoliško Cerkev. Knjiga »Apologia pro vita sua« iz l. 1864 je zopet vsa napisana z namenom, odstraniti tiste ovire, ki bi nastale za mnoge anglikance na njihovi poti v katoliško Cerkev, ako bi se po Angliji razširilo Kingsleyevo podtikanje Newmanu, kakor da Newman v katoliško Cerkev ni vstopil iz plemenitih nagibov oziroma ne iz trdnega prepričanja o resničnosti katoliškega nauka. Čisto ob koncu Apologije se Newman z njemu lastno plemenito toplino zahvaljuje oratorijancem, svojim sobratom, posebno Ambroseu St. John, o katerem pravi, da mu je »zvezni člen med starim in novim življenjem.« Potem pa preide na vse »iskrene in ljube sopotnike in svetovavce, ki so mi bili«, pravi, »nekoč dani v Oxfordu drug za drugim, da so mi bili dan za dnem v tolažbo in vzpodbudo... In za vse te iz srca molim in zoper upanje upam, da bomo mi vsi, ki smo bili nekoč tako tesno zrasli skupaj in ki smo bili tako srečni v naši zedinjenosti, končno prav tako sedaj po vsemogočni božji volji združeni v eni čredi in pod enim Pastirjem.«⁹⁰

V večjih in manjših spisih, mnogokrat tudi v pismih najrazličnejšim osebam, je Newman odstranjal npr. predsodke zoper definicijo o papeževi

⁸⁸ Glej H Fries, v: Newman — St. I, 32.

⁸⁹ Ap. 147.

⁹⁰ Ap. 175 sl.

nezmotljivosti, izrečeni na 1. vatikanskem koncilu. In to kljub temu, da je bil tudi sam zelo proti oportunisti te definicije, dokler se dejansko ni izvršila. Ni verjetno, da je bila kdaj napisana glede verske resnice o papeževi nezmotljivosti tako učinkovita in prepričljiva apologija, kakor je tista, ki jo je napisal Newman l. 1874 zoper ostre napade Gladstonea.⁹¹ Tudi v pismih je Newman posameznim osebam, ki so imele težave s to resnico, globoko pojasnjeval, kako je tista nezmotljivost, o kateri govori vatikanski koncil, pravzaprav stara resnica, le da je terminologija nova.⁹²

»Nobena stvar ne opravičuje naše ločitve od edine Cerkve«

Prav zato, ker mu je bilo zedinjenje kristjanov tako silno pri srcu, ga je včasih bolelo ravnanje Rima z razmerami v Angliji. P. Ambroseu St. John je v decembru 1864, potem ko je izšel Syllabus Pija IX., npr. pisal Newman o učinku Syllaba v Angliji: »Toliko moramo vedeti, da smo dolžni sprejeti, kar papež pravi, in ne delati glede tega pripomb... Sicer pa je vse, kar Vam morem (med nama povedano) reči, to, da so svetovavci sv. očeta očitvidno odločeni, da napravijo naš položaj v Angliji tako težaven, kakor le morejo. Jaz vidim ta učinek okrožnice — drugega ne morem videti.«⁹³

Mnenja je bil, da bo delu za zedinjenje kristjanov zelo škodovalo, ako bo na 1. vatikanskem koncilu razglašena dogma o papeževi nezmotljivosti. To je večkrat izjavil v pismih svojemu škofu Ullathornu in tudi drugim. Zelo se je bal, da bo to sploh v veliko škodo stvari katoliške Cerkve, posebno v Angliji. Sicer pa, je dejal, katoličani glede nezmotljivosti že tako in tako ne dvomijo, čeprav ne bi bilo pametno, vezati jih še z izrečno dogmo. Dokler je bilo še upanje na odvrnitev definicije, je skušal s svoje strani vse storiti — da bi ne nastopila nova ovira za zedinjenje, kakor je to mislil.

Vendar pa je vse to vršil v duhu vere in polne podrejenosti Cerkvi. Ko je bil koncil prekinjen, a ne še uradno zaključen, in je Newman še upal, da se bo kako drugače uredilo, je sredi avgusta 1870 zapisal v svojem dnevniku: »O moj Bog, pred Tvojim obličjem priznam in potožim nad svojo tako veliko slabostjo, ki je v moji malovernosti, če ne ravno v razmerju do Tebe, pa vsaj do Tvojih služabnikov in namestnikov, ako stvari ne gredo tako, kakor bi jaz hotel ali pričakoval... **Ne dopusti nikdar, da bi le za trenutek pozabil, da si Ti ustanovil kraljestvo na zemlji; da je Cerkev Tvoje delo, Tvoja ustanova, Tvoje orodje; da stojimo pod Tvojim vodstvom, pod Tvojimi postavami in pred Tvojimi očmi; da Ti govoriš, kadar govori Cerkev.** Ne dopusti, da me domačnost s to čudovito resnico napravi polagoma neobčutljivega zanjo, da me slabost Tvojih človeških namestnikov pripravi do pozabljenja, da po njih Ti govoriš in deluješ... Pridi... Potrebujem tistega Svetega Duha, ki je Duh svetih očetov Cerkve, da ne bom samo rekel, kar oni v posamez-

⁹¹ Glavne točke tega spisa glej v: K I, 403—414.

⁹² Prim. pismo z dne 29. 4. 1875 Miss J. Froudeovi, pozneje poročeni z známim baronom von Hügel, v: K I, 415—417.

⁹³ K I, 378.

nostih pravijo, marveč da bom tudi mislil to, kar oni mislijo —: v vsem potrebujem Tvoje pomoči, da bi ostal obvarovan osebnega načina mišljenja, ki ni resnično, ako pelje stran od Tebe. Daj mi v vseh mojih premislekih dar razločevanja med tem, kar je resnično, in tem, kar je zmotno!«⁹⁴

Skušal je z vsemi močmi preprečiti zle posledice razglasitve papeževe nezmotljivosti, ki so se v posameznih primerih takoj po prvem vaticanškem koncilu res pokazale — čeprav je božja previdnost z definicijo gotovo nameravala in tudi dejansko dosegla le notranjo utrditev katoliške Cerkve same, s tem pa ravno olajšanje dela za zedinjenje, ki naj se uresniči v bodočnosti, ko bo po božjih načrtih čas za to dozorel. Newman je npr. 24. 11. 1870 pisal p. Charlesu Loysonu (1827—1912), notredamskemu pridigarju v Parizu, ki je protestiral zoper dogmo o nezmotljivosti in se ločil od Cerkve⁹⁵: »Moj ljubi p. Hiacint! . . . Bridko me boli, da ste se ločili od edine resnične Kristusove črede; in še bolj me boli, ko iz Vašega pisma razberem, da ste še vedno v stanju ločenosti. — Vem, kako plemeniti so Vaši nagibi, in koliko izzivanja za Vas kakor tudi za druge je bilo v cerkvenih dogodkih, ki so se okoli nas odigrali. Toda nobena stvar, ki se je zgodila, ne opravičuje naše ločitve od edine Cerkve . . . Cerkev je mati visokih in nizkih, tako gospodarjev kakor podložnikov. Z gotovostjo sodi vesoljni svet (tj. Cerkev kot celota). Ako s svojimi različnimi glasovi izjavlja, da je papež v določenih stvareh nezmotljiv, potem je v teh stvareh nezmotljiv. Kar pravijo škofje in verno ljudstvo preko vsega sveta, to je resnica, naj se morda še tako pritožujemo nad določenimi metodami Cerkve. Nočemo se postavljati v nasprotje s splošnim glasom. — Bog Vas blagoslovi in Vas varuj!«⁹⁶

3. Newmanova metoda pri delu za zedinjenje

a) Temelj vsega dela: Življenje po evangeliju in molitev

Še kot anglikanec je Newman vedno zopet govoril, da je v delu za božje kraljestvo in tudi pri delu za zedinjenje notranja prenova src prvo, ne pa zunanji uspehi in »zmagoslavje«. Po njegovem prepričanju »konverzija« normalno ni »prelom«, marveč nasprotno: konsekventno nadaljevanje, izpolnitev še nepopolnega spoznanja, privzem nečesa, v bistvu istovetnega, k temu kar je bilo že prej podarjeno. Tako je bilo pri Newmanu samem; in v tem smislu je Newman ravnal tudi kot voditelj ljudi, kateri so iskali polnost resnice. Kdor začne še kot nekatoliški kristjan z vso resnobo in iskrenostjo živeti iz vere, živeti iz duha Jezusovega evangelija, ta je po Newmanovem trdnem prepričanju dejansko že na poti v pravo Cerkev.⁹⁷

⁹⁴ K I, 394 sl.

⁹⁵ Prim LThK VI, 667 sl.

⁹⁶ K I, 395 sl.

⁹⁷ Prim. O. Karrerjevo opombo v: K I, 179.

»Prvi korak za kakršnokoli upanje na edinstvo«

Iz tega je razumljivo, zakaj je bil Newman pri svojem prizadevanju za zedinjenje svojih znancev in prijateljev in sploh svojih rojakov s katoliško Cerkvijo rajši počasen kakor pa prehter. To je šlo večkrat tako daleč, da so ga mnogi katoličani in tudi cerkveni predstojniki sami zaradi tega pogosto slabo sodili, kakor da je takšno njegovo ravnanje v nasprotju z resnico o edino zveličavni Cerkvi in da razodeva indiferentizem. Toda Newman ni pozabljal, da so bili npr. tudi prvi kristjani trdno prepričani o edini zveličavnosti Cerkve in o potrebnosti krsta za zveličanje, pa so kljub temu uvedli npr. katehumenat, ki je trajal dostikrat tudi tri leta, in šele potem podeljevali krst, razen seveda v sili, ko so ga podeljevali tudi brez natančnejše priprave; vedeli so namreč, da imajo poleg objektivnih, zakramentalnih sredstev v krščanstvu svoje važno mesto tudi faktorji subjektivne priprave.⁹⁸

24. 10. 1872 je Newman v ljubeznivem pismu rektorju Brownu, do katoliške Cerkve prijateljsko razpoloženemu anglikancu, izrekel besede, v katerih se zrcali duh Newmanovega apostolata v prid edinstva kristjanov: «... Kakšna skrivnost je to v naših dneh, da je tukaj toliko tega, kar bi moglo verne ljudi spraviti skupaj; pa tudi toliko tega, kar jih loči med seboj! Nikoli udje različnih krščanskih občestev niso čutili med seboj takšne prisrčnosti drug do drugega, in vendar ovire, ki jih ločijo, niso bile nikoli večje in močnejše. Kako otožna misel je to! In kdaj bodo prišli božji dnevi? — Zdi se mi, da je **prvi korak za kakršnokoli upanje na edinstvo sredi naših ločitev življenje po evangeliju**».⁹⁹

Se kot anglikanec je pogosto izrazil v bistvu isto prepričanje. V enem od svojih govorov je, 4. 6. 1843, npr. dejal, da bi moralo »srce vsakega posameznega kristjana v malem predstavljati katoliško Cerkev v velikem.« Kakor je Bog tisti, ki napravlja Cerkev eno oziroma edino, sicer bi se razcepila v mnogotere dele, tako je Bog tudi posameznikovi duši počelo njene enote. In kdor hoče storiti kaj temeljitega v korist Cerkve, v korist njene edinstva, mora skrbeti za to, da bo Kristusov nauk preoblikoval njegovo lastno dušo, prešinjal »vsako misel duha, vsak ud telesa, dokler ni posvečena celota... Če bi torej radi pospešili tisti blaženi čas, ko bo spoznanje Gospodovo, kakor je rečeno pri preroku, v polnosti pokrivalo zemljo kakor voda morsko dno. (Iz 11, 9) — potem se ozrimo okoli po svojem domu in čakajmo na Boga, da najprej nas same očisti in opere. **Dokler ne gledamo na to, da bi bilo prav v naši lastni hiši, nam bo nemogoče, da bi storili kaj dobrega za Cerkev v velikem; samo zlo bomo povzročali, ko nameravamo dobro, in na nas bo po pravici meril oni pregovor: Zdravnik, ozdravi sam sebe! (Lk 4, 23).**«

Prvo pri delu za zedinjenje je torej po Newmanovem prepričanju iskreno prizadevanje, da bi najprej sami v čim večji polnosti hodili za Kristusom in se dali prežeti od njegovega Duha, ki je Sveti Duh. »Naj ne dvomimo: če tako ravnamo, bomo pospeševali Kristusovo stvar na svetu, naj bo vidno ali ne, naj to hočemo ali ne, in naj svet to hoče ali

⁹⁸ Prim. K. Rahner, Einige Bemerkungen über die Frage der Konversionen, v: *Catholica* 16 (1962) 9 sl.

⁹⁹ K II, 294.

ne. **Dvignimo versko stanje v naših srcih, in dvignilo se bo na svetu.** Kdor teži za tem, da bi vzpostavil božje kraljestvo v svojem srcu, ga pospešuje na svetu...¹⁰⁰

»Moliti za svoje brate, da bi bili oni in mi privedeni v čisto luč evangelija«

Takšna metoda dela za zedinjenje upošteva teološko resnico o primate milosti pri delu za zedinjenje, obenem pa ostvarja psihološke pogoje, ki morajo biti uresničeni s strani katoličanov oziroma katoliške Cerkve kot celote, ako naj se ji ločeni kristjani spet približajo. Kaj je Newman mislil o tej drugi, psihološki strani dela za edinost, o takšni psihološki strani, ki je še vedno vsa zakoreninjena v tla nadnaravnega življenja, spoznamo npr. iz tega; kar je še kot anglikanec l. 1840 pisal v »British Critic«: »Angleži ljubimo moškost, odkritost, trdnost in resnico. Rim nas ne bo pridobil, dokler se ne bo naučil teh kreposti in jih izvrševal. Tedaj nas **morda** pridobi; a to se bo zgodilo samo tedaj, če neha biti to, kar sedaj razumemo pod Rimom, in če dobi pravico, ne da podvrže našo vero svoji oblasti, marveč **da pridobi našo ljubezen in nas z vezmi evangelija priklene nase.** Dokler ne neha biti to, kar v praksi je, bo zedinjenje med njo in Anglijo nemogoče; če pa izvede reformo (in kdo more trditi, da tako velik del krščanstva tega ne bi mogel), tedaj bo dolžnost naše Cerkve, da brez obotavljanja, ne glede na naše politike in ne glede na nastope svetne oblasti, upostavimo edinost s Cerkvami na celini. In čeprav **morda ne bomo videli tega dneva, smo vendar dolžni moliti zato: moliti smo dolžni za svoje brate, da bi bili oni in mi privedeni v čisto luč evangelija in bi postali eno tako, kakor smo nekdaž bili eno.**«¹⁰¹

Na pravkar navedenem mestu kakor tudi drugod Newman razen prizadevanja za svetost zelo pogosto omenja tudi **molitev** kot najvažnejše sredstvo za okrepitev delovanja božje milosti v Cerkvi in tudi za čim hitrejšo in čim temeljitejšo uresničevanje zedinjenja.

Kako lepo in v docela katoliškem smislu še kot anglikanec govori o tem npr. v pridigi 22. 2. 1835: »S krstom, v katerem je izbrisana naša izvirna krivda, z odvezo, s katero nam je odvzeta poznejša krivda, stoji kristjan pokonci in brez graje v božji navzočnosti, sprejet v ljubljenu Sinu, oblečen v bleščečo pravičnost, maziljen z oljem in na glavi s krono v krasoti kralja in duhovnika, kot dedič večnosti, poln milosti in dobrih del... Tak je čisto na pravem mestu, ako moli za svoje brate... Predpravica molitve za druge je kot poroštvo zaupanja in gotovosti dana na razpolago vsem kristjanom, ki imajo jasno zavest in ki stoje v polnem občestvu Cerkve. To, kar je skrito, prepuščamo Bogu: kakšen je resnični napredek posameznika v svetosti in njegova resnična moč v nevidnem svetu. Samo dve reči se nas tičeta: da bolj porabimo svoj dar milosti in da se tega daru bolj in bolj izkažemo vredne. **S svojo besedo in dejanjem moremo le majhnemu številu kaj reči ali nanje kaj vplivati; s svojimi**

¹⁰⁰ Subj. Day 10; v: K II, 126.

¹⁰¹ Nav. v: Ap. 79; nem. pr. 143.

molitvami pa moremo dobro delati vsemu svetu in vsakemu posamezniku, visokemu in nizkemu, prijatelju, tujcu in sovražniku.¹⁰²

Če Newman ob vsaki priliki naglaša primarno važnost globokega krščanskega življenja, združenega z molitvijo za edinost, ako hočemo doseči zedinjenje, je to docela na črti njegovega poudarjanja, da se **človek v verskih stvareh, ki zadevajo celotno njegovo življenje, odloča kot organska celota in da je že spoznanje samo tukaj stvar celotnega človeka.**¹⁰³ Gotovo je to doživljal sam na sebi, ko se je pred letom 1845 kljub vsem oviram in pomislekom bližal katoliški Cerkvi. V Apologiji opisuje svoje razpoloženje iz tistega časa, ko je postal pozoren na Avguštinov izrek: »Z varnostjo sodi vesoljni svet.« »In tedaj,« tako piše, »sem občutil, vso silnost načela sv. Ambroža: Bogu ni ugajalo, da bi svoje ljudstvo odrešil z dialektiko (Non in dialectica complacuit Deo salvare populum suum); — imel sem velik odpor do papirnate logike. Kajti jaz sam sem se tako malo dajal voditi od logike, kakor malo more kdo reči, da živo srebro v barometru spreminja vreme. Mišljenje je stvar konkretnega bitja (It is the concrete being that reasons); po preteku let človek uvidi, da je s svojim duhovnim stanjem na novem prostoru. Kako? Ker se celotni človek giblje; papirnata logika je samo zgodovina tega gibanja. Vsa logika sveta bi me ne mogla pripraviti do tega, da bi se gibal hitreje v smeri Rima, kakor sem dejansko se. Prav tako bi mogli reči, da sem dosegel cilj svojega potovanja, namreč domačo vas, zato, ker vidim vaško cerkev pred seboj, kakor če bi kdo hotel trditi, da bi moral preskočiti milje, katere je moja duša morala prepotovati na poti do Rima; to bi niti potem ne bilo mogoče, ako bi tedaj videl mnogo jasneje, kakor sem dejansko videl, da je Rim zadnja postaja moje poti.«¹⁰⁴

V isti knjigi navaja tudi misli iz svojega 90. traktata, in sicer iz uvoda: »Pisec se nikdar ne more sprijazniti s tem, da bi mnenja ali načrte kake šole vsiljeval drugi šoli; spremenitev verovanja (religije) bi moralo biti dejanje celote. **Iz spremembe, ki ne prihaja iz razvoja čustev, pritekajočih svobodno in mirno iz notranjosti celotnega občestva, ne more nastati nič dobrega; vsa sprememba verovanja mora biti spremljana od globoke skesanosti; spremembe morajo dobivati hrano v medsebojni ljubezni; brez nadnaravne pomoči ne moremo doseči soglasja (edinosti); vsi skupaj moramo priti k Bogu, da stori za nas to, česar mi ne moremo storiti sami zase.**«¹⁰⁵

»Zame je versko-nravni napredek katoličanov prvo«

V svojem dnevniku omenja Newman 21. 1. 1869, kako ga mnogi ostro sodijo zaradi zadržanosti pri pospeševanju konverzij iz anglikanizma, pa tudi, kako so nanj hudi, ker ni usmerjen ravno na pridobitev »visokih« krogov. Kardinal Wiseman in katoličani, piše Newman, na splošno mislijo samo na sijajna spreobrnjenja velikih, imenitnih, učenih mož, ne na spreobrnjenja preprostih, revnih. Kakor da bo pridobitev visoko stoječih oseb-

¹⁰² PPS II, 24; nav. v: K II, 132. Podčrtal jaz. Prim. tudi AW X, 15.

¹⁰³ K I, 115.

¹⁰⁴ Ap. 105.

¹⁰⁵ Ap. 94. Podčrtal jaz.

nosti sredstvo za množična spreobrnjenja. Potem pa Newman nadaljuje: »Jaz pa sem čisto drugačen; moji cilji, moje pojmovanje, moja dejavnost, moje sposobnosti gredo v drugi smeri, v takšni, ki je v Rimu in drugje ne razumejo in ne jemljejo v poštev. **Zame niso konverzije prvo, marveč versko-nravni napredek katoličanov.** Tako zelo sem si to postavil za cilj, da do danes svet vztraja pri govoric, češ da protestantom sploh ne priporočam, naj postanejo katoličani. In če sem zatrjeval kot svoje mnenje to, da se bojim, pre nagljeno nagovarjati h konverziji izobrazene ljudi, ker bi sicer ne izračunali stroškov in bi po svojem prestopu v Cerkev dobili težave, hočem s tem dati razumeti eno: **Cerkev mora prav tako biti pripravljena na konvertite, kakor morajo ti biti pripravljeni za Cerkev.** Kako bi mogli to v Rimu razumeti? Kaj vedo tam o tem, kakšni so angleški katoličani, kakšen je duh angleških protestantov, kaj vedo o nasprotju med protestantizmom in katolicizmom v Angliji?»¹⁰⁶

K temu je koristno pripomniti, da je v Rimu tedaj glede ravnanja sv. stolice v Angliji imel velik vpliv zlasti msgr. Talbot, ki je kot Irec bil nerazpoložen do Angležev, razen tega pa zelo povprečen človek, večkrat z vse preozkimi pogledi na resnične dušnopastirske potrebe v Angliji. Šele po nastopu Leona XIII. se je sv. stolica polagoma vedno bolj usmerjala v tistem duhu, ki je bil tudi Newmanov. In to je bil pravzaprav duh evangelija. Če Newmanu ni šlo le za pridobitev »imenitnih«, je to delal iz spoznanja, da Bog dostikrat razodene »malim« kar »modrim« ostane prikrito (Mt 11, 15).

Daš Newman razumskega dokazovanja in prepričevanja ni preziral — saj je toliko pisal in govoril v ta namen —, vendar pa moramo reči, da je za temelj vsega dela za zedinjenje kristjanov nedvomno smatral globoko versko-nravno življenje, oblikovano iz duha evangelija. In danes, v času »ekumenizma«, vse bolj živo vidimo, kako prav je imel. P. St. Lyonnet je npr. pisal v »Témoignage chrétien«: »Ne hodimo k svojim ločenim bratom z argumenti ali z obsodbami. Pojdimo k njim s svojo ponižno ljubeznijo. Res, v svoji veroizpovedi naglašamo, da ima edino katoliška Cerkev avtentično in nezmotljivo, živo apostolsko tradicijo, nosivko Kristusove misli in njegovega nauka. A ne gre za to, da bi dokazovali to tradicijo, marveč za to, da jo živimo...«¹⁰⁷ Podobno je govoril kardinal Avg. Bea na 79. generalnem zborovanju nemških katoličanov v Hannovru meseca avgusta (22.—26.) 1962 v zvezi s proslavo danskega konvertita Niels-Stensena (1638—1686): »Tudi danes je osnovni pogoj resničnega zanimanja za edinost vseh kristjanov pristni in globoko religiozni duh. Značilno je, da se je ekumensko gibanje naših dni pri naših nekatoliških bratih začelo s teženjem po tem, da bi premagali religiozni liberalizem, ki je potegnil vse tisto, kar je pristno krščanskega, na raven historičnega in skušal to razložiti iz zgolj človeških faktorjev; in ekumensko gibanje si je postavilo za cilj to, da bi misel nadnaravnega, dejstvo milosti in odrešenja zopet uveljavilo v življenju in posredovalo tudi drugim. — Čim bolj sta se nato po drugi svetovni vojni krepila in poglobljala krščanski duh in religiozno teženje, tem bolj je tudi raslo iz tega religioznega mišljenja pritekajoče zanimanje za to, da bi prišli vedno bolj v

¹⁰⁶ K II, 279 sl. Podčrtal jaz.

¹⁰⁷ Nav. v: Seelsorger 26 (1956) 163.

skladje s Kristusovo voljo, in raslo je tudi teženje po tisti edinosti kristjanov, za katero je tako goreče prosil nebeškega Očeta Gospod na predvečer svojega trpljenja. Iz te religiozne praosnove mora rasti tudi danes vse prizadevanje za edinost, vse ekumensko delo.«¹⁰⁸

b) Pravičnost in spoštovanje v odnosu do ločenih kristjanov

Priznanje delne resnice v zmotnih nazorih

Tudi nasprotniki, npr. državnik Gladstone, so priznavali, da je bil Newman skoz in skoz poštenjak in iskren človek, brez sleherne zahrbtnosti in zvijačnosti. V dnevniku 24. 8. 1824 je Newman izrazil globoko stalno potezo svoje duše: »Mislim, da resnično hrepenim po resnici, in objel bi jo, kjerkoli bi jo našel.«¹⁰⁹ V takšni resnicoljubnosti je vključena tudi pravičnost, katera je vedno pripravljena priznati pri sočloveku vse tisto, kar najde pri njem pozitivnega. To že glede naravnih darov in lastnosti. V pismu z dne 24. 8. 1864 je npr. pisal Wilberforceu: »Dokler ne priznamo, da so v protestantskem svetu Anglije večji naravni darovi in človeški uspehi kakor v mali čredi katoličanov, samo delamo sebe smešne in škodujemo pravemu vplivu, preko katerega edino moremo upati, da bomo ljudi spreobračali.«¹¹⁰ Sicer pa je bil Newman sploh zelo nasproten temu, da bi preveč poudarjali, kako so korifeje človeštva verni, »kakor da bi bil to za vero velik dobiček, ne pa zanje, če so bili verni.«¹¹¹ Sicer pa bistrost razuma, pravi Newman, še daleč ne pomeni višine mravnosti. So ljudje, ki imajo za praktične stvari velik čut, a za vero ga nimajo nič.¹¹²

Newman se je dobro zavedal tega, kar se v teologiji danes spet bolj živo zavedamo: da celo nekrščanske religije niso brez vsake božje vrednote, čeprav so po božjem načrtu takšne, da kot delne resnice kličejo po celoti te religije, so stopnje, preko katerih je treba iti človeku, naj pride odkoderkoli — ako prihaja »od zunaj« — da pride do vseobsegajoče enote.¹¹³ Vse ceste se stekajo v eno in vse osebne in narodne vrednote imajo svoje smiselno mesto, kjer naj pridejo do svoje izravnave in zrelosti, namreč pri isti svoji materi — katoliški Cerkvi. Naj človek prihaja iz katerekoli izhodiščne točke — ako se je napolnil s kompasom vesti in ako hodi dalje po cesti življenja s tem kompasom, bo z gotovostjo prišel do tega, da bo zavrgel ateizem in začel verovati v Boga, od vere v Boga bo prišel do krščanstva, od krščanstva do evangeličanskega verovanja (ki je še zasebno razlagano) in od tu h katoliški veri. In nasprotno je ateizem ravnočrtna posledica, ako je človek zavrgel verovanje v razodetje v Kristusu, božjem Sinu. To zlasti izrazito trdi Newman v *Grammar of Assent*.¹¹⁴

¹⁰⁸ H.-Kor. 17 (1962) 30—33.

¹⁰⁹ K I, 41.

¹¹⁰ AW X, 17.

¹¹¹ Pridiga z dne 11. 12. 1831; v: AW II, 56.

¹¹² Prav tam; AW II, 49.

¹¹³ Prim. tekste, ki jih navaja O. Karrer v: Newman — St. I, 273; pa tudi v: K II, 184 sl.

¹¹⁴ *Grammar, Note II, 382—389. Prim. tudi Karrer, v: Newman — St. 1, 280.*

»Vestigia Ecclesiae«

Še bolj pa se je Newman zavedal, da so nekatoliška krščanska občestva v večji ali manjši meri ohranila tisto, kar teologi danes imenujejo »vestigia Ecclesiae«, »sledove Cerkve«. Saj je polovico svojega življenja živel globoko duhovno življenje iz teh sledov, ohranjenih v anglikanski Cerkvi iz časa, ko je bila še v edinstvu s pravo Cerkvijo. Mogel je naravnost trditi, da se glede njegove vernosti ob prestopu v katoliško Cerkve v bistvu ni izvršila nikaka sprememba, ki bi ne bila docela na črti tega, kar je njegovo dušo prevzemalo že prej. Velika skupna last vseh kristjanov je najprej **vera v živega Boga razodetja**. Druga skupnost je **v glavnem enak odgovor o bistvu krščanstva**. Čeprav je bilo o tem že mnogo pisanega, vendar vse to ne more odpraviti dejstva: Bistvo krščanstva je Kristus; tisto, kar našo vero v Boga razlikuje npr. od podobne izraelske predstave o njem, je Jezus Kristus; pogani so zato že prve Kristusove učence kot »tretji rod« (triton genos), ki je nastajal poleg Judov in poganov, imenovali »kristjane«. V zvezi s tem pa je še nadaljnja skupnost: **sv. pismo**.¹¹⁵ To velja za razmerje vseh ločenih občestev do katoliške Cerkve, če se le morejo še po pravici imenovati krščanska. **Pravoslavni kristjani** pa so s katoliško Cerkvijo združeni **še z drugimi vezmi**: z vezmi sedmerih zakramentov, in s tem tudi s škofovstvom in svečeništvom, pa tudi z vezmi vere v skoraj iste dogme.

Še kot anglikanec je Newman l. 1841 pisal v nekem pismu: »Vse zmote so osnovane na tej ali oni resnici in iz nje črpajo življenje; in protestantizem, ki je tako zelo na široko razširjen in obstoji že toliko časa, mora imeti v sebi zelo veliko resnico ali mnogo resnic v sebi in pričuje zanje...«¹¹⁶ 22. 11. 1842 je glede anglikanizma v pismu odgovoril nekemu katoliškemu pisatelju: »Med nami je božje življenje, ki se jasno kaže kljub našemu neredu, in to je velik znak Cerkve. Čemu bi morali iskati navzočnost našega Gospoda drugod, ko pa se nam spričuje tam, kjer smo. Kdo nam **ukazuje**, naj spremenimo svoje občestvo?«¹¹⁷ — Pripomniti pa je treba, da je proti koncu svoje anglikanske dobe Newman že živel v zavesti, da je vse tisto, kar imajo od edine prave Cerkve ločeni kristjani dobrega in resničnega, vendarle v zvezi s katoliško Cerkvijo in pravzaprav njena last, in da je zato dolžnost, zediniti se s to Cerkvijo. V pismu z dne 18. 5. 1843 piše: »Bojim se — kolikor morem spoznati svoje lastno prepričanje — da imam rimsko katoliško občestvo za Cerkev apostolov, in kar je milosti med nami (po božjem usmiljenju je ni malo), je izredna in darovana iz prekipavajoče božje dobrote. Mnogo bolj sem gotov, da je Anglija v shizmi, kakor pa da rimski dodatki k prvotni veroizpovedi niso razvoj, ki priteka iz gorečega in živega dojetja zaklada vere.«¹¹⁸

¹¹⁵ Prim. Th. Sartory, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 366 do 471. Dalje J. M. Nielen, Leben aus dem Wort. Düsseldorf 1963, 185 sl.

¹¹⁶ Nav. v: Ap. 117.

¹¹⁷ Nav. v: Ap. 120.

¹¹⁸ Nav. v: Ap. 130.

»Ničesar ne smemo storiti za oslabitev angleške Cerkve«

Zaradi tega je še posebno razumljivo, zakaj je Newman tako močno naglašal, da **ne smemo napadati nekatoliških krščanskih občestev** in uničevati v preprostih ljudeh, ki so pripadniki teh občestev, zaupanja v njihovo lastno versko občestvo, ki pri njih na neki način uresničuje funkcijo edino prave Kristusove Cerkve. 24. 12. 1850 npr. pravi v pismu J. M. Capesu: »Dokler (anglikanska državna Cerkev) še v neki obliki obstoji, je v toliko tudi priča za dogmatično in liturgično religijo, tj. za razodetje. Toda čim bolj postane liberalizirana, toliko bolj daje dostop brezverstvu v deželo: kajti ničesar drugega ni tu, kar bi ostalo zoper brezverstvo. Tako malo morem zato triumfirati nad propadanjem in padcem državne Cerkve, kakor bi se mogel potegovati za oprostitev Judov od posebnih določb — toliko časa tega ne morem, **dokler** ni katoliška Cerkev dovolj močna, da stopi na njeno mesto (na mesto državne anglikanske Cerkve) ...«¹¹⁹ Napadi na anglikanizem, to je Newman neredko dejal, bi koristili samo brezverstvu.

Nekoliko pozneje, 9. 2. 1851, piše istemu naslovniku, da bi bile ostrine zoper anglikanizem neumestne in nekrščanske. In to utemeljuje med drugim tudi s sledečim: »Glejte, niti za svoje lastno občestvo nimamo dovolj duhovnikov, koliko manj še za vso Anglijo! ... Tudi sem mnenja, da se ne smemo spuščati v to, da bi hudo vračali s hudim, ker so nas sedaj (anglikanski) župniki tako divje napadli.«¹²⁰

Čez devet dni potem pa spet piše istemu: Razgovarjajmo se z anglikanskimi intelektualci, nikakor pa naj ljudstva ne odvrčamo od vdanosti nasproti anglikanski Cerkvi. »Kolikor gre za **ljudstvo**, ne sme tu ležati na naši črti, da bi napadali angleško Cerkev, to bi bila nizka igra. Pač pa naj odstranjamo predsodke zoper nas s poti ...«¹²¹

2. 6. 1860 piše Newman spet Capesu v istem smislu glede razmerja katoličanov do univerze v Oxfordu: »**Ničesar ne smemo storiti za oslabitev angleške Cerkve v njenem sedanjem stanju**,« tem manj se smemo boriti, pravi Newman, zoper Oxford, ker je tam še mnogo tradicij in katoliških nauk, čeprav je tudi tja začel prodirati skepticizem in z njim nevera. Oxford, zatrjuje Newman, pomeni za nas »vzgojo za Cerkev«. »Niso nas napravili za katoličane katoličani; Oxford nas je napravil katoliške. Sedaj Oxford gotovo stori več dobrega kakor pa škode ...«¹²² V podobnem smislu piše 7. 6. 1863 Is. Wiliamsu: »Če se bo kak kraj v Angliji spet znašel, je to Oxford ... Anglikanska Cerkev je bila zelo koristen valolom zoper skepticizem. Morda pride čas, ko bova oba, Vi in jaz, prisluhnila glasu od zgoraj: ‚Čemu še jemlje prostor?‘ Toda za sedaj je v Angliji (angleška Cerkev) mnogo boljša zaslomba resnice, kakor bi bila in kakor bi mogla biti rim.-katoliška Cerkev.«¹²³

Iz lastne izkušnje je Newman vedel, da more ločeno krščansko občestvo po božji dobroti v mnogočem tako rekoč nadomeščati edino pravo

¹¹⁹ K II, 284 sl.

¹²⁰ K II, 205 sl.

¹²¹ K II, 286.

¹²² K II, 286.

¹²³ K II, 287 sl.

Kristusovo Cerkev in da to iz moči prave Cerkve dejansko dela. L. 1864 je v dostavku ob koncu »Apologia pro vita sua« zapisal: »**Angleška Cerkev je bila orodje, po katerem mi je Previdnost izkazala velike dobrote.** Ako bi se bil rodil kot dissenter (član protianglikanskih sekt), bi morda nikoli ne bil krščen; ako bi bil rojen kot angleški prezbiterijanec, bi morda nikoli ne bil spoznal božanstva našega Gospoda; ako bi ne bil prišel v Oxford, bi morda nikoli ne bil slišal o vidni Cerkvi ali o izročilu in o drugih katoliških naukih. In ker sem toliko dobrega prejel od anglikanske državne Cerkve — ali morem tu imeti srce za to, oziroma bolje, ali morem imeti takšno pomanjkanje ljubezni, spričo dejstev, da tudi tako mnogim drugim stori to, kar je meni storila: da bi si želel njenega propada? Nikake take želje nimam, dokler je anglikanska Cerkev to, kar je, in dokler smo mi katoličani tako majhno občestvo. Ne zaradi nje same, marveč zaradi množice vernikov, katerim služi, nočem ničesar storiti zoper njo. **Dokler so katoličani tako slabotni, vrši (anglikanska Cerkev) naše delo...** Kaj bi bila ob kakem drugem času in pri drugih okoliščinah naša dolžnost — postavimo npr., da bi deželna Cerkev izgubila svoje dogmatično verovanje ali da bi ga vsaj nič več ne oznanjala —, to je čisto drugo vprašanje... Brez dvoma je bila narodna Cerkev doslej krepak valolom zoper zmote v nauku, takšne zmote, ki zarezujejo globlje kakor njene lastne zmote. Kako dolgo bo to ostalo v prihodnjih letih, to je nemogoče reči; kajti narod vleče svojo Cerkev na svojo lastno raven... Moja osebna predstava o primernem ravnanju katoličana do nacionalne Cerkve v njenih zadnjih urah je to: pomagati bi ji morali pri njenem potegovanju za dogmatično resnico in jo podpirati, ako je to v naši moči.«¹²⁴

Newman je naglašal v bistvu to, kar danes po sto letih poudarja npr. K. Rahner: Spričo dejanskega položaja danes nimamo niti najmanjšega razloga, da bi z nekako škodoželjnostjo gledali na to, kako so znotraj evangeličanskega (mi bi mogli pristaviti: pravoslavnega) krščanstva bolj in bolj izgublja religiozna substanca, zlasti še, ker tudi sredi katoliških dežel ta substanca marsikje izginja. Korist od propadanja vere pri evangeličanih (in pri pravoslavnih) »nima katoliška Cerkev, marveč novo poganstvo. Bila bi nora cerkvena politika, ako bi hoteli misliti, da v tej stvari škoda drugega pomeni lastno korist. Po človeški presoji — če bi navsezadnje sploh smeli storiti kaj drugega kakor upati na takšno zmago Boga v Kristusa, kakršna ni dostopna človeški presoji — bi morali reči, da celotno krščanstvo skupaj živi in propade. Ali, kako in kdaj pride edinost krščanstva, tega ne vemo. Toda eno vemo: **Te edinosti pričakovati od zunanjega bankrota enega dela krščanstva, to bi bila neumna in sramotna politika katastrofe.** To pa spet pomeni: **Morali bi si medsebojno pomagati,** svoja skupna ekumenska prizadevanja bi morali raztegniti na to, da bi se medsebojno skušali obvarovati pred notranjimi in zunanjimi izgubami substanc. Zakaj si ne bi mogli medsebojno pomagati in se poučevati v vprašanju, kako naj človek danes učinkovito in prepričevalno govori s tistimi, ki mislijo, da ne morejo biti več kristjani, in kako naj jim pričuje za krščanstvo, katero nam je vendar v bistvenih točkah

¹²⁴ Nav. tudi v: K II, 289 sl. Podčrtal jaz.

skupno? Zakaj naj ne bi katoliška eksegeza tu in tam mogla pomagati evangeličanski, da bi bila kritična, ne da bi bila tudi ‚razmitologizirajoča‘ na tak način, da krščanstvo izgine? In ali ne bi mogla evangeličanska eksegeza marsikaterega katoličana eksegeta obvarovati pred tem, da ne bi s pretiranim ‚dohitevanjem tega, kar je bilo v znanosti zamujenega‘, delal v katoliški eksegezi napake, ki jih je evangeličanska eksegeza delala prej in ki jih je medtem že premagala? Ali ne bi bilo mogoče izmenjavati pastoralne izkušnje v misijoniranju današnje tehnične, množične družbe? ...¹²⁵

»Ne sramotite ga!«

Neplo dovite polemike z anglikanci Newman ni maral. Tudi v tem oziru je že v svojem času praktično uresničeval tisto metodo »ekumenizma«, ki je danes dobila ime »dialoga« in ki jo jemlje za svoj program tudi shema o »ekumenizmu«, predložena koncilskim očetom v času 2. zasedanja 2. vatikanskega koncila.

Newman je hotel, da katoličani tudi posameznih članov nekatoliških krščanskih veroizpovedi nikdar ne napadajo in ne izrekajo ostrih sodb zoper nje. Z druge strani pa katoličan pri tem ne sme okrniti polne veljavnosti resnice katoliške vere.

Newman sam je ostal tudi po prestopu v katoliško Cerkev v ljubeznivih pisemskih in osebnih prijateljskih zvezah s tistimi, ki so še vedno s trdnimi koraki hodili po poteh anglikanizma. Poln ljubeznivosti je bil npr. do plemenitega prijatelja anglikanca Kebleja in mu večkrat izrazil hvaležnost za vse, kar je nekoč od njega duhovno prejel. P. Coleridgeju je Newman v aprilu 1866 pisal ob sporočilu glede Keblejeve smrti: »... Zdi se, da je Keble sprejel vse (katoliške) nauke razen nujnosti, biti v občestvu s sv. stolico ... Zdi se mi, da ni nobene težave v domnevi, da more biti kdo v dobri veri v kaki taki reči, kakor je potrebnost občestva z Rimom. Dokler tega (ali da na kak način ni v Cerkvi) ni uvidel, je bil dolžan ostati tam, kjer je bil. In tako se je glede tega vedno izražal ...¹²⁶

Tudi nad tiste anglikance, ki so ostro napadali katoliško Cerkev, Newman nikoli ni šel s kolom in tudi od drugih katoličanov je želel, naj ostrin in polemike ne prestrezajo z ostrinami in s polemiko. Ko je npr. Pusey objavil »Eirenikon« in v njem ostro sodil glede katoliških običajev, je Newman pomladi l. 1866 pisal P. Coleridgeju de Lisle, da je treba to, kar je pri Puseyu zgodovinsko in teološko napačnega, mirno zavrniti. »Vendar pa mislim: **Pokažite, da so Puseyevе zgodovinske postavke napačne, toda ne sramotite ga!** Sramotenje je v verskih pretresanjih prav tako velika napaka kakor slavospevi hvale v biografijah. — **Seveda mora človek odločno povedati svoje mnenje, toda to je nekaj drugega kakor osebna graja ...** Anglikanec bi pač rekel: ‚Ta avtor je strasten‘, in bi zato Vaš spis odložil na stran kot strankarski spis; umaknil bi se nazaj za svoje predsodke, namesto da bi dobil zaupanje ... Treba je imeti pred očmi, kaj je Vaš cilj ... Toda Vašo neovrgljivo stvar pomešati z osebnim na-

¹²⁵ V op. 98 nav. razprava iz *Catholica* 16 (1962) 13.

¹²⁶ K II, 288.

padom na Puseya, to bi pomenilo toliko, kakor svojo puško skrbno nabiti in potem prav tako pazljivo nakapati nekaj kapelj vode v odprtino za naboj.«¹²⁷

c) A brez krnjenja resnice

Čeprav je bil Newman kot katoličan v svojih stikih z anglikanci poln ljubeznive obzirnosti in dobrote, vendar pa ni nikoli zahajal v tisti škodljivi »irenizem«, kakršnega obsoja okrožnica »*Humani generis*« (Dz. 2308). Odkritosrčno, res evangelijsko dobrohotnost do drugoverca je harmonično združeval z brezkompromisnostjo v dogmatičnih oziroma versko-nravnih vprašanjih.

To vidimo npr. iz vrstic, ki jih je 29. 12. 1872 pisal anglikancu R. H. Huttonu:

»Čeprav se zdi, da se ne zmenim za ljudi, ki hrepene po več luči, kakor pa je trenutno imajo glede religioznih resnic, vendar Vam morem zagotoviti: v resnici imam zelo mnogo sočutja s takimi in vedno mislim nanje. — Vem, kako iskreno skušate ugajati Bogu, in to dejstvo zahteva od vsakogar, ki Vas pozna in bere, to, da Vam izkazuje spoštovanje. Mnogokaj je, v čemer se prav resno od Vas razlikujem, toda mislim, da spadate k tistim, katerim so angeli v božični noči prinesli pozdrav kot ‚ljudem blage volje‘; in za vse, ki bi radi nekoč bili v družbi angelov, je veselje in dolžnost, iti za Vašim zgledom razsežne ljubezni. Za mnoge od tistih, katerih branivec ali podpornik ste, ne morem imeti zaupnih in prisrčnih čustev kakor za Vas; in kar pišete, to me mnogokrat preseneča. Toda če človek zares in iskreno išče dragocenega bisera — kdo more drugače, kakor pa da se v srcu in v duhu zedini z njim?«¹²⁸

»Odkrito se tega držati, vendar v ljubezni«

Že zgoraj omenjenemu prijateljsko razpoloženemu anglikancu rektorju Brownu je v januarju 1873 odgovoril Newman: »Ni se Vam treba bati, da bi me s čim žalili, kar bi v Vaših izjavah stalo v nasprotju z mojim religioznim verovanjem. Naj tudi mislim, in to dejansko mislim, da imam jaz prav, in da drugače misleči nimajo prav; toda pri tem bi ne bilo ničesar predrugačenega, ako bi hoteli drug pred drugim skrivati medsebojne razlike; in nič bi ne bilo bolj nesmiselnega in tudi neresničnega kakor pa kompromisi in umetna spajanja. — Seveda obstoje med religioznimi ljudmi tudi neresnične razlike v mnenjih; razlike v mnenjih, ki obstoje le v besedah. Toda nasprotja med katoličani in njihovimi nasprotniki niso take vrste. Najbolje bi bilo, ako bi ne obstajala — takoj za tem najboljše pa je, **odkrito se tega držati, vendar v ljubezni.**«¹²⁹

Kakor vidimo iz pravkar navedenega pisma Brownu, Newman kljub tako prijaznemu odnosu do tistih anglikancev, ki niso stopili na njegovo pot, da bi postali pravi člani edine Kristusove Cerkve, vendar še daleč ni bil indiferentist ali celo relativist v pogledu na dogme. Ko v »Apologia

¹²⁷ K II, 291.

¹²⁸ K II, 293 sl.

¹²⁹ K II, 295.

pro vita sua« govori o svojih vodilnih načelih, pravi: »Prvo mi je bilo načelo dogme; boril sem se zoper liberalizem. Liberalizem mi pomeni antidogmatično načelo in njegove posledice. To je bila prva točka, glede katere sem bil gotov. Tu pripominjam: vztrajnost v določenem verovanju ni zadosten dokaz resničnosti tega verovanja; a odklon od njega je vsaj madež na človeku, ki se je čutil tako gotovega v njem... Glavno načelo gibanja (mišljeno je oksfordsko gibanje) mi je še danes prav tako drago kakor kdajkoli. V mnogih stvareh sem se spremenil, v tem se nisem. **Od petnajstega leta starosti je bila dogma osnovno načelo moje religije. Drugačne religije ne poznam; ne morem se vmisliti v pojem drugačne vrste religije; religija kot zgolj čustvo je zame sen in slepilo. Prav toliko je mogoča sinovska ljubezen brez obstoja očeta kakor pobožnost brez Najvišjega bitja.** Cesar sem se držal 1816, tega sem se držal 1833 in se držim 1864. Bog daj, da bi se tega držal do konca. Imel sem drugič trdno zaupanje v resnico nekega določenega religioznega učenja, ki je osnovano na tem temelju dogme; da namreč obstaja nevidna Cerkev z zakramenti in obredi, ki so prevodniki nevidne misli. Bil sem mnenja, da je to nauk sv. pisma, prve Cerkve in anglikanske Cerkve. Tudi tu nisem spremenil svojega prepričanja. Prav tako trdno sem prepričan sedaj, kakor sem bil l. 1833 in nisem nikdar nehal biti prepričan.«¹³⁰

»Čistost vere je za kristjana dragocenejša kakor edinost«

Prav tako navaja v Apologiji misli iz svojega spisa iz l. 1836 glede anglikanske Cerkve. »Sedanje stanje,« pravi, »je nezadovoljivo in bedno; toda samo to priznam in nič več. Cerkev je utemeljena na nauku — na evangeliju Resnice. Cerkev je sredstvo za cilj. Ako bi propadla Cerkev (čeprav — o blagoslovljena obljuba! — se to ne more zgoditi), naj rajši propade, kakor da bi propadla resnica. **Čistost vere je za kristjana dragocenejša kakor edinost.** Če se je Rim zmotil v nauku, tedaj je dolžnost, ločiti se celo od Rima.«¹³¹

Seveda je Newman dobro razlikoval med tem, kar je verska resnica, in tem, kar je le teološko mnenje. V tem pogledu je bil čisto drugačen kakor W. G. Ward, ki je v svoji ekskluzivnosti in ozkosti tako rad predstavljal teološka mnenja, ki so bila ravno njemu všeč, kot edino pravilna, medtem ko je nasprotno mišljenje kaj hitro razglašal za nedopustno ali celo heretično, hkrati pa ob vsaki priliki napadal anglikance in z vsem tem brez vsake potrebe samo obteževal in zaostroval odnose med katoličani in anglikanci. 9. 5. 1867 mu je Newman pisal, da je tak **duh, ki hoče svoja mnenja povzdigniti v dogme** in ne mara postranskih diferenc, ki med posameznimi duhovi nujno nastanejo, imeti za nekaj dopustnega in nevažnega, **shizmatičen duh.** »Prosim Boga, da ne bi nikoli — kakor to delate Vi — obsojal tega, česar Cerkev ne obsoja. Prenašajte me v potrpežljivosti.«¹³²

¹³⁰ Ap. 30 sl. Podčrtal jaz.

¹³¹ Ap. 68.

¹³² AW X, 121 sl.

Newman iz svoje lastne izkušnje tudi ve, da more človek v dobri veri dolgo časa živeti v ločenosti od prave Cerkve. Kljub prijaznosti in dobroti ter obzirnosti do takšnih kristjanov pa Newman, kadar vidi, da je položaj dozorel, njihove vesti ne uspava, temveč jo skuša z vso močjo zdramiti, da bi s polno odkritostjo pogledala v obraz celotnega in neokrnjenega božjega razodetja in da se ne bi ustavila pred pragom resnice. V svojih predavanjih l. 1850 anglikancem se nanje prostodušno obrne s pozivom: »Naučite se, bratje moji, bati se za svoje duše! Je nekaj, biti v notranjem miru; a ni vse — to bi mogla biti tudi smrtna bolezen. Katoliški človek, in samo on ima tisto združenje zunanjih in notranjih znakov božje milosti, ki preko njegove duše razliva luč prepričanja in ga napravlja neustrašenega v njegovi veri, kakor ga napravlja tudi mirnega in hvaležnega v njegovem zaupanju.« Newman opozarja anglikance na to, da so v svoji veri popolnoma mirni tudi tisti, ki jih oni, namreč anglikanci, obsojajo kot krivoverce.¹³³

Njega samega je dolgo zadrževalo od prestopa v katoliško Cerkev ravno to, ker je mislil, da katoliška Cerkev prav v dogmatičnih načelih ni dosledna, češ da odobrava takšno češčenje Matere božje in svetnikov, kakršno se ne sklada z bistvenimi krščanskimi dogmami.¹³⁴ Nekemu katoliškemu laiku, s katerim je bil dobro poznan, je Newman še kot anglikanec pisal, da v katoliško Cerkev ravno iz teh vzrokov načelnosti oziroma nezvestobe dogmi ne more vstopiti. In dostavlja: »Verjemite mi, moč vsake družbe (skupine) temelji v njeni **zvestobi do lastne teorije.**«¹³⁵

Ko tukaj Newman govori o zvestobi »teoriji«, misli na zvestobo dogmi. Seveda pa bi se zelo motili, če bi mislili, da je dogma Newmanu le določen teoretični oziroma zgolj spoznavni verski stavek, prazna formula. V govoru junija 1866 pravi: »Tisto, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostoli v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in odločb, marveč je Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih... Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni formula ali pojem, marveč dejstvo, tako resnično, kakor resnični smo mi.«¹³⁶

»Resnica kljub temi dobiva svojo pot od roke do roke«

Ljudje, ki so prešinjani s pravim apostolskim duhom, ne zapadajo ne slepemu fanatizmu in ne indiferentizmu, da bi čim prej dosegli uspehe. V zaupanju v božje obljube in božjo pomoč, za katero pa vedo, da uporablja tudi človeka kot svoje orodje, »store toliko, kolikor morejo, in ne več kakor smejo.«¹³⁷ Drugo prepuščajo božjim rokam. Newman je dejal, da je ena največjih napak kritikov Cerkve ta, da ne znajo čakati.¹³⁸ »**Vsi, ki so poslušni resnici, so na strani resnice, in resnica bo zmagala.** Majhni po številu, a močni po Sv. Duhu, zaničevani od sveta, a hodeč naprej tudi

¹³³ K II, 232.

¹³⁴ Ap. 114.

¹³⁵ Ap. 116. Podčrtal Newman.

¹³⁶ K I, 240.

¹³⁷ Nav. v: Newman-Haecker, Die Kirche und die Welt², Leipzig 1940, 130.

¹³⁸ Glej P. Simon, Das Menschliche und die Kirche, Freiburg i Br. 1936, 170.

skozi trpljenje, so apostoli premagali moč teme in ustanovili Kristusovo Cerkev. In vsi, ki Jezusa Kristusa odkritosrčno ljubijo, morejo biti čisto gotovi, naj se sami sebi zde še tako slabotni in se čutijo še tako osamljene: ‚Modrost božja je modrejša od ljudi, in kar je slabotnega pri Bogu, je močnejše od ljudi‘ (1 Kor 1, 25) ... Kdor je vestno poslušen Bogu in sveto živi, sili vse v svoji okolici, da verujejo v nevidno Kristusovo moč in vztrepečejo pred njo. Svetu v velikem seveda nima kaj reči; kajti maloštevilni ga vidijo dovolj od blizu, da bi jih njegovo življenje razgibalo. Toda za svojo najbližjo okolico napravlja resnico očitno; in mnogi po božji milosti prestrežejo sveti žar vase in ta žar hranijo in tudi s svoje strani prenašajo dalje. **In tako v tem svetu resnica kljub temi dobiva svojo pot od roke do roke; in tako ohranja svoje mesto na visokem kraju, priznana kot vera narodov.** Velika množica pa med tem ne ve, na čem temelji resnica, kako je prišla in kako se je obdržala; in ker o njej mislijo nizko, menijo, da je nekaj lahkega, odstraniti jo. Toda ‚Gospod vlada‘ (Ps 92, 1).¹³⁹

V odgovoru na imenovanje za kardinala je Newman hkrati z dostojanstvom, ljubeznivostjo in odkritosrčnostjo, kakor je bilo zanj vedno značilno, izrekel besedo, ob kateri je Pusey, Newmanov anglikanski nasprotnik, vzkliznil: »Stari J. H. Newman, ki pove resnico z vso prostodušnostjo, ne da bi ranil eno samo srce!« In H. Tristram, ki to navaja, dodaja še tele značilne Newmanove besede: **»Cerkev nima nobenega drugega dela kakor to, da v zaupanju in miru izpolnjuje svojo lastno službo (nalogo); treba je le, da ostane to, kar je, in da čaka na to, da Bog izvrši svoje delo zveličanja.«** In obenem opozarja na načelo, ki se ga je Newman vedno držal: »In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas« (= v nujnih stvareh edinstvo, v dvomih svoboda, v vseh ljubezen).¹⁴⁰

Th Haecker je o Newmanu zapisal, da je to »največji, najplemenitejši in najuspešnejši apologet katolicizma novejših časov.« Pomagal je božji roki, kakor sploh more pomagati človek ... , »da se megle, ki so preprežene preko sonca, raztrgajo in da stoji tu v jutranjem žaru večne luči ‚mesto na gori‘, ki ga **morajo vsi videti.**« Tega »gentlemana-svetnika«, pravi Haecker, so odlikovale med drugim zlasti tri kreposti: **ljubezen do svoje domovine in naroda, ljubezen do resnice in pravičnosti ...** Kdor ima »v svoji posesti najdragocenejši, nemenljivi zaklad, mu ni treba zavidati drugih zaradi njihovih dragocenosti ali podcenjevati vrednost teh dragocenosti, ali pa tajiti kraj, iz katerega so izšle. (Tako je Newman priznal, da velika literatura Anglije ni nastala kot stvaritev katolicizma).«¹⁴¹

Mogli bi Haeckerjeve izraze nekoliko predrugačiti, prilagoditi jih temu, kar se je danes v vsej Cerkvi in v vsem krščanstvu prebudilo s tako silno močjo: ekumenizem. In bi po pravici rekli, da je Newman **»največji, najplemenitejši in najuspešnejši ekumenski teolog in ekumenski delavec.«** Danes v katoliški cerkvi in pri vseh resnično globokih kristjanih vedno bolj zmagujejo njegova načela, njegova metoda, njegov duh pri delu za edinstvo kristjanov. Zato pač, ker je ta duh duh evangelija, sad delovanja

¹³⁹ Govor z dne 24. 4. 1831; v: Kirche II, 107.

¹⁴⁰ DThC XI/1, 353.

¹⁴¹ Th. Haecker, Christentum und Kultur, München 1927, 156—158.

Kristusovega Duha v Cerkvi in v vsem krščanstvu, tistega Duha, ki hoče, da bi »za resnico delovali v ljubezni« (veritatem facientes in caritate: Ef 4, 15) kakor danes neprestano ponavlja kardinal Bea, in da bi se prav s tem sredstvom v usodni zgodovinski uri vendarle čimprej izpolnila Jezusova prošnja pri zadnji večerji: »Da bodo vsi eno... da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21).

Eden od najboljših poznavavcev Newmanovega življenja in njegovih spisov O. Karrer pravi: »Kar se je ,na prvi pogled' morda zdelo obtežitev Cerkve, je postalo v resnici kakor za Newmana samega tako tudi za Cerkev neprimerljiv dobiček — čeprav je to komaj kdo slutil ali hotel. Že Newmanov obstoj v Cerkvi je postal apologija Cerkve, kakor bi je niti sam Newman ne mogel **napisati**. Dejstvo, da je duh s tako genialnostjo postal ne le katoličan, marveč da je kot katoličan Cerkvi pripadal z vso ljubeznijo in resnično brez preračunanosti, je moralo dati misliti mnogim, v katerih očeh je katolicizem za misleče ljudi ,nemogoča stvar'. Kakor poskus pobega zveni, ako eden od modernih Newmanovih življenjepiscev, namreč Atkins, izjavlja, da je bil Newman pač ,zadnji vernik': češ da ob njegovem zgledu postane jasno, da verovanje v dobi psihologije in tehnike tudi v genialnem človeku nima nikakega prostora, da bi se zavarovalo, in da ne more nuditi nikake opore več, ako se ne zateče k avtoriteti razodetja, tj. k vodstvu katoliške Cerkve. Kajpada, gotovo ne bo nihče mogel resno vzeti besede o ,zadnjem verniku'; toda da je tak mož duha, kakršen je Newman, poznavavec zgodovine in sedanjosti, mož s širino njegovega pogleda, čistostjo njegovega mišljenja in njegovega značaja, Cerkev vzel ne le resno, marveč jo spoznal kot prostor in domovino duha — čeprav so mu nekateri sodobniki in duhovni sobratje razodevali tudi ne-duha, ki se more nahajati sredi Cerkve: to more pač vendarle marsikomu dati misliti in razmišljajočemu človeku približati slutnjo, da je **Cerkve vendarle nekaj več, kakor pa se zdi površnemu pogledu, da je.**«¹⁴²

Toda ne le nevernemu ali vsaj nekatoličanu daje Newman misliti. Misliti daje tudi nam, ki se nam do vere in do članstva v katoliški Cerkvi ni treba šele z muko dokopati, ki pa nam je naložena najsilnejša »pustolovščina« in pravzaprav edino zares veliko tveganje: biti resnično veren, »realizirati« svojo vero, kakor se je Newman rad izražal, in biti prav zato »katoliško« (= vesoljstveno) in v polnosti veren kristjan! Če pa smo to, moramo imeti smisel in srce tudi za »ekumenizem«: »Da bodo vsi eno — da bo svet veroval.« In Newman nam daje misliti tudi na tista pota ekumenizma, ki edina morejo privedi do zaželenega cilja, ker so to v bistvu tista pota, ki jih je Kristus pokazal svojim prvim oznanjavcem.

¹⁴² O. Karrer v predgovoru h K I, 29.

III. NEWMAN IN NAŠE EKUMENSKO-TEOLOŠKE TER PASTORALNE NALOGE ZA DOSEGO ZEDINJENJA

1. »Ekumenska« teologija

G. Thils poudarja, da bi danes morala biti celotna teologija pozorna na vprašanje zedinjenja kristjanov oziroma na »ekumensko« vprašanje. V svoji knjigi, posvečeni »ekumenski teologiji«,¹⁴³ razpravlja v treh poglavjih: a) o ekumenski teologiji kot »eksistencialni konfrontaciji« oziroma dialogu (ne polemiki!) katoliške teologije npr. s pravoslavno ali luteransko teologijo; pri tem dialogu oziroma konfrontaciji je seveda treba najti kriterije, po katerih naj se takšna konfrontacija vrši, paziti pa obenem tudi na pravega duha oziroma na pogoje medsebojnega dialoga! — b) o ekumenski teologiji kot »dimenziji« celotne teologije; to se pravi, da bi morali več ali manj vsi teološki traktati imeti nekaj takega, kar bi usposabljaljo za ekumenski dialog, medtem ko je skozi stoletja v običajnih teoloških učbenikih bilo polno sledov protireformacije, polemike in ne dialoga; — c) končno o ekumenski teologiji kot »posebni disciplini«, kjer bi šlo za posebna vprašanja, pri katerih se krščanska verska občestva med seboj razlikujejo.

In reči moramo, da bi nam ravno proučevanje Newmanovega življenja in dela moglo nedvomno biti v veliko pomoč pri izpolnitvi nalog, ki jih postavlja G. Thils in drugi ekumensko usmerjeni teologi ter praktični ekumenski delavci našega časa. Srečanje z Newmanovimi spisi in z duhom, ki veje iz njegovih spisov in njegovega dela — to je nedvomno kar najboljša šola za »ekumensko teologijo« in potem tudi za **praktično delo za zedinjenje**. Zlepa se ne bi mogli bolje kakor ob Newmanu oblikovati tako za pravilno »eksistencialno konfrontacijo« in za njene kriterije oziroma za duha te konfrontacije, pa tudi za ekumensko »dimenzijo«, ki naj bi zajemala vso teologijo. Pa tudi za praktično »ekumensko« dušnopastirsko delo najdemo v Newmanu na vsakem koraku sijajnega učitelja.

Navedli bomo v tej zvezi nekatere stvari, ki se tičejo nauka o Cerkvi, za »ekumenizem« posebno važne.

a) Cerkev kot zgodovinska posledica učlovečenja

Če proučujemo Newmanovo pot v katoliško Cerkev in njegovo teološko delo, ki je nastajalo pri njem kot nekaka življenjska potreba, kot potreba človeka, ki se je čutil poklicanega za apostola premnogim dušam, vidimo, da gre pri Newmanu v bistvu prav za to, kar v našem času eden izmed najodličnejših teologov katoliškega ekumenizma, namreč Y. Congar OP, izrečno označuje kot **edino pot k uresničenju zedinjenja**: »Iti moramo po poti, ki je peljala stran od enotne Cerkve, v obratni smeri. Toda ne nazaj k preteklosti, marveč v **razvoju naprej, nasproti božjemu kraljestvu, v zvestobi virom, v katerih nam je vse podarjeno**. Preverjanje starih dognanj, zopetnja odkrivanja, poglobljena spoznanja, ki kažejo v isto smer — to je že danes tako bistveno, da moramo v tem gledati

¹⁴³ G. Thils, La »Théologie oecuménique«. Notion-Formes-Démarches; Louvain 1960.

učinek čisto novega poseganja božjega usmiljenja, in nihče nima pravice vnaprej omejevati daljnosežnost tega.¹⁴⁴ In ni dvoma, pravi Congar v isti razpravi, da se bomo po tej poti polagoma vsi dokopali **do teološkega realizma cerkvenih očetov glede nauka o učlovečenju**, s tem pa do prepričanja, da je **ena sama vidna, hierarhična Cerkev zgodovinska posledica učlovečenja**. V Kristusu delujoča božja moč se v Cerkvi kot instituciji in kot občestvu nadnaravnega življenja nadaljuje do konca sveta, ko bo nastopilo božje kraljestvo v svoji dovršenosti. Zdaj med Cerkvijo in eshatološkim božjim kraljestvom obstoji še napetost — med tem, kar naj bi bilo, in med tem, kar je dejansko že sedaj uresničeno: Cerkev je ne le v svojih vernikih z ljuljko posejana njiva, marveč tudi v vodstvu Cerkve deluje ne le božji Duh, marveč tudi omejenost in krhkost slabotnih ljudi. A to nam ne sme zakriti dejstva, da je Cerkev nadaljevanje učlovečenja.¹⁴⁵

Človeški element v Cerkvi

Newman je ob vodstvu »blage luči« božje milosti, sijoče v glasovih vesti, »v zvestobi virom«, s katerimi se je srečal ob študiju cerkvenih očetov, resnično šel »ne nazaj k preteklosti, marveč v razvoju naprej, nasproti božjemu kraljestvu« in spoznal, da je katoliška Cerkev kljub raznim človeškim omejenostim in kljub akcidentalnim pomanjkljivostim, ki morda odbijajo ločene kristjane in ki bi jih bilo treba čim bolj odstraniti, vendarle tudi v svoji vidnosti ustanovljena od Kristusa ter vodena in oživljavana od Svetega Duha. Prav v tem je Newman videl bistvo krščanstva: da je Bog na vidni, telesni način stopil v človeško zgodovino in postal njen sooblikovavec. In kakor ni dovoljeno, da bi se človek pohujševal nad konkretno podobo Jezusa Kristusa, prav tako ni dovoljeno pohujševanje nad živo, konkretno Cerkvijo. Jasno je Newman videl, da more biti samo tista Cerkev od Boga hotena domovina narodov, ki stoji v zgodovini in ki hoče obvladovati celoto človeškega življenja in se prav zato tudi ne smemo čuditi, če se na njeni obleki nabere tudi nekaj prahu naše uboge človeške slabosti. Če opazimo v njej zlo, se moramo najprej vprašati, ali morda, s skritimi ali pa z javnimi grehi, ne pospešujemo tudi mi sami tega zla, in ga pospešujemo še posebno tedaj, če začnemo predrzno metati kamenje na »mater Cerkev«.¹⁴⁶

Newman se je dokopal do spoznanja, da je filozofski beg v abstraktnost neke absolutne čistosti že tukaj na zemlji — tako po pravici poudarja W. Becker — odpad od vere, »naj se tudi imenuje s krščanskim imenom in naj iz tega tudi nastane sekta 'čistih'. Mnogokrat so verske resnice tisto, kar kako od Cerkve ločeno občestvo postavlja v ospredje, in vedno služi resnica obvladovanju stvarnosti. Toda še vedno stoji potem nasproti takemu občestvu vprašanje: Ali se to občestvo usmerja na celoto

¹⁴⁴ Y. Congar, *Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik*, v: M. Roesle-O. Cullmann, *Begegnungen der Christen*; 2. Aufl., Stuttgart—Frankfurt a. Main 1960, 429.

¹⁴⁵ Y. Congar, n. d., 424. Prim. tudi J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 105.

¹⁴⁶ Prim. Karrer, v: K II, 177.

stvarnosti? Ali sprejema tudi vso odgovornost nase? Čisto konkretno postavljeno vprašanje je: Ali ostane to občestvo pri svojem ljudstvu tudi za oeno stvarnosti, da doživi čistost resnice človeška primešanja?¹⁴⁷ V predgovoru k 2. izdaji »Via media« iz l. 1877 (prva izdaja l. 1837), str. XXIV, piše Newman: Organizacija Cerkve »sploh ne more biti drugačna kakor kompleksna, ako pomislimo, koliko nalog mora izvrševati, koliko ciljev obdržati pred očmi in koliko interesov zagotoviti.«¹⁴⁸

V »Idea of University« iz l. 1852 opozarja Newman posebej na to, da Cerkev ne ostaja pri zunanostih, kakor to navadno delajo posvetnjaki, ki prav zato niso sposobni, pravilno gledati na Cerkev. »Do danes gentleman ni ustvaritev krščanstva, marveč sveta. — A razlog leži na dlani. Svet se zadovolji s tem, da spravlja v red površino; Cerkev hoče prenoviti prav globine srca. Ona začne vedno pri korenini, in pri veliki množici njenih otrok se ji nikoli ne posreči, da bi prišla preko začetka; zaposlena je namreč vedno s tem, da postavlja temelj. Človeka hoče ozdraviti in ga obvarovati pred težko krivdo; razpravlja o pravičnosti in čistosti in o prihodnji sodbi (Ap 24, 25); vero, upanje, pobožnost in poštenost ter začetne nagibe ljubezni poudarja . . . Bolj je usmerjena na to, kar je potrebno, kakor pa na to, kar je zaželeno. Cerkev sadi drevo in ji ni na tem, kakor je tako dostikrat svetu le na tem, da bi pobiral cvetove za svojo gostijo, in ki je krašenje zunanosti skoraj začetek in konec njegovega filozofskega npravnega nauka.«¹⁴⁹ V eseju o odnosu razodetja do verovanja, napisanem l. 1883/84, pravi Newman, navajajoč iz svojih »Parochial Sermons«: »Milost božja celo religiozne ljudi prežema samo napol, in najboljše, kar je mogoče reči o nas, je, da imamo dve strani, eno senčno, in da je senčna stran ravno navzven obrnjena. Tako tvorimo drug za drugega del sveta, naj bomo morda še tako malo od tega sveta. Celó če vzamemo, da bi obstajala družba ljudi, ki se dajo voditi od krščanskih nagibov, bi ta družba kot celota bila vendar posvetna; to se pravi, obdržala bi marsikatero zmote in se jih držala in bi dovoljevala mnoge slabe navade. To, kar je zlega, teče na površju.«¹⁵⁰

Zmaga nad ekleziološkim monofizitizmom

Luči za pravilno gledanje na zlo, ki se pojavlja v zgodovini Cerkve, Newman dobiva iz misterija božjega učlovečenja. Zlo se je približalo celo Kristusu samemu — ne da bi si ga seveda podvrglo — kako bi se ne približalo udom Cerkve, tudi njenim najvišjim vrhovom? V pridigi z dne 15. 1. 1850 govori Newman o času sv. Filipa Nerijskega in pravi: »Nekoč je satan vzel kralja svetnikov in ga je povedel, kamor ga je hotel (Mt 4, 1 sl.). Tedaj je poseglo častihlepje, teženje po imetju in nečistost s svojimi rokami. Na enak način se je godilo potem njegovi Cerkvi: čeprav polna nebeških darov milosti, neomadeževana nevesta, organ resnice, glas Svetega Duha, nezmotljiva v stvareh vere in npravnosti — naj jo gledamo

¹⁴⁷ Becker, v: Newman — St. I, 241 sl.

¹⁴⁸ Nav. Becker, v: Newman — St. I, 242.

¹⁴⁹ V: K II, 98 sl.

¹⁵⁰ V: AW II, 287 sl.

»in cathedra« najvišjega pastirja ali v enoti svojih škofov —, je bila tedaj vendar tako oblegana in omrežena od greha in brezzakonja, da se je mogla svetu zdeti kot nekaj, kar vendar nikdar ni bila...¹⁵¹

Y. Congar, eden od najodločilnejših današnjih katoliških »ekumen-skih teologov«, ugotavlja, da so se tudi v katoliško teologijo in še bolj v mišljenje kristjanov sploh sem in tja vrinili odtlenki nekakšnega **ekleziološkega monofizitizma**, ki more v marsikaterem pogledu zastirati pravilno gledanje na Cerkev in obteževati tudi zedinjenje. Ekleziološki monofizitizem je tendenca, videti v Cerkvi samo to, kar je božjega, napake v Cerkvi pa naj veljajo le v zasebni sferi njenih predstavnikov, kar seveda vodi k predstavam, kakor da bi npr. oznanjevanje božje besede (in oblika tega oznanjevanja) bilo v vsakem času najboljše in kakor da bi se ne dalo npr. glede načina v vodstvu Cerkve nič spremeniti. To je podobna zmota, pravi Congar, kakor je kristološki monofizitizem, ki je ignoriral v Kristusovi osebi pristno človeški element in s tem zameglil versko resnico o Kristusovem sredništvu.¹⁵² Toda dejansko sta v smislu kalcedonskega cerkvenega zbora v Kristusu božja in človeška narava neokrnjeni ter med seboj sicer neločljivo povezani, pa vendarle nepomešani in ne druga v drugo spremenjeni. In podobno — dasi na nekoliko drugi ravni — je v Cerkvi, v kateri živi Kristus in nadaljuje po njej svoje odrešilno delo.

Cerkev je sicer v svojem jedru vedno neomadeževana in sveta nevesta (prim. Ef 5, 27). A ta neomadeževanost se nanaša le na njeno ustanovo samo, na njene zakramente, njeno vero in njene bistvene zakone. Ta nebeška dota pa je dana takšni Cerkvi, ki obstoji iz grešnih ljudi, Cerkvi, ki roma po prahu te zemlje, ki je celo v svojih voditeljih obdana s človeško revščino, ki mora sicer že v tostranstvu neprestano težiti po svoji dovršitvi, ki pa je dejansko tukaj v polnosti nikdar ne doseže in je zato »**Ecclesia semper reformanda**« (= C. se mora vedno reformirati, prim. Ef. 4, 22—24). Kljub temu pa v vseh časih rodi sadove izredne in junaške svetosti ter ostane »**signum levatum in nationes**«, čudež božje milosti, mati, ki podeljuje vernikom nadnaravno življenje.

Edinole ob takem treznem in obenem globokem ter ljubečem gledanju na Cerkev, gledanju, ki je lastno cerkvenim očetom, stoječim na trdnih bibličnih in hkrati izkustveno-razumskih tleh (doživljali so Cerkev, kako je kljub vsem slabostim ob podpori čudovite božje pomoči vendarle zmagovala vse nevarnosti in ovire in vstajala vedno znova k polnejši življenjski moči!) je mogoče za stalno ohraniti neskaljeno oko za spoznanje, da je Cerkev resnično božje delo, in vztrajati v Cerkvi z veselo in ponosno vero tudi ob časih velikih pohujšanj, obenem pa tudi ne spregledati svojih resničnih nalog; saj je **vsak ud Cerkve po svoje poklican k pravemu, od Boga hotenemu reformiranju Cerkve, in sicer najprej pri sebi**, kakor je to storil npr. sv. Frančišek Asiški. Če bi bil Luther ohranil v svojem zmedenem času kljub pohujšanju, ki so ga tedaj dajali tudi najvišji predstavniki Cerkve, svojo vero v Cerkev kot nadnaravno stvarnost in v zakramentalno posredovavko Kristusovega odrešenja v Cerkvi

¹⁵¹ Var. occ. 12:202; glej tudi v: K I, 365.

¹⁵² Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*; Paris 1952, 76 ss.

in po Cerkvi, bi, kakor pravi van de Pol, dober poznavavec zgodovine, nikdar ne prišel do svojih naukov o opravičenju zgolj po zaupanju v Kristusovo zasluženje.¹⁵³

Človeške slabosti v Cerkvi

Newman je vedel, kako važno je pravilno gledanje na Cerkev in na človeške slabosti, ki jih je mogoče v njej srečati. Zato se je kot dušni pastir pogosto vračal k tej temi.

Že kot anglikanski pridigar je o vprašanju zla sredi Cerkve pogosto govoril in ga na mojstrski način osvetljeval z lučjo svetopisemske božje besede na temnem ozadju z izvirnim grehom ranjene človeške duše.¹⁵⁴ Kot katoličan govori enako. V pridigi 1850 npr. pravi: »Bratje moji, da, v Cerkvi obstoje pohujšanja, obstoje stvari, ki so ji v očitek, v sramoto. Noben katoličan tega ne bo tajil. V vseh časih so jo kritizirali in sramotili, da je mati nevrednih otrok. Dobre otroke ima, a še več slabih. Takšna je božja volja, tako je bilo napovedano od vsega početka (prim. Mt 24; Raz. 6 sl.) ... v vseh časih je najti polno snovi v katoliških življenjepisih in zgodovinskih knjigah, pripravne za uporabo tistih nasprotnikov, ki izhajajo iz predstave, da je sveta Cerkev hudičevo delo, in ki želijo najti potrdila za svojo vodilno misel. Ravno prednost Cerkve, da je namreč Cerkev vseh dežela in vseh časov, daje za to poseben povod. Če je bil med apostoli eden Judež in eden med diakoni Nikolaj (prim. Raz 2, 6), kako bi potem mogli biti presenečeni, ako se v teku osemnajstih stoletij najdejo očitni primeri krutosti in nezvestobe, hinavščine in podlosti, in sicer ne le med katoliškim ljudstvom, marveč tudi na visokih mestih, v kraljevskih palačah, v hišah škofov, da celo na stolu sv. Petra? ... Kakšen triumf pa je to, če se je v dolgi vrsti dve do tristo papežev med mučenci, spoznavavci, učitelji, modrimi zakonodajavci in ljubečimi očeti svojega ljudstva našel eden ali dva ali so se našli trije, ki so izpolnili tisti Gospodov opis 'hudobnega služabnika', ki je začel pretepati svoje sohlapce in pojedal in popival s pijanci (Mt 24, 49)? ... In seveda so ta pohujšanja tem večja, čim večji in širnejši je prostor, na katerem se kažejo, in tembolj so spotakljiva, čim bolj je sveto dostojanstvo poklica, v katerem duhovniki nastopajo. A katero versko občestvo se more glede na trajanje in glede na razširjenost z nami primerjati?«¹⁵⁵

Newman ob vsem priznavanju človeških slabosti v Cerkvi in prav zaradi tega priznavanja jasno vidi, da je Cerkev resnično božje delo — če bi bilo človeško, bi jo vsaj slabosti njenih, tudi najvišjih članov, že zdavnaj uničile.

Zelo globoko posega v problem zla v Cerkvi sami tisti odgovor, ki ga je Newman dal 30. 7. 1877 baronu von Hüglu, ki je vprašal, kaj naj odgovori človeku, ki ga je zlo v Cerkvi prav posebno pohujševalo. Newman piše: »Bojim se, da moram iti zelo globoko in prijatelju, ki postavlja tak ugovor, reči sledeče: Ali verujete v osebnega Boga in npravstvenega

¹⁵³ W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum*, Einsiedeln 1956, 391; nav. J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, 105 sl.

¹⁵⁴ Prim. K II, 374—381.

¹⁵⁵ Var. occ. 9: 144—146.

Voditelja (Urejevalca) sveta ali ne? **Ako ne verujete tega, potem je vsak argument brez koristi — kajti če ni Boga, potem tudi ni nikakega razodetja, nikake Cerkve. — Ako pa verujete, — ali niso potem vse težave rešene v veliki težavi o izvoru zla? ... Ako pa kljub temu dejstvu zla obstoji Bog, zakaj potem stavljate ugovor zoper posamezne primere, ki so vsi vključeni v dejstvu zla?** Ali je čudno, da je zlo tako močno, kakor dejansko je; da ima razodeta resnica tako velik boj z zlom? ... Ne morem razumeti, ako kdo pravi: ‚Bivanje zla že samo po sebi dokazuje, da ni Boga‘. — Tam je ravno bojno polje. V Cerkvi je samo primer velikega, strašnega dejstva ... Dejstvo zla se ne da zanikati — vse razodetje ga ne le priznava, marveč zahteva. **Skozi vse sv. pismo je zlo predstavljeno prav kot osnovni razlog razodetja. Samo obstoj zla je napravil razodetje nujno potrebno.** Pohujšanja in poraze Cerkve sv. pismo predpostavlja. Seveda je napovedan čas, ko bo resnica zmagala, toda ta čas je znan samo Bogu.«¹⁵⁶

b) Potrebnost nezmotljivega učiteljstva in primata v Cerkvi

Iz obstoja zla v svetu, tistega zla, ki se vedno zopet hoče vgnezditi v Cerkvi, a je v njenem jedru in njeni celoti nikdar ne pokvari, sklepa Newman ravno na potrebnost nezmotljivosti najvišjega cerkvenega učiteljstva, kakor to uči katoliška Cerkev.

»Najprej mora biti osnovni nauk o nezmotljivem učiteljstvu glasen protest zoper obstoječe stanje človeštva. Človek se je uprl svojemu Stvarniku. To je bil vzrok božjega posega. Oznanjevanje tega — to mora biti prvo dejanje od Boga pooblaščenega poslanca. Cerkev mora razglašati upor (zoper Boga) za največje možno zlo. Ona ne sme sklepati nobenega premirja z njim; če hoče biti zvesta svojemu Mojstru, mora upor prekleti in izobčiti ... Cerkev ne uči, da je človeška narava nepopoljšljiva, zakaj neki bi potem bila Cerkev sploh poslana? Ne zato, da bi bila človeška narava uničena ali popolnoma spremenjena, ampak da bi se razvila, očistila in obnovila, ne da bi bila zgolj kopičenje brezupnega zla, ampak da bi bila nositeljica obljube velikih reči, in to prav sedaj v stanju nereda in razbrzdanosti ... Ta oblast (nezmotljivosti) je, če jo gledam v njeni celoti, nekaj tako strašnega, kakor je silno zlo, ki jo je priklicalo.«¹⁵⁷

Seveda pa je **obstoj nezmotljivega vrhovnega učiteljstva utemeljen ne le v tem dejstvu slabotnosti človeške narave, marveč še globlje, to je v samem bistvu razodete religije.** »Kakor je bistvo vsake religije avtoriteta in pokorščina,« pravi Newman v Eseju o razvoju cerkvenega nauka, »tako je razlika med naravno in razodeto religijo v tem, da ima prva subjektivno in druga objektivno avtoriteto. Razodetje obstoji v javljanju nevidne božje moči ali v nadomestitvi glasu vesti z glasom Zakonodajavca. Vrhovna oblast vesti je bistvo naravne religije, vrhovna oblast apostolov ali papežev, Cerkve ali škofov je bistvo razodete religije. In če tako zunanjo avtoriteto odstranimo, pade duh zopet nazaj k tistemu notranjemu vodniku, ki ga je imel celo, preden je bilo razodetje raz-

¹⁵⁶ AW X, 295 sl.

¹⁵⁷ Ap. 152 sl.

glašeno. In če je zahteva po nezmotljivem razsodništvu v religioznih spornih vprašanjih tako zelo važna in tako močno koristna za svet v vseh časih, potem je tem bolj dobrodošla v času, kakor je sedanji, ko je človeški duh tako dejaven, mišljenje tako plodovito, mnenja tako mnogo-tera...¹⁵⁸

Posebej **glede papeštva in razvoja njegove oblasti v Cerkvi** pravi Newman: »Pokazali smo prej na verjetnost, da je razvoj (homogeni, ne pa heterogeni) v krščanstvu bil v teku časa nekaj naravnega in da ga je bilo treba pričakovati... In dajo se navesti razlogi za sklepanje, da je v tisti meri, v kateri je v božjem načrtu verjeten resnični razvoj nauka in prakse, prav tako v istem božjem načrtu bila verjetna tudi postavitve zunanje avtoritete, ki naj odloča o onem razvoju in ga pri tem razlikuje od množice zgolj človeških izmišljotin, zablod, potvorb in zmot, sredi katerih oni razvoj raste in iz katerih se povzpinja. To je nauk o nezmotljivosti Cerkve.«¹⁵⁹ »Petrovo prvenstvo je moglo ostati gola črka, dokler ni **zapletenost cerkvenih vprašanj** dala povod za ugotovitev tega prvenstva. Dok'ler so bili kristjani 'eno srce in ena duša' (Apd 4, 32), se je moglo zgoditi, da ni stopilo v dejavnost; ljubezen ne potrebuje nobenega zakona...«¹⁶⁰ »Raziskovanje razlogov, ki že vnaprej priporočajo naše pojmovanje, prihaja z dveh strani: tu je **vnaprejšnja verjetnost** v smeri na papeštvo, in z druge strani je to **dejansko stanje ponicejske Cerkve**. Prvega od teh razlogov smo se že dotaknili: to je absolutna potrebnost monarhične oblasti v Cerkvi, to je razlog, da oblast že vnaprej motrimo kot podano. Družbeno telo ne more obstajati brez vodstva, in čim večje je telo, tem bolj koncentrirano mora biti vodstvo. Če naj vse krščanstvo tvori **eno** kraljestvo (družbo), potem mu je **ena** glava nekaj bistvenega; to je vsaj izkušnja 18 stoletij. Kakor je Cerkev rastla in dobivala obliko, tako se je razvijala tudi papeževa oblast; in kjerkoli so se odrekli papežu, je bila posledica tega propad in razcep. **Ne poznamo nobenega drugega načina, kako ohraniti 'sacramentum unitatis', kakor da obstoji neko središče edinosti.** Nestorijanci so imeli svojega poglavarja z imenom 'catholicus', pruski luteranci svojega generalnega superintendenta; celo 'independenti', mislim, so imeli pri svojih misijonih nadziralca; anglikanska Cerkev nudi upoštevanja vreden nazorni pouk za ta nauk... Tako mora biti; nobena Cerkev ne more izhajati brez svojega papeža. Pred očmi imamo proces centralizacije, po katerem je sedež sv. Petra postal suverena glava krščanstva. Če je to utemeljeno v naravi stvari, potem je to nemogoče, kolikor moremo v spoštljivosti tako govoriti, da bi neskončna modrost, ki vidi od začetka do konca, obenem s sklepom, da upostavi vseobsegajoče kraljestvo (družbo), ne bila sklenila tudi tega, da bo nastopil suvereni voditelj... In kot odgovor na ta vnaprejšnja pričakovanja naletimo v **sv. pismu** na določene napovedi, ki so bolj ali manj temne in ki potrebujejo komentarja; in papeška stolica se sklicuje nanje v tem smislu, da najdejo te napovedi v papeški stolici svojgo izpolnitev...¹⁶¹

¹⁵⁸ Development, v: K I, 359.

¹⁵⁹ Development 77—79, v: K I, 359.

¹⁶⁰ Development 150, v: K I, 361.

¹⁶¹ Development 155, v: K I, 362—364; podčrtal Newman.

»Poznejši papeži bodo svojo lastno oblast v določenem smislu omejili«

Newman je imel tisti »panoramski pogled« na celoto razodetja, ki je tako potreben »ekumenski teologiji« in »ekumenskim« delavcem sploh. Ko mu je Miss Holmesova pisala, kako velike težave ima z definicijo papeževe nezmotljivosti, razglasene na 1. vatikanskem koncilu, ji je Newman odgovoril: »Žalosti me, da Vam definicija da opraviti. Sv. stolica je že stoletja **ravnala** po tej dogmi — edina razlika je v tem, da je sedaj ta dogma dejansko **priznana**. Vem, da je to razlika; kajti na prvi pogled bi se moglo zdeti, da je papež pozvan k **uporabi** svoje na novo spoznane oblasti. Toda imeti moramo nekaj vere. Abstraktni stavki pomenijo malo: teologija jih obdaja z mnogimi omejitvami, razlagami itd. Nobena resnica ne stoji sama zase, vsaka se drži v zvezi z drugimi resnicami v urejenem ravnotežju in izravnivosti (harmoniji). Dogme o presv. Trojici in o učlovečenju niso bile vse naenkrat izklesane, marveč po kosih; en koncil je storil to, drugi drugo, in tako je bila zgrajena celotna dogma. In njen prvi del se je zdel še enostranski. Zato so se začela sporna vprašanja in ta sporna vprašanja so vodila k drugemu in tretjemu koncilu. Ti prvega **niso preobrnil**, pač pa **obrazložili in izpopolnili to**, kar je bilo najprej izrečeno. Tako bo tudi sedaj: poznejši papeži bodo razložili svojo lastno oblast in jo v določenem smislu omejili. To bi bilo neverjetno, ako bi ravnali le kot ljudje, toda Bog bo vladal nad njimi. Vladal je nad Pijem: mislim, da bi si on (osebno) želel mnogo strumnejšo (ostrejšo) dogmo, kakor jo je dosegel. Verujmo in potrpimo!«¹⁶²

c) »Ekumenska dimenzija« celotne Cerkve

Kako zelo je naš čas dal prav Newmanu tudi v tem njegovem pričakovanju! Drugi vatikanski koncil, sklican po želji in volji papeža samega, bo resnično »obrazložil in izpopolnil« to, kar je bilo izrečeno na prvem vatikanskem koncilu o papežu in njegovi nalogi v Cerkvi. Newman je tudi sicer večkrat naglašal, da vrhovna papeževa oblast nikakor ne odpravlja **oblasti škofov** in je tudi ne more. Obenem pa je naglašal Newman tudi **pomen laikov v Cerkvi**, njihovo nalogo pri uveljavljanju trojne službe, ki jo Cerkev izvršuje v nadaljevanju in moči Kristusovih treh odrešeniških »služb« oziroma nalog. Sicer bi nas pa zavedlo predaleč, ako bi le količkaj bolj od blizu hoteli spoznati, v kako mnogih ozirih se danes v teologiji in v življenju Cerkve uveljavljajo prav tisti vidiki božjega razodetja, ki jih je v svojem času naglašal Newman in ki so tudi vidiki, katere mora upoštevati »ekumenska teologija«.

Ena od važnih stvari, ki jih zlasti ne smemo pozabiti, če govorimo o ekumenskem vprašanju oziroma o vprašanju zedinjenja ter o teologiji, ustrezajoči tej veliki zadevi celotnega krščanstva in tudi vsega sveta, je še posebej Newmanovo spoznanje, da **med edinostjo Kristusove Cerkve in njenim oznanjevanjem evangelija vsemu človeštvu obstoji notranja zveza**, nakazana v Jezusovi velikoduhovniški molitvi pri zadnji večerji:«
... Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni

¹⁶² Kirche I, 399; podčrtal Newman.

v nama eno, **da bo svet veroval**« (Jan 17, 20 sl.). To se pravi: oznanjevanje, ki naj ga vrši Cerkev, ne more biti uspešno, ako ni v krščanstvu edinosti (prim. tudi Jan 13, 34 sl.). Še kot anglikanec je Newman videl, kako liberalizem in racionalizem vedno bolj razkrajata anglikanstvo in rušita temelje vere v nadnaravno božje razodetje. Prav spričo tega se je v okviru oksfordskega gibanja začelo prizadevanje za vrnitev k temu, iz česar je v prvih, »klasičnih« časih svojega obstoja živelo vse krščanstvo in iz česar naj zdaj znova zaživi; le tako bo namreč moglo biti izpolnjeno Jezusovo naročilo o oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu. **Oznanjevanje** vesele vesti o odrešenju, ki se je izvršilo s Kristusovo smrtjo in vstajenjem za vse človeštvo, **je naloga, ki je Cerkvi bistvena, in sicer dana celotni Cerkvi, hierarhiji in »božjemu ljudstvu« laikov.** A prav tako je nekaj bistvenega celotni Cerkvi tudi to, da naj bo ena in edina. **Ker se mora celotna Cerkev prizadevati za oznanjevanje evangelija vsemu človeštvu, zato spada k njenemu bistvu tudi »ekumenska dimenzija«,** kakor se danes izražajo teologi.¹⁶³

2. Potrebnost teološke izobrazbe v smeri ekumenizma

Potrebno je, da tudi mi Slovenci, čeprav smo majhen narod in ne bo zedinjenje v veliki meri od nas odvisno — morda pa tudi precej — upoštevamo že v teologiji in v teološki izobrazbi današnje zahteve po »eksistencialni konfrontaciji« oziroma po ekumenskem dialogu ter po ekumenski »dimenziji«. Sama teorija sicer še ne pomaga veliko. Toda še vedno je bilo tako, da je praktično versko oziroma dušnopastirsko delo bilo res kaj vredno le tedaj, ako je raslo **iz zdravih teološko-miselnih osnov.** Razen tega pa prava teologija sploh ni zgolj teorija.

Karel **Rahner** skupaj z drugimi teologi (npr. Congarjem) čisto v duhu kardinala Newmana ponovno poudarja, kako važna je za zdravo versko življenje in za apostolat tudi teologija. Tako npr. pravi: »Majhnih napredkov in premikov na področju teorije katerekoli znanosti mnogokrat najprej sploh ni mogoče oceniti v njihovem pomenu. Od začetka se takšne spremembe morejo zdeti kakor stvari izgubljanja časa in praznega umovanja učenjakov. Če pa si predstavimo, da taka nova spoznanja preidejo v splošno zavest in postanejo samoumevne predpostavke dejavnosti, potem morda vendarle zaslutimo, da od njih marsikaj in včasih vse zavisi. To velja tudi za teologijo. Čudno je: zdi se, kakor da bi bili kristjani zoper svoje krščansko verovanje mnogokrat najmanj prepričani o moči misli; kakor da bi mi kristjani najmanj verjeli, da more 'teorija' roditi zelo praktične učinke. Zato mnogokrat rajši premišljujemo o cerkveni politiki, socialnem vprašanju, metodah propagande in o podobnih rečeh. Zato živa teologija mnogokrat ni kaj posebno cenjena. Na mnoge ljudi v Cerkvi napravlja vtis, da taka teologija le brez potrebe kali že zdavnaj jasna spoznanja, da povzroča nemir in odvrča od važnejših stvari. **Taki ljudje ne opazijo, da živa, nova vprašanja stavlajoča in iščoča teologija današnjega časa dela za to, da bi jutrišnje oznanjevanje našlo pot v duha in srce**

¹⁶³ Prim. G. Thils, La »Théologie oecuménique«, 48.

ljudi. Takšno delo teologije se more mnogokrat zdeti zapleteno in neplo-
dovito. Vendar pa je tudi to delo potrebno. Čeprav je srce in milost tista
edina stvar, ki se ne da nadomestiti.«¹⁶⁴

Newman večkrat govori o potrebnosti teologije, važne za zedinjenje
kristjanov in za naloge Cerkve sploh. Obenem izraža soglasje s papežem
Leonom XIII. v njegovi zahtevi naj teologija gradi razen na biblično-
patristični tudi na sholastični tradiciji: »... Vsi dobri katoličani morajo
čutiti kot prvo nujnost to, da bi bilo duhovno delo, brez katerega Cerkev
ne more docela izpolnjevati svojega nadnaravnega poslanstva, zgrajeno
na velika in resnična načela; da bi bile človeške stvaritve njenih teologov,
kontroverzistov in nadpastirjev zakoreninjene v katoliški tradiciji filo-
zofije in da bi ne smele izhajati iz nove in preprosto prvotne tradicije,
marveč bi morale biti bistveno eno z naukom sv. Atanazija, sv. Avgu-
ština, sv. Anzelma in sv. Tomaža, kakor so tudi ti veliki učitelji zopet
med seboj eno.«¹⁶⁵

Newman nas že s svojo življenjsko potjo nazorno uči, kako pri delu
za zedinjenje — kakor sploh pri apostolatu — ne pomaga veliko vsa pri-
učena naravna psihologija, ki jo morda trgovec ali kak drug zastopnik
svetnih poklicev uporablja z največjim uspehom, ako manjka apostolskemu
delavcu tista »višja psihologija«, ki izvira iz prežetosti z duhom evangelija,
za kar je navsezadnje teologija nujni predpogoj. **Nobena taktika in nobena
diplomacija,** naj bo še tako prefinjena, **pri delu za zedinjenje ne bo nič
pomagala, ako se ne bomo** — kakor tako pogosto naglašja Newman —
iskreno in požrtvovalno prizadevali najprej za božje kraljestvo in postali
»pričevavci« na podoben način, kakor je npr. hotel biti papež Janez, ki je
izrečno naglašal, da noče biti diplomat in taktik, marveč le predstavnik
dobrega Pastirja. **Za »pričevavca« pa je nedvomno potrebno globoko živ-**
ljenjsko poznanje zakladov božjega razodetja, kar je pravzaprav istovetno
s temeljito teološko izobrazbo. Človek, ki nima solidne teološke izobrazbe,
(Janez Vianej npr. je kljub preprostosti imel dobro teološko izobrazbo),
bo pri apostolatu kaj hitro začel uporabljati sredstva tega sveta, navidezno
učinkovita, a dejansko, zlasti na daljše dobe, silno škodljiva — čez čas
postane podrtija tem večja, čim več je bilo zgrajenega.

»Otroci tega sveta so modrejši od otrok luči.« Ta Gospodova beseda
velja večkrat tudi za sledeče dejstvo: zastopniki svetnih poklicev mno-
gokrat veliko študirajo svojo stroko in napredujejo v njej, medtem ko se
za druge stvari prav malo zmenijo; apostolski delavci pa se neredko vse
premalo ukvarjajo s teološkimi disciplinami, vse preveč časa pa dostikrat
posvečajo docela obrobni stvarjem — in zato njihovo delo večkrat nima
tiste globine, kakršno bi imelo, ako bi vse bolj rasli iz nadnaravnih ko-
renin božjega razodetja.¹⁶⁶ Seveda pa s tem ni rečeno, da naj letamo pri
tem v nekem brezračnem prostoru, prezirajoč načelo, da milost suponira
naravo in jo izpopolnjuje, in pozabljajoč na potrebnost lastnega notranjega

¹⁶⁴ K. Rahner, v: **Feine**, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 229 sl.

¹⁶⁵ V pismu, ki ga je Newman pisal l. 1882 Leonu XIII. kmalu po izidu
okr. o filozofiji sv. Tomaža; v: AW X, 347.

¹⁶⁶ Prim. Newman, v: K I, 419.

življenja. Newman je že kot mlad duhovnik anglikanske Cerkve dejal: »Samo v tisti meri, kolikor preiskujemo svoje lastno srce in razumemo lastno naravo, razumemo tudi, kaj pomeni ‚neizmerni Gospod in Sodnik‘; samo v tisti meri, v kateri doumemo naravo poslušnosti in svojo dejansko grešnost, tudi čutimo, kakšen blagoslov je izbrisanje greha, odrešenje, posvečenje, kar vse bi bile sicer prazne besede. Bog nam govori predvsem v našem srcu...«¹⁶⁷

In ni nam treba pri tem kakih izrednosti. Sledeče Newmanove besede o teologiji veljajo tudi za nas: »Kar potrebujemo danes za dobro stanje Cerkve, ni iznajdljivost ne izvirnost ne bistroumnost niti ne učenost pri naših teologih, vsaj ne na prvem mestu — čeprav so vsi ti božji darovi v neki meri potrebni in ne morejo biti nikoli nepotrebni, če jih religiozno uporabljamo — mi marveč **potrebujemo zdrave sodbe, potrpežljivega razmišljanja, razločevanja, umevajočega mišljenja, zdržnosti od vseh privatnih domišljij in muhavosti ter osebnih okusov, z eno besedo, potrebujemo božje modrosti.**«¹⁶⁸

In to mora upoštevati zlasti tista teologija, ki hoče biti ekumenska.

3. Ekumenski dialog in njegovi pogoji

Newmana ob njegovem času mnogokrat ne katoličani in ne anglikanci kar niso mogli razumeti, kako je to, da je bil ta veliki mož v dogmatičnih vprašanjih sicer docela nepopustljiv, kljub temu pa tako pola dobrohotnosti in ljubeznivosti ter obzirnosti do anglikancev.¹⁶⁹ Današnji čas pa je dal Newmanu prav; in to tako glede potrebnosti temeljite duhovno-nravne priprave na zблиžanje med ločenimi kristjani kakor tudi glede duha in pogojev medsebojnega zблиžanja in nazadnje zedinjenja.

a) Potrebnost duhovne in znanstvene priprave na dialog

Znane so besede papeža Janeza XXIII., ki jih je glede ekumenizma govoril gojencem ruskega zavoda (Russicum) v Rimu 30. 4. 1960: »Trebaja je vse dobro pripraviti, **z veliko ljubeznijo in s polnim poznanjem teh narodov.** Upoštevati moramo dejstvo, da imajo ti narodi starodavno tradicijo, razumeti jih moramo in jih pritegniti **z vidnimi dokazi bratstva, milobe in miru.** Nedvomno bo Gospod sam posegel vmes s svojo milostjo in naklonil nam bo veliko tolažbe, čeprav bodo morda šele drugi v bodočnosti uživali sadove tega dela.«

Znano je tudi, kako je Janez »Dobri« ob vsaki priliki priporočal tudi **molitev**, ki išče pri svojem Stvarniku duha razumnosti in modrosti, da mu pomagata prav urejati svoje življenje in uresničevati »silno težavno harmonijo med hrepenenjem po resnici in ljubezni«, kakor pravi kardinal Bea.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Pridiga z dne 12. 6. 1825; v. K I, 274.

¹⁶⁸ Ap. 42 sl. Podčrtal jaz.

¹⁶⁹ Prim. zlasti njegova pisma iz časa, ko je bil katoličan; Ausgew. W. X.

¹⁷⁰ V govoru na rimski univerzi »Pro Deo«, 22. 5. 1962; nav. H.-Kor. 17 (1963), 276.

Brez duha nadnaravne modrosti in dobrohotnosti bi »ekumenski dialog« kmalu spet zapadel v polemiko, ki dejansko nikdar ne more priversti do edinosti. Čisto v smeri Newmanovega mišljenja in dela je prior protestantskega samostana v Taizé Roger Schutz v januarju 1961 izjavil: »Zavedati se moramo, da razdeljenosti ne smemo smatrati za nekaj normalnega in neizogibnega; naučiti se moramo gledati na kristjana, ki nam stoji nasproti, s samim Kristusovim pogledom, gledajoč v drugem naravnost Kristusa samega, to je tisto, kar je vanj najboljšega položil Bog sam; priznati, da greh katoliškega brata zame protestanta zadeva predvsem Boga in njegovega spoznavavca; **duhovno se pripraviti, da bi razumeli, da edinstvo kristjanov ne bo zmagovalje enih nad drugimi.** Če bi to bila zmaga enih in poraz drugih, bi takšne edinosti nihče ne sprejel... Toliko neteoloških faktorjev nas loči, toliko drugotnih izročil, toliko postranskih navad. Gotovo ne smemo omalovaževati resnice, izpovedovanja velikih dogmatičnih pozicij; toda če bi ne bilo med nami nič drugega kakor ti resnični problemi, bi si bili mnogo bliže, kakor pa si moremo misliti: in tega ne bomo nikoli dovolj dopovedovali.«¹⁷¹

R. Laurentin, francoski mariolog in »peritus« 2. vat. koncila, soglašala s Schutzem in potem našteva pravila, po katerih se mora ravnati ekumenski dialog; in sicer so predvsem tri: **1. izpraševanje vesti, 2. vračanje k virom ter 3. jasno in globoko poznanje tega, kar ločeni kristjani učijo.** In z ozirom na prvo točko pripominja: Zedinjenja ni še videti na obzorju, toda Gospod ga izrečno hoče, in zato je predmet našega upanja in prizadevanja. A plodovit dialog, brez katerega se zedinjenje ne more uresničiti, zahteva od vsakega kristjana in od vsake skupine, da si vedno zopet v ponižnosti in iskreni odprtosti za vso luč božjega razodetja in božje milosti izprašuje vest, ali se ni v čem oddaljil od virov verovanja in od pristnega življenja po veri. Treba je dobro razlikovati verske resnice od mnenj, katoliško vero od trditev posameznikov oziroma teoloških šol (kako zelo je to naglašal Newman!). Vzporedno s tem naj se pa tudi **versko življenje bolj jasno usmeri k temu, kar je bistvenega,** in se znebi vseh oblik, ki bi pomenile zlorabo, tako da bo lažje mogoče dojeti »substanco dogme« pod njeno »preobleko«, kakor se je izrazil Janez XXIII. v govoru, s katerim je 11. 10. 1962 odprl 2. vatikanski koncil. — Kar zadeva vračanja k virom, pravi Laurentin, pa je potrebno požrtvovalno in resno teoretično in praktično delo. Diletantizem in »govoričenje«, **v katerega nujno zaidejo tisti, ki se lotijo »dialoga« brez globoke in utrudljive priprave, ne more roditi resničnih sadov.**¹⁷² — Podobno velja glede tretjega: namreč glede poznanja, kaj ločeni kristjani učijo.

b) Suponirati je treba pri ločenih kristjanih dobro vero

Pri dialogu moramo paziti posebej tudi na to, da nikoli ne bomo pri pravoslavnem ali protestantskem sogovorniku suponirali »malam fidem« in da ne bomo govorili o »shizmatikih« in »heretikih«. To bi bilo z naše strani naravnost krivično. Ch. Journet posebej naglašala, da naj nikoli **ne govorimo o »razkolnikih« oziroma »krivovercih«,** če razpravljamo o

¹⁷¹ V: Rocca 20 (1961, št. 2) 37.

¹⁷² R. Laurentin, Question mariale, Paris 1963, 129—138.

vzhodnih ali pa evangeličanskih verskih občestvih. **In to ne le iz taktičnih ozirov** — da jih ne bi žalili — **marveč iz stvarnih.** In pri tem Ch. Journet opozarja prav na Newmana, navajajoč iz njegovih spisov značilne tekste, ki dokazujejo, kako more celo najboljše teološko izobraženi in iskreno misleči član ločenega krščanskega občestva biti popolnoma v dobri veri izven katoliške Cerkve; objektivno je sicer v zmoti, a s tem še ni rečeno, da je to tudi subjektivno. Tudi sv. Tomaž je svoj čas ne le iz taktičnih, marveč prav iz doktrinalnih razlogov govoril le o »ločenih«, ne pa »razkolnih« vzhodnih Cerkvah.¹⁷³ Journet je mnenja, da naj niti o »materialnih« heretikihi oziroma shizmatikihi ne govorimo, če gre za **današnje ločene kristjane.**

Sicer pa so nam v tem pogledu najlepši zgled vrhovni poglavarji Cerkve sami. Že Pij XII. govori npr. v okrožnici »*Orientalis Ecclesiae*« o »sinovih« in o »ločenih vzhodnih bratih«. ¹⁷⁴ V instrukciji »*Ecclesia catholica*« priznava, da je ekumensko gibanje pri ločenih bratih nastalo »po navdihnjenju milosti Svetega Duha«¹⁷⁵. Na istem mestu Pij XII. izrečno dovoljuje sodelovanje z ločenimi kristjani na socialnem, političnem in javno-moralnem področju, ne da bi za to bilo potrebno cerkveno dovoljenje. Njegova naslednika sta šla v tem pogledu daleč naprej.

c) **Evangeljska metoda tudi v odgovorih na predsodke**

Tudi ukoreninjeni predsodki, podtikanja, na katera bi morda naleteli s strani ločenih kristjanov, nas ne smejo spraviti s tira, da bi zahajali v staro polemično metodo, ki gotovo ni skladna z duhom evangelija — in nedvomno je v današnjem času velike »apostazije«, katero je predvidel Newman, res **zadnji čas, da se začnemo z vso resnobo prizadevati za evangeljske metode in da ne vračamo hudega s hudim.**

O priliki napovedi 2. vatikanskega koncila je npr. tedanji prodekan pravoslavne teološke fakultete dr. Čedomir S. **Drašković** v pravoslavni teološki reviji »Bogoslovje« napisal članek »Razmišljanja o vasseljenskom saboru«, kjer pravi med drugim: »Iza ove ideje o ujedinjenju ne bi smela da se skriva misao o supremaciji ili potčinjavanju. Ujedinjenje se mora shvatiti kao slobodno ujedinjenje u veri i ljubavi, a ne kao sjedinjenje u potčinjenosti... Velika je sablazan odreći se slobode radi slepe pokornosti, kao što je npr. u konstrukciji papizma...« In potem v duhu homjakovske teologije pristavlja: »Sloboda kao osnovno načelo pravoslavija, niukoliko ne smeta crkvi da bude jerarhična u smislu podele na klir in pastvu. A čuvanje crkvene istine u saznanju i osećanju pripada celom crkvenom narodu, celom telu crkve.«¹⁷⁶ V ozadju za tem tiči predsodek, kakor da je v katoliški Cerkvi papež izpodrinil Kristusa in kakor da more samovoljno »gospodovati« v Cerkvi, ne oziraje se na vire razodetja. Jasno je, da so takšne trditve krivične. A ne bi bilo prav, da bi nas nagnile k polemiki; naj nas rajši vzpodbude, da pri sebi temeljito odpravimo vse, kar bi dajalo povod za take predsodke.

¹⁷³ Ch. **Journet**, *L'Eglise du verbe incarné II*, Bruges 1951, 714—728.

¹⁷⁴ Z dne 24. 4. 1944: AAS 36 (1944) 137. 141. 143.

¹⁷⁵ »*Afflante Spiritus Sancti gratia*«. Z dne 20. 12. 1949: AAS 42 (1950) 142—147.

¹⁷⁶ Dr. Čedomir S. **Drašković**, v: *Bogoslovje* 18 (1959) 4 sl.

Newmanov »eksistencialni« odgovor na predsodke o »suženjstvu« v katoliški Cerkvi

Upajmo da takšne miselnosti med našimi pravoslavnimi brati ni več veliko. Vsaj želeti bi to bilo. Newman je v svojih mladih letih v nezakrivljeni nevednosti tudi tako mislil o katoliški Cerkvi. Pozneje pa je spoznal, da katoliška Cerkev nikdar ne dovoljuje, da bi se med dušo in njenega Stvarnika postavilo karkoli: ne duhovnik ne papež niti ne svetnik ali sama prebl. Devica — vse nas le hoče voditi k Bogu in vse je le človekovi naravi primerno sredstvo za neposreden stik z Bogom. »Človek stoji nasproti svojemu Bogu iz obličja v obličje, **solus cum solo**. On, Bog, edini je stvarnik in odrešenik; pred njegovimi vzvišenimi očmi gremo v smrt; in gledanje Njega je naša večna blaženost.«¹⁷⁷ Kar pa se tiče »ugovora, da je katoliška Cerkev uničila moč katoliškega razuma, in da je tako vplivala na razum posameznikov, da niso imeli več nobenih osebnih prepričanj in so smeli izbirati le med suženjskim praznoverjem in skritim uporom svojega srca — mislim,« tako pravi Newman, »da vsa zgodovina teologije zavrača tako domnevo.«¹⁷⁸

Posebej glede »suženjstva papežu« je Newman kmalu po koncu 1. vatikanskega koncila globoko pisal v odgovoru na Gladstoneove napade zoper »vaticanizem«. Navedimo samo nekaj stavkov, da opozorimo na celoto: »Velika razlika v veri med nami in protestanti je v tem, da oni ne verujejo, da bi bil Kristus ustanovil vidno družbo, še bolj vidno kraljestvo za širjenje in ohranjanje vere... Mi pa to verujemo. Mi vemo, da to kraljestvo še obstoji na zemlji. Kje je? Če je mogoče vse to, kar se o tem da najti, ugotoviti v Konstantinoplu ali v Canterburyju, tedaj, to trdim, je to kraljestvo izginilo... **Ali moramo hkrati opustiti vero v Cerkev kot božjo ustanovo, ali pa jo moramo dandanes najti v občestvu, katerega glava je papež... V tem ni nikakega pogubnega hlapčevstva nasproti papežu**, ko pritrjujemo njegovim pravicam (zahtevam). Pravim, da ne moremo drugače: sicer bi sploh ne verovali v Cerkev, ako ne bi verovali v njenega vidnega poglavarja... Kar pa zadeva napredujoči centralizem, ni bil to papeževo delo; prišel je s časovnimi spremembami in z dogajanjem pri raznih ljudstvih. Ni bil papež kriv tega, da so Vandali pometli z afrikanskimi škofijami in Saraceni s sirskimi... Samo ukazovavec, ki je zedinjal v svoji osebi tisoč škofov, je mogel velike in male tirane srednjega veka držati v uzdah in pod nadzorstvom.«¹⁷⁹

In potem z njemu lastno jasnostjo in hkrati globino Newman pokaže, da ne more nikdar biti resničnega konflikta med kako odredbo vrhovnega poglavarja Cerkve in med vestjo, če s to besedo označujemo res vest, ne pa zakrinkano samovoljnost: »Ako bi papež govoril zoper vest v pravem pomenu, bi napravil samomor; odtegnil bi samemu sebi tla pod nogami. Saj njegova služba obstoji prav v oznanjevanju npravne postave, da bi gojil in krepil tisto luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, kateri pride na ta svet (Jan 1, 9). Na postavi vesti in na njeni svetosti temelji njegova duhovna avtoriteta in postava vesti je temelj njegovega obstoja.«¹⁸⁰

¹⁷⁷ Ap. 121.

¹⁷⁸ Ap. 164.

¹⁷⁹ V decembru 1874; K I, 406 sl. Podčrtal jaz.

¹⁸⁰ K I, 413.

A še bolj kakor teoretično rešitev takšnih ugovorov najdemo pri Newmanu **življenjski odgovor**. Na ozadju vsega Newmanovega življenja in dela vedno zopet vidimo čudovito izravnavo in harmonijo med polno zvestobo dogmatični resnici krščanstva, objektivni in neomajno trdni resnici, brez katere bi krščanstvo ne moglo veljati za razodeto, in med »teologijo eksistence«; med jasnostjo in trdno zakoreninjenostjo in objektu in med dinamično dejavnostjo subjekta; med silno voljo po »notranjosti«, po »duhovnosti«, po »svobodi pred Bogom in v Bogu«, in med »formo« ter »zunanostjo«, v kateri dobi duhovnost in notranjost svoje utelešenje. Tudi tukaj velja ponoviti trditev, da Newman v svojem življenju in delu z vso resnobo jemlje misterij božjega učlovečenja. Njegova teologija ne ponareja človeka, ki je ustvarjen iz duhovnosti in čutnosti, s tiho kamrico skritega srca in z mestom na gori, vidnim za vse.¹⁸¹

Pri Newmanu, kakor je bilo deloma že omenjeno, je npr. bivši protestant Th. Haecker našel vse tisto, kar je prej občudoval pozitivnega pri Kierkegaardu; le da je pri Newmanu našel to uveljavljeno v večji čistosti in zrelosti, zlasti pa brez tistih pogubnih enostranosti, ki jih je najti pri danskem protestantu. »Iz njegove etične strastnosti je zrasla njegova veličina (kot sodnika svojega časa), toda tudi marsikatera od njegovih velikih zmot«, pravi Haecker o Kirkegaardu¹⁸². Kirkegaard se je v nasprotju do tedanje Heglove filozofije, ki je takrat začela vladati tudi v protestantski teologiji, postavil v radikalno nasprotje do velikega **objektivnega sistema**, a je po Haeckerjevih besedah sam postavil točno **subjektivno nasprotje** tistega sistema, ki ga je suponiral. Kirkegaard je bil kljub vsej svoji borbi zoper vladajočo filozofijo vendarle sam zajet v filozofijo in ni videl tiste dialektike Cerkve, ki je izražena v Jezusovi priliki o ljulki med pšenico, ter je v nasprotju z Jezusovo besedo hotel že sredi »tega veka« absolutno ločitev. Kierkegaardova dela imajo sicer veliko literarno in filozofsko vrednost; toda kljub vsem zahtevam po pristni religioznosti in kljub krščanskemu slovarju vsebujejo po Haeckerjevem izražanju »mite«, ne pa »preprosto resnico, marveč sanjaško-prenatezano, dialektično priostreno«, zaradi česar more Kierkegaard »v mladih glavah povzročati zmedo«¹⁸³ in zaradi česar je dostikrat »hlastno priljubljena jed ateistov in malikovavcev umetnosti.«¹⁸⁴ Prav zato se more »heroični nihilizem« današnjih dni izrečno sklicevati na Kierkegaarda, čeprav mu vendarle ni šlo za kaj takega.¹⁸⁵

Newmana prevzema nič manj intenzivna etična resnoba in etična strastnost kakor Kierkegaarda; a ta je pri Newmanu združena z neprimerno večjo močjo spoštljivega obvladovanja objektivne stvarnosti. Pri Newmanu najdemo tisti potrebni korektiv prenosa od objekta k subjektu, ki ga je v približno istem času v območju danskega protestantizma izvršil Kierkegaard, a ga izvršil v takšnem smislu, da je bil objekt zrušen in

¹⁸¹ Prim. Becker, v: Newman-St. I, 259.

¹⁸² Nav. Becker, v: Newman-St. I, 259.

¹⁸³ Th. Haecker, Christentum und Kultur, München 1927, 74 sl. Prim. tudi Newman-Studien I, 258.

¹⁸⁴ Th. Haecker, v »Dostavku« k svojemu prevodu Newmanovega »Essay in aid of A Grammar of assent«, »Philosophie des Glaubens«, München 1921, 442. Nav. v: Newman-St. I, 252.

¹⁸⁵ Becker, v: Newman-St. I, 252.

s tem v temelju zrušeno vse, pravzaprav tudi tisto, kar bi bil Kierkegaard rad zgradil. Newman pa ne ruši, marveč le odstranja vse tisto, kar bi moglo ogroziti trdno in živo stavbo globokega krščanskega oziroma katoliškega življenja,¹⁸⁶

Newman je v resnici tako z ozirom na vsebino svojih del kakor z ozirom na duha, ki iz njih in iz vsega Newmanovega življenja veje, eden od največjih učiteljev pravega ekumenizma, in sicer učitelj prav za naš čas in njegovo duhovno situacijo, učitelj, ki je prežet z duhom prvega krščanstva, h kateremu se z drugim vatikanskim koncilom vrača Kristusova Cerkev — ne zaradi vračanja, marveč zaradi poti naprej k izvrševanju od Kristusa ji danega poslanstva za vse človeštvo, kateremu naj zopet z vse večjo učinkovitostjo prinaša Cerkev veselo oznanilo odrešenja in odrešenje samo.

»Sentire in Ecclesia« — Nepregledne možnosti »tveganja«

Pri prizadevanju za zedinjenje gre v največji meri za pravilno pojmovanje misterija Cerkve in za življenje iz tega misterija. Velika ovira za mnoge moderne ljudi, da ne morejo najti pravega odnosa do skrivnosti Kristusove Cerkve in zato tudi ne do edinosti oziroma do dela za edinost, je med drugim zlasti bojazen, da življenje v Cerkvi in s Cerkvijo napravi človeka za nekaj avtomat brez lastne odgovornosti in lastnega odločanja. Pravim: »v Cerkvi!« Znano ignacijansko geslo se je najprej glasilo: »sentire in Ecclesia«; šele pozneje — »cum Ecclesia«. Vsi namreč, ki smo krščeni, smo Cerkev; zato ni dobro reči, naj čutimo s Cerkvijo, kakor da bi bila nekaj izven nas, kakor da bi k Cerkvi spadala le »hierarhija«. Pri ekumenskem dialogu in sploh pri ekumenskem delu se moramo zelo varovati, da naša »ekleziologija« ne bo le »hierarhiologija«. ¹⁸⁷ Z razvojem prvotnega nauka o Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu nam je danes spet bolj prišlo v zavest (a še zelo premalo!), da smo mi vsi skupaj Cerkev, od Boga k odrešenju in k odrešenju drugih poklicano ljudstvo; da smo kot udje Cerkve soodgovorni za notranjo lepoto, edinost, svetost in nadnaravno moč Cerkve. V Cerkvi je sicer tudi od Kristusa postavljeno vodstvo, kateremu smo se dolžni podrejeni — saj je bil tudi naš Odrešenik »pokoren do smrti«. Toda v okviru tega podrejanja vodstvu Cerkve, podrejanja, ki po samem nauku tega vodstva pravzaprav nikdar ne sme biti podrejanje človeku, marveč navsezadnje le Kristusu, Bogu, je velikansko področje lastnega odločanja in »tveganja« v smeri nepreglednih možnosti izpolnjevanja silnega Jezusovega naročila: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš Oče nebeški« (Mt 5, 48) in ob vodstvu notranje božje luči, brez česar bi otroci Cerkve ne bili božji otroci, kakor morajo biti: »Katerikoli namreč se dado voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8, 14).

Tudi glede dela za zedinjenje kristjanov velja božjim otrokom, ki se dajo voditi Svetemu Duhu, tisto, kar je Newman govoril še kot anglikanec in pridigar oksfordske univerze: »Državnik, katerega ime ohrani trajnost, je tisti, ki tvega na videz nevarna dejanja, ki pa kljub temu uspejo in ki jih je mogoče opravičiti samo s pogledom nazaj ... Trdnost in duševna

¹⁸⁶ Prim. Becker, v: Newman-St. I, 261 sl.

¹⁸⁷ Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat², Paris 1954, 68. 73.

veličina se razodeva, ako vladar nepremakljivo vztraja pri resnici, ki jo je instinktivno zaznal... In tako je v vseh stvareh; veliki cilji spodbadajo k tveganju, in samo z žrtvami si človek pridobi čast. Zakaj bi v božjem kraljestvu ne bilo resnično, kar je v svetu res? **Mi moramo odriniti ‚na globoko morje‘ in ‚vreči svoje mreže za lov‘; zjutraj moramo sejati svojo žetev in zvečer ne zadrževati svoje roke, kajti ne vemo, kaj bo uspevalo. Kdor opazuje veter, ne bo sejal, in kdor ogleduje oblake, ne bo ničesar žel.’ Kdor ima devetkrat neuspeh, a desetič uspeh, je bolj v časti vreden kakor tisti, ki hrani svoj talent v potnem prtiču.**¹⁸⁸

4. Ekumensko usmerjeno dušno pastirstvo

Preden se bo izvršilo zedinjenje kristjanov, bo nedvomno potrebno še mnogo priprave, teoretične in praktične hkrati. Tudi tukaj velja, da ne smemo zanemarjati ne intelektualnih in ne volitivnih strani tistih, ki naj se zedinijo. **Ekumensko usmerjena teološka izobrazba naj gre hkrati pred in tudi vstric z ekumensko usmerjenim dušnim pastirstvom.** Z ozirom na dejanske zgodovinske in druge pogoje ni posebno verjetno, da bi se kaj kmalu mogli med pravoslavnimi in katoliškimi teologi v Jugoslaviji vršiti podobni dialogi, kakor jih najdemo npr. v Nemčiji, Franciji in Ameriki med evangeličanskimi in katoliškimi. Toda neke vrste ekumenski dialog bi se mogel in tudi moral vršiti med našimi katoliškimi in pravoslavnimi oziroma evangeličanskimi verniki, ki mnogokrat živijo skupaj.

Med najvažnejšimi spoznavnimi pogoji za tak »dialog« je gotovo zavest, da je prav to, kar tvori najosnovnejše bistvo krščanstva, skupna last katoličanov, pravoslavnikov in evangeličanov: živa vera v živega Boga, ki se nam je po Kristusu neizrekljivo približal in nas v Cerkvi in po Cerkvi odrešuje. V primeri z življenjsko oziroma zveličavno važnostjo te skupne lasti so vse razlike (zlasti med katoličani in pravoslavnimi) vendarle zelo malenkostne. Treba je samo pomisliti, kako smo veseli, ako v dušnem pastirstvu dosežemo to, da ljudje vsaj z neko resnobo **na eksistencialni način »realizirajo«** omenjene **»temeljne resnice«**.¹⁸⁹ Po pravici je znani angleški pospeševalec zedinjenja, sedanji katoliški westminstrski nadškof Heenan dejal glede Anglije, ko je v postnem pismu za l. 1962 med pravili, ki se naj jih verniki držijo, da bodo čimveč prispevali k uresničenju zedinjenja, kot zadnje navedel tole: katoličani naj bodo prepričani, da »tragedija Anglije ni v tem, da mnogi kristjani niso katoličani, ampak v tem, da mnogi državljani nimajo sploh nobene vere.«¹⁹⁰ Kako zelo je ta Heenanova misel bila tudi Newmanova! Prvo torej, za kar gre pri teh dialogih, bi morala biti utrditev in poživitev vere v »osnovne« krščanske resnice, in sicer utrditev in poživitev pri obojih: pri katoliških in nekatoliških kristjanih.

Z druge strani pa seveda velja tudi tisto, kar je pred izobraženimi laiki v Assisiju govoril kardinal Bea: »Kako bi se mogli pomiriti z njihovo

¹⁸⁸ V govoru o »naravi vere v njenem odnosu do razuma«: AW II, 71 sl. Podčrtal jaz.

¹⁸⁹ Prim. K. Rahner, v: *Catholica* 16 (1962) 9.

¹⁹⁰ H.-Kor. 16, 1962, 350.

(ločenih krščanskih bratov) trdo usodo, pomiriti z dejstvom, da nimajo polne rabe pravic otrok Cerkve in da izgubijo tolikere milosti prav zaradi tega, ker so vidno ločeni? Kako bi se mogli pomiriti s tem, da so udje skrivnostnega telesa ločeni od njihove božje Glave in od otrok njihove Matere?¹⁹¹ Zlasti je to žalostno spričo tega, da je needinost med kristjani pač med glavnimi vzroki, da tolikeri ljudje sploh ne pridejo do nadnaravne vere, po kateri bi se mogli zveličati. Saj je Jezus prosil: »Da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21).

Tudi **kateheza** naj bi torej dobila »ekumensko dimenzijo«. Celotna Cerkev je **bistveno »misijonarska«**, tj. kot »polnost Njega, ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1, 23) je v vseh svojih udih, tudi v najpreprostejših, usmerjena na »oznanjevanje evangelija vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15) in na prešinjnanje vsega sveta z vsemi njegovimi stvarnostmi s Kristusovimi odrešilnimi milostmi. Prav tako je oziroma bi morala biti že po svojem bistvu tudi **»ekumenska«**, tj.: kljub vsem raznolikostim, ki so zaradi »misijonarskih« nalog pri vseh narodih in kulturah razumljive in potrebne, usmerjena na edinost, brez katere bi Cerkev tudi svoje misijonarske naloge ne mogla izpolnjevati.¹⁹² Za to »misijonarsko-ekumensko« dimenzijo verskega pouka in vzgoje pravzaprav ni treba nič drugega kakor razviti to, kar sledi že iz sv. krsta, iz birmе in iz evharistije: ud skrivnostnega telesa, po birmi dorasel ud, naj prispeva k blagru celotnega telesa, posebno še zato, ker se v evharistiji najtesneje zedinja z Njim, ki daje svoje »meso za življenje sveta« (Jan 6, 51). Vsaka udeležba pri evharistični daritvi je pravzaprav že po sebi usmerjena tudi na ostvarjanje edinosti ne le med udeleženci, marveč naj bi izžarevala Kristusovo žrtvujočo se ljubezen in s tem edinost tudi v okolico. — Razen tega pa naj bi **tudi preprosti verniki**, ki (vsaj pri vojaki) prihajajo v stik s pravoslavnimi in včasih tudi z evangeličanskimi verniki, že pri katehezi dobili vsaj **bistvene predstave glede pravoslavja in protestantizma in se pripravili za pravilni odnos** do članov teh veroizpovedi.

»Misijonarska« in »ekumenska« zavest bi morala zopet bolj kakor doslej postati last vsakega katoličana, tudi mlajšega in najpreprostejšega.¹⁹³ Prvi kristjani so bili, povsod, kamor so prišli, že s svojim življenjem samim apostoli, »luč sveta in sol zemlje«. Dejstvo je, da so tedaj laiki neprimerno več storili za širjenje evangelija in za dejansko prežetje poganškega sveta s krščanstvom kakor pa duhovniki, čeprav so bili tudi ti drugi nepogrešljivi.¹⁹⁴ Živo so se zavedali, da so vsi udje Kristusovega skrivnostnega telesa poklicani k temu, da »svetijo kakor luči na svetu, držeč se besede življenja« (Elp 2, 15). A za izvrševanje te naloge so bili sposobni samo zato, ker je moglo biti o njih zapisano: »Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha« (Apd 4, 32). Polagoma mora tudi danes med verniki in duhovniki izginiti tista docela napačna predstava, kakor da je dolžnost in pravica apostolata samo stvar duhovnikov. Ni še

¹⁹¹ Rocca 20 (1961, št. 2) 12.

¹⁹² Prim. M. J. **Guillou** OP, Mission et Unité. Les exigences de la communion², Paris 1960. Poročilo o tem v: H.-Kor. 15 (1961) 276—280.

¹⁹³ Glej Janez XXIII., okr. »Mater et magistra«, št. 256—259. Prim. Newman v: Kirche II, 283.

¹⁹⁴ Prim. Newman, v: AW III, 216 sl.

dolgo tega, kar je neki sicer dober duhovnik tako zelo zmotno pripomnil: »Kaj smo duhovniki res tako zanič, da je treba poudarjati potrebnost laiškega apostolata?« Nekaterim morda zamegljuje pogled tudi misel: Kako naj bo apostol npr. mlad človek, ki ima toliko težav s seboj, da more za silo ostati zvest Kristusu! Na to odgovarja npr. sv. Janez Bosco, ko pravi, da je treba doraščajočemu kristjanu, polnemu notranjih borb za zvestobo Bogu, odpreti le velike perspektive apostolata za druge, in takoj se bo čutil sposobnega za zmago nad najhujšimi skušnjavami.

Pri ekumensko usmerjenem dušnopastirskem delu pa ne smemo misliti le na izobražence oziroma na »višje kroge«. To ne bi bila tista Jezusova metoda, katere se je držal, kakor smo videli, Newman. Ko mu je msgr. Talbot iz Rima pisal, naj bi prišel v Rim in pridigal »poslušavstvu bolj izobraženih protestantov, kakor pa bi jih moglo kdajkoli biti v Angliji, je Newman odgovoril: »... Toda tudi ljudje v Birminghamu imajo duše in jaz nimam ne veselja in ne talenta za delo, kakršnega ste si zame zamislili. Prosim, da bi smel Vašo ponudbo zavrniti.«¹⁹⁵ Newman kar z nejevoljo omenja, kako je msgr. Talbot ob odločitvi, da bo Newman imel postne govore v Birminghamu namesto v Rimu, zanosno vzkliknil, da je govoriti v Rimu, in sicer »za izobražence, nekaj čisto drugega«. Na to Newman ogorčeno pripominja: »Kaj je Birmingham za msgr. Talbota drugega kakor vera neizobraženih ljudi? Toda duše so duše, Vaša častitljivost!«¹⁹⁶

Ali bi ne bilo prav, da bi se dušni pastir prav v tem duhu zanimal tudi za preproste ločene kristjane, tudi najpreprostejše, zato pa dostikrat pozabljene, ki marsikdaj prebivajo na področju njegove župnije in nimajo prav nikakršne dušnopastirske oskrbe? Čisto gotovo nekaj ni v redu, če dušni pastirji nič ne razmišljajo o tem, kaj bi v duhovnem pogledu mogli storiti tudi za te kristjane. Tudi tukaj ni prav, če bi samo čakali na navodila, ki jih bo izdal koncil in ki jih bodo v podrobnosti izdelali škofje. Če naj ta navodila res obrode sadove, mora v nas že prej začeti nekaj kaliti in rasti.

Glede metode in duha, iz katerega naj vse omenjeno prizadevanje raste, pa je izrekel Newman v tistem času, ko se je bližal vstopu v kato-liško Cerkev, tele važne misli: »Razločilno znamenje delovanja božjega Duha je, da je to delovanje povsod isto, da je **molčeče**, da je usmerjeno na **postopno rast** in da je prešinjajoče — **ne nasilno ali ostro ali samovoljno ali strankarsko ali zakotniško** ... Npr.: vsak tak duh, ki pravi, da prihaja samo k nam in ne k drugim, ki ne polaga važnosti na to, da je oživljal telo v vseh časih in na vseh krajih, ni od Boga, marveč zasebni duh zmote ... Božji Duh prebiva v katoliški (vesoljni) Cerkvi in se je daroval vsemu svetu. Nova verovanja, zasebna mnenja, zase izmišljene vaje so le prevare. — Dalje: Srditost, hrupnost, zmeda — to niso znamenja tistega blagodejnega ‚vodovja‘, s katerim je Bog napolnil zemljo (Ps 65, 10 sl). Vodovje milosti je mirno, veličastno, blago v svojem delovanju. Če se zdi kdaj silno, je vzrok te silnosti v kakem zunanjem slučaju ali v nepopolnosti zemeljskih posod, v katere se je hotelo izliti, in ni po

¹⁹⁵ Pismo Talbotu z dne 25. 7. 1864: AW X, 15.

¹⁹⁶ V pismu Ambrose-u St. John: AW X, 15.

sebi nikako znamenje, da je prišla božja moč... In zopet: božji krst, v katerem se nam Bog daruje, prepoji dušo in telo v vsem bistvu; nobene dela našega bitja ne pusti neočiščenega in neposvečenega, celotnega človeka zahteva za Boga. Vsak duh, ki je zadovoljen z manj kakor to, duh, ki nas ne vodi k skrajni požrtvovalnosti in k skrajni ljubezni do Boga, duh, ki si kaj pridrži, ki je popustljiv nasproti naši samovoljnosti, ki se laska temu ali onemu naravnemu nagnjenju ali čustvenemu ganotju, ki ni usmerjen na edinost in na doslednost religioznega značaja, ni od Boga. Nebeški vpliv, katerega nam je dal (božji Duh), je prav tako s prešinjajočo močjo navzoč v posameznem srcu kakor v svetu v velikem... In čisto gotovi moremo biti, da se oba ta dva načina delovanja našega božjega Tolažnika med seboj pogajata. **Dokler kristjani ne težijo po notranji edinosti in miru v svojih lastnih prsih, Cerkev sama v njihovem okolju ne bo prišla do miru...** Hočemo skušati Bogu resneje služiti kakor doslej; hočemo ga prositi, da nam pošlje tisto moč, ki je ob začetku svet pridobila za vero, in gotovo bo dal odgovor naši molitvi, daleč nad to, kar mislimo ali upamo. Obudil nam bo svetnike in voditelje v tem mrkem času, ko se zdi, da sta svetost in modrost skoraj izginili; zopet bo različne dele Cerkve spravil skupaj in obnovil mir in edinost kakor v začetku; dal nam bo tisto resnično, popolno vero, ki je bila nekoč podeljena pogonom in ki so jo naši grehi zapravili.«¹⁹⁷

Študij Newmanovega življenja, njegovih idej in spisov bi nam zelo pomagal izpolniti želje sedanjega sv. očeta Pavla VI., ki vneta nadaljuje delo Janeza XXIII. in ki je 18. 8. 1963 v Grotta-Ferrati glede na ločene vzhodne kristjane dejal, da imamo mi katoličani premalo razumevanja zanje, ker »smo vsi nekoliko gluhi in nemi. Naj nam Gospod odpre čute, da bomo slišali glas zgodovine, glas Duha in Njegov glas, glas evangelija, ki naj postane postava in moč.«¹⁹⁸ Obenem bi ob Newmanu, tem velikem in svetniškem človeku, živo in praktično začutili, kako nespametno je, samo pritoževati se nad »slabimi časi« in se izmikati krepkemu in resnično dobrohotnemu delu za izboljšanje tega, kar je res slabega. Newman pravi: »Godrnjati in pritoževati se nad razmerami, v katerih smo, in hrepeneti po preteklih časih, ni samo neprimerno, marveč tudi popolnoma nesmiselno. Mi sami smo nujno del obstoječega sistema, iz katerega smo mi sami kakor drugi vraščeni v življenje, v svoj dejanski položaj v družbi. Ker torej zavisimo od časa kot pogoja našega bitja, pomeni želja po kakih drugih časih toliko kakor želja, da bi ne bili rojeni, obenem pa je tudi nevhvaležno...«¹⁹⁹ »Naša naloga je preprosto ta, da ugotovimo v tem zmedenem času svoje mesto in ga obdržimo, in se potem otresemo vsakega strahu pred bodočnostjo... ter pridno uporabljamo svoje moči v službi vere.«²⁰⁰

¹⁹⁷ V pridigi 4. 6. 1843, Subj. Day 10: K II, 282 sl. Podčrtal jaz.

¹⁹⁸ Nav. v: Nova pot 15 (1963) 431.

¹⁹⁹ Govor z dne 11. 12. 1831: AW II, 53.

²⁰⁰ Isti govor: AW II, 57. — Pričujoča razprava je bila napisana že v juniju 1964. Zato seveda dekret 2. vatikanskega koncila o ekumenizmu ni upoštevan. Prav tako niso upoštevani razni članki, ki so jih pozneje napisali J. Guilton, J. H. Walgrave in drugi o Newmanu kot tistem mislecu, ki ima v svojih delih mnogo tega, kar sedaj uči 2. vatikanski koncil: glede ekumenizma, glede laikov, kolegialnosti škofov, odnosa Cerkve do sodobnega sveta, in podobno.

Katoliške matere in uravnava porodov

Dr. med. Fr. Debevec

Z razpravo hoče avtor sodelovati pri delu za ureditev težkega pastoralnega vprašanja, s katerim se po naročilu papeža Pavla VI. bavi posebna komisija strokovnjakov vsega sveta. Njegovi predlogi torej v ničemer ne prejudicirajo navodil in odlokov, ki jih bo izdala cerkvena oblast. — Opomba uredništva.

QUEM AD FINEM PARTUS ORDINANDI SINT

Summarium: In ephemeride catholica, quae »Jubilee« (USA) appellatur, Rosemary Ruether, femina docta et mater trium liberorum, commentationem de familiis ordinandis promulgavit, cuius summarium posthac in ephemeride »Das Beste aus Reader's Digest« (1964, 11 p.) editum est. Ubi inter alia et haec scripta sunt:

»Mihi quidem, cum et femina catholica et uxor et mater sim, Ecclesia coniuges fidem suam sequentes in invium quoddam ducere videtur. Quae cum matrimonium sacramentum esse docet, tum doctrinam de partibus ordinandis nos accipere cogit, quae non dubito quin coniugium subruat.

Equidem cum per multos annos praeceptis Ecclesiae obsequi studuissem, eius praescripta, quae ad conceptiones impediendas pertinent, adumbrata esse cognovi, cum et quanti desideria libidinis in matrimonio sint et interiorum ac familiarem vitam neglegat. Nam hodie mihi haud ignotum est amorem coniugii non solum generi servando consulere, sed etiam aliis, haud minoribus muneribus servire.

Ecclesia unam methodum conceptionis impediendae probam et honestam, abstinentiam quae periodica vocatur profitetur... Quae methodus sub specie theologiae haud arguta esse videtur. Quod quidem gravius est, ea methodo utenda matrimonio omnis laetitia, omnes motus voluntarii paulatim eripiuntur... Nam cum mariti dies, qui periculosi vocantur, computare coguntur, quibus et metus sempiternus adiungitur, vita eorum in matrimonio amara fit.

Nonne magis ingenium est Ecclesiam magnitudinem animi ostendere, ut sua quisque conscientia discernere possit, quae facultas conceptionis aut perficiendae aut impediendae sibi aptissima sit?»

Quas opiniones et sententias auctor singillatim examinat et praesertim, quomodo se re vera ad doctrinam catholicam habeant, constituit. Itemque explicat, quando tabula Ogino-Knaus (vide tabulam N. II!) adhibenda aut non adhibenda sit. Quam tabulam idem auctor observationibus ipsius nisus, ut ex tabula N. II apparet, emendavit, cum et ante spatium conceptionis verisimillimae et post id singulos dies addidit, qui fecundi esse possent; qui in tabula N. II maioribus circulis significati sunt. Si igitur feminae, quae cyclum menstrualemente recte dispositum habent, hac tabula accurate utentur, non concipient casibus rarissimis exceptis. Quam ob rem methodum sterilitatis verisimilibus adhibere etiam sub specie theologiae sollertissimum esse videtur. — Eae autem feminae, quarum cycli menstruales haud recte dispositi sunt, id imprimis agant, ut quo prius convalescant, vita bene composita utantur, irritamentis libidinum abstineant, itaque et ipsae haud dubito quin praeceptis, quae supra memoravimus, uti possint.

Sin autem cyclus menstrualis uno vel duobus tantum diebus variatur, eum recte dispositum existimare possumus. Quam ob rem et calorem corporis, ex quo dies conceptionis verisimillimae definiendus est, metiri necesse non est. Nam custodia caloris corporis, ut ita dicam, multis feminis molesta est, quippe quae coitui venustatem, delectationem, motum voluntarium adimit. Accedit, ut calor corporis variis ex causis totiens mutetur et fluctuet, ex quo magna confusio existere possit, si ingressum ovulationis discernere velimus. Praeterea feminae, quae nimio labore oneratae sunt, neque tempus neque voluntatem habent, ut in dies calorem corporis metiantur. Nihilo minus suademus, ut in

singulis cyclis menstrualibus calor corporis custodiatur, ex quo suam quaeque formam ovulationis ingrediendae cognoscat.

Ceterum auctor exempla enumerat, in quibus magistri recte vivendi catholici exceptiones permissas esse confitentur, ubi conceptionem pastillis, qui anti-conceptivi appellantur, impedire liceat. Item casus quoque memorat, ubi libidines vehementissimae blandimentis vixdum decentibus supprimendae sint.

Ut tamen proles ad arbitrium liberum et conscientiam uniuscuiusque ordinetur, Ecclesia permittere non potest, cum sibi praecepta doctrinae suae ethicae id facere prohibeant. At Ecclesiae et artis medicinae est viribus unitis quaerere, ubinam normae huius rei accomodatae inveniri possint. Genera autem ordinandi, quae fieri possunt, sunt tria, quae inter se congruenda sunt; quorum primum est genus abstinentiae, aliud sterilitatis periodicae, tertium brevis et periodice repetiti usus pastillorum, quos anticonceptivos supra significavimus, si modo neque ab Ecclesia vetiti neque artis medicinae suspiciosi sint.

Haec sunt auctoris consilia:

1. Nisi diuturna abstinentia fieri potest, coniugibus tabula emenda N. II utendum est.

2. Ad spatium abstinentiae ita contrahendum, ut si cyclus menstrualis quattuor hebdomadam sit, iam non per quattuordecim, sed per octo dies abstinatur, idem suadet, ut tabula N. III hoc modo emendetur:

Mulieres, quibus id liceat, certis diebus ante ovulationem et post ovulationem pastillos, quos anticonceptivos supra significavimus quibusque contradici non potest, consumant hoc modo, ut si cyclus menstrualis quattuor hebdomadam sit, quattuor vel quinque diebus iis id facere liceat, qui dies in tabula N. III crassioribus sunt circulis signati. Itaque spatium abstinentiae in octo dies contrahitur. Neque tamen primum post ovulationis spatium diem alia de causa ad spatium abstinentiae addidimus, quam ut certitudo quo maior esset; alteri tamen diei pastillum, quem anticonceptivum significavimus, decrevimus, ut res ex omni parte tuta esset.

Item pastilli, quos anticonceptivos significavimus, et postremis tribus diebus cycli menstrualis consumi liceant, quibus prohibeatur nova ovulatio, quae extra ordinem fieri potuit, simulatque vis luteini, quae priorem ordinariam ovulationem secuta erat, remisit. Neque tamen usum pastillorum in omnibus casibus necessarium esse existimamus, sed exceptionis causa tantum consumendi sunt eis, quas ante ipsam menstruationem umquam concepisse constat.

Ceterum et hoc nobis monendum est: Si tales pastilli, cum per longum tempus sumebantur, omittuntur, fieri potest, ut post duos aliquos dies ex utero sanguis profluat, quem intermittentem appellare possumus. Cuius profluvii dies primus idem primus novi cycli menstrualis est. Cum tamen in casibus, quos supra memoravimus, usus pastillorum ad singulos dies terminetur, expectandum non est, ut id accidat. Sin tamen perraro id eveniat, initium novi cycli menstrualis significare possit.

Si igitur diebus, quos supra memoravimus, pastilli sumantur, praeceptum illud »Nihil contra naturam!« ne minimum quidem violatur. Ex tabulis N. III et N. IV apparet pastillos duobus diebus ante spatium ovulationis omittendos esse. Itaque fieri non potest, ut ovula secerni impediatur. Immo vero pastillum, i. e. ante ovuli maturitatem et secretionem, utiles esse videntur, quod ovulationem praematuram, donec ovolum nondum tempestivum est, prohibent. Quibus in casibus pastillorum usus tamquam adiumentum naturae existimare possumus. Idem et de pastillis postremis tribus diebus cycli menstrualis sumendis dici potest: nam improvisa nova ovulatio et physiologicis de causis inepta esse videtur, cum spatium prioris ovulationis conturbat. Cum igitur pastilli postremis tribus diebus cycli menstrualis consumuntur, natura ipsa adiuatur; nam ovula maturescere et secerni oportet illo tempore, quod ad id aptissimum est, id est physiologico tempore, quod per octo dies tutissimum reddimus.

Itaque arbitrio coniugum, quorum partus iuste ordinandi sunt, praeter abstinentiam duae methodi permittuntur:

a) abstinentia periodica, quae tabula Ogino-Knaus, emendata secundum Debevec, nititur (vide tabulam N. II!);

b) abstinentia periodica, quae pastillis, quos anticonceptivos significavimus, suppletur (vide tabulam N. III!). Haec methodus coniugibus, qui ultra octo dies

abstineri vix possunt, destinata est; nam spatium abstinence hoc modo in octo dies reducitur. — Tabula N. IV ad eos tantum casus pertinet, quibus conceptionem rarissimam, quae exitu cycli menstrualis fieri potest, impedire necesse est.

Si conubium ita ordinatur, praeceptum illud, quod nihil contra naturam postulat, non violatur.

Quae cum ita sint, matronam, quae haec praecepta secutura est, cum sacerdote fiduciae pleno vel cum medico pudico deliberare oportet, quos sane in his gravissimis quaestionibus haud mediocriter eruditos esse necesse est. Formula, quam supra memoravimus, coniugibus diligentissime adhibenda est, ne consequentiae proveniant, quae neque corpori neque animae grata sint.

Pastillorum anticonceptivorum, qui nunc sunt, quamquam haud perfectissimi esse videntur, tamen singuli iam recte adhiberi possunt. Neque pastilli nocent, siquidem, ut supra proposuimus, singulis tantum continuis diebus adhibentur. Qui enim ad hypophysim vim habent, ut maturitas folliculorum et ovulatio postera impediatur. Ovaria iam ipsa per se interdum quiescunt, ut exemplo utar, cum femina gravida est aut cum mammam praebet; in casibus, quos supra memoravimus, huiusmodi quietem ovariorum artificiose efficimus.

Hoc autem memoriae imprimis mandandum est abstinence certissimum conceptionis impedimentum esse; consilia quae dedimus nihil aliud facere nisi abstinence quam faciliorem reddere volunt.

Quid plura? Homines, qui nunc sunt, morum pravitatem colunt, vitam vitii flagitiisque deditam gerunt. Iam iuvenes plerumque moribus se corrumpendis tradunt neque se corruptos esse confitentur. Ex quo haud difficile augurari potest, quam vitiosorem progeniem hi iuvenes daturi sint, nisi morum commutatio aut fortunae vicissitudo incedat.

Nobis contra hanc pestem perniciosissimam continenter et vehementer pugandum est. Huius proelii optima arma et medicamenta nobis victimae benevolae sunt, inter quas abstinence et castitas locum eximium occupant. Quae virtutes tamquam aquae cadentes flammam vitiorum, peccatorum, libidinum restringunt; tamquam potestates angelorum conubium et vitam familiarem divinis praeceptis ordinant, custodiunt, prosperant. Cuius vitae fines extremos in commentario nostro descripsimus.

Novembrska (1964) številka revije »Das Beste aus Reader-s Digest« je objavila prispevek pod naslovom: **Katoliška mati zavzema stališče glede kontrole porodov.** — Avtorica: Rosemary Ruether, docentka za klasično filologijo in mati treh otrok. Prvotno je bila vsebina objavljena v katoliškem mesečniku za žene »Jubilee«, USA.

S podanimi nazori in predlogi v tej razpravi se ne moremo povsem strinjati, zato naj nanje premočrtno odgovorimo, zaporedno po številkah, ki smo jih dodali na kraju posameznih odstavkov in misli. Takole se glasi bistvena vsebina objave:

Kot katoličanka, žena in mati menim, da moja Cerkev svoje poročene ude spravlja v nemogoč položaj. Po eni strani nas uči, da je zakon zakrament, po drugi pa nam vsiljuje nauk o uravnavi porodov, ki bržčas izpodkopava zakonsko življenje. (1)

Po dolgoletnem prizadevanju, slediti zapovedi Cerkve, sem prispela do prepričanja, da njeni predpisi glede preprečevanja zanositev temelje na nezadostnih predstavah tako glede vloge spolnosti v zakonu kakor tudi glede družinskega življenja. Danes vem, da zakonska ljubezen ne le služi razplodu, marveč ima še druge, nič manj važne naloge. (2)

Cerkev prizna kot edino nravno dopustno metodo takoimenovano periodično vzdržnost (metoda Knaus) ... Mojemu možu in meni, pa tudi

mnogim drugim katoliškim zakoncem, ki jih poznamo, se zdi ta metoda teološko malo smiselna. Hujše je, da sčasoma vzame zakonskemu življenju vse veselje, vso spontanost. Če se katoliški zakonski par iz enega ali drugega dobrega in sprejemljivega razloga odloči, da ne poraja več otrok, postane to, kar naj bo izraz ljubezni, doživljaj, ki je spremljan s strahom; kajti na metodo Knaus se absolutno ni zanesti.

... Trajno preračunavanje »nenevarnih dni« in (s tem združene) večne bojazni ... zagrenijo zakoncem življenje, mnogokrat mora cela družina zaradi tega trpeti. (3)

Če se menstruacija zakasni ali se vzorec menstruacijskega ciklusa malo spremeni, vlada veliko razburjenje. Slišala sem o zakonskih možeh, ki so v takih primerih postali besni, o ženah pa, da so postale histerične; kako pogosto morajo otroci zaradi tega trpeti. Zame ni nobenega dvoma, da periodična vzdržnost po daljši rabi na mnoge ljudi škodljivo vpliva.

Mnogi duhovniki dopovedujejo svojim faranom, da je pri periodični vzdržnosti edino težka zahteva po samoobvladovanju. Ne uvidijo, da pri naša v zakonske odnose nekaj krčevitega, nenaravnega. Ženi je dobesedno vsiljena vloga policajca zakonske postelje, mož pa mora biti vedno na tekočem glede njenega mesečnega ciklusa ... So žene, ki jim vsa ta mōra (sčasoma) vzbudi pravo nevoljo zoper vse spolnostno. (4)

... Kako so katoličani zašli v ta verski konflikt? Zavrnitev konceptijskega preprečevanja se od nekaj utemeljuje iz prirodnega zakona ... Spolno združevanje, pri katerem se razplod namerno ovira, da je protinaraven in zato nenraven. Edino, kar se trpi, je periodična vzdržnost, z utemeljitvijo, da spolni akt ob nerodovitnih dnevih svoj razplodni značaj v bistvu pridrži, vtem ko ga pri uporabljanju umetnih preprečevanj zgubi. (5).

Meni se zdi to razlikovanje samovoljno. Kot naravni smisel spolnosti lahko priznamo i njeno biološko funkcijo i njeno ideelno vlogo, ki ji pritiče v ljubezenskem življenju; toda Cerkev pomeša oboje in prepoveduje tako razlikovanje. (6)

Vsak zakonec ve, da sta volja za razplod ter ljubezenska težnja dve povsem različni stvari, ki se le priložnostno strneta. Telesna ljubezen ni izključno, niti ne primarno sredstvo za biološki smoter, marveč je prvenstveni izraz srčne povezave. Čim bolj srečno sta zakonca poročena, tem bolje vesta, da ima spolnost razen funkcije razploda tudi svojsko vrednost, svoj lasten pomen. Mož in žena sta dva dopolnjujoča se aspekta človeškosti in tako je zakonska ljubezen zanje višja, bolj smiselna oblika človeške izpolnitve. V tem oziru je zakon brez otrok prav tako rodoviten kakor vsak drug. (7)

... Po njenem (tj. katoliške Cerkve) naziranju je razplod edini res legitimni namen spolnosti. Ljubezen, tako meni (Cerkev), je sicer lepa stvar, toda gre tudi brez nje. (8)

Še vedno je mnogo katoliških duhovnikov, ki mladim zakoncem zabihujejo popolno vzdržnost, če nočejo imeti otrok. Neka moja prijateljica je dobila naglo zapored pet otrok. Njen mož je še študiral, oba sta bila na robu obupa. Ko je mati vprašala svojega župnika za svet, je bila osorno zavrjnena: »Ne vem, kaj bi tu bilo še vprašati,« je bil ves odgovor. To je

pomenilo: če noče imeti več otrok, bi morala ona in njen mož ukiniti vse zakonske odnose.

To pojmovanje smatram za povsem napačno in to ne le, ker dela zakonu življenje težko. Tisto, zoper kar se obračam, ni obvladovanje nagonov, marveč razdiranje prave vrednosti spolnostnega v zakonu. (9)

... Kot mati treh otrok in akademičarka, ki svoj poklic resno vzame, se ne morem enostavno prepustiti biološkemu naključju. Kot žena, ki se trudim za ravnovesje med poklicem in družino, vem, da brez razumnega družinskega planiranja ne gre. Žena, ki... mora neprestano računati z zanositvijo, ne bo postala nikoli kaj prida več kot porodni stroj...

Ali bi ne bilo za Cerkev bolj odkrito (aufrichtig), da zavzame bolj velikopotezno stališče, po katerem naj bi se odločitev o tem, katera izmed možnosti, na voljo danih, se izbere kot ustrezna, prepusti vesti posameznika? (10)

To so torej bistvene misli avtorice v navedenih mesečnikih. Nanje se sklicuje tudi reklamni oglas revije »Das Beste a.R.D.« v švicarskem tedniku »Weltwoche« z dne 30. 10. 1964.

Z gornjimi mislimi in trditvami se ne moremo povsem strinjati, ker niso vse v soglasju s katoliškim naukom o teh vprašanjih; zato naj nanje odkrito odgovorim, od točke do točke.

Ad 1) ... Cerkev nam vsiljuje nauk o uravnavi porodov, ki bržčas izpodkopava zakonsko življenje.

Odgovor: Ta trditev nikakor ne drži. Le pogledimo v življenje okoli nas malo pobliže, pa bomo videli, da so globoko verni zakonci, ki imajo navadno največ dobrih potomcev, primeroma najbolj srečni.

Ad 2) ... njeni (= katoliške Cerkve) predpisi glede preprečevanja zanositev temelje na nezadostnih predstavah... zakonska ljubezen ne služi le razplodu, marveč ima še druge, nič manj važne naloge...

Odgovor: Prva trditev je zgrešena. Prava ljubezen je vendar prva in poglobitvena zapoved naše vere. Pristna in globoka ljubezen je najvarnejša duhovna vez med zakonci. Še posebno trdnost in moč za vztrajanje na pravi poti pa jim daje zakramentalnost zakonske zveze. Urejena, čeprav živa spolnost s svoje strani nudi tako utirjenim zakoncem poseben mik in čar.

Canon 1013, §1, nam pove, da je primarni namen zakona razplod in vzgoja potomstva (procreatio atque educatio proles). Drugotni namen zakonske zveze je medsebojna pomoč in poteševanje sle med zakonci (mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae). **Vsi ti nameni so dobri;** zadošča, da imajo v zakon vstopajoči vsaj enega izmed navedenih treh pred očmi. Po sv. Alfonzu Lig., znanem moralistu, imajo zakoni brez otrok (brez krivde staršev!) svoj smisel v remedium concupiscentiae, mutuum adiutorium, mutuus fovendus amor (v poteševanju poželenja, medsebojne pomoči, medsebojnem gojenju ljubezni). Očitek pod točko 2) torej res ni upravičen.

Ad 3) Cerkev prizna kot edino npravno dopustno metodo takoimenovano periodično vzdržnost (metoda Knaus), torej vzdržnost med rodovitnimi dnevi menstruacijskega ciklusa. Ta metoda se zdi... teološko malo smiselna (sinnvoll). Bolj hudo je, da zakonskemu življenju sčasoma vzame vse veselje, vso spontanost... Na to metodo se ni zanesti.

Odgovor: Cerkev ne dopušča protinaravnega združevanja zakoncev, to je na ta način, da z umetnimi preprečevali onemogočata koncepcijo ali da v ta namen žena uživa ustrezne snovi ali da sploh ne občujeta povsem fiziološko. Občevanje ob sterilnih dnevih je povsem naravno in zato neoporečno. Če bodo še upoštevane naslednje in pozneje dopolnjene smernice, potem ne bo razloga, da izostane »vse veselje, vsa spontanost«.

Dokler še ni bilo tu tabele rodovitnih in nerodovitnih dni po Ogino-Knausu, torej pred ca. 30 leti, se zakonci sploh niso mogli namerno izogniti zanositvi na nravno dovoljen način, razen s popolno abstinenco. Sedaj je boj zoper belo kugo neprimerno lažji, treba pa je to znanstveno dognanje pravilno uporabljati. To ginekološko odkritje bo tudi za naprej važno za modro planiranje porodov, dokler pač ne bo na voljo še bolj ustrezne metode.

Kdaj ravnanje po tabeli Ogino-Knausa odpove, kdaj drži? Kadar gre za zdrave žene z redno čiščo (dan, dva zakasnitve ali preuranjenosti ne igra vloge!) ter se hudo in pogosto ne vzdražujejo in vznemirjajo, potem je pri njih pričakovati koncepcije le v rodovitnih, fertilnih dnevih ciklusa. V posebnem poglavju svoje, žal še ne objavljene »Pastoralne medicine« avtor izčrpno navaja primere, ko so možne zanositve tudi izven običajne ovulacijske faze ciklusa (= od 12.—16. dne pred prihodnjo periodo). Jajčece, ovulum, živi do ca. 12 ur. Doba zadnjih 10—11 dni ciklusa je pri zdravih ženah nerodovitna, sterilna, ne glede na dolžino cikla. Pač pa je bolj negotova **doba pred ovulacijo**, kajti spermiji so trdoživi, žive v popolnem alkaličnem okolju ženskih spolovil vsaj dva dni. Tudi jajčece se včasih izloči bolj rano. Pri štiritedenskem ciklu zato vzamem samo prvih šest dni za varno sterilne. Sledi nato nekaj negotovih, zatem pa približno pet najbolj uspešnih za spočetje. Če bodo redno živeče zakonske žene s splošno redno menstruacijo tako ravnale, potem po veliki večini ne bodo zanosile. Ni mi znan noben primer, da sem iz nravno upravičenih razlogov nasvetoval — na prošnjo žena — takšno vzdržnost ter nasvet ne bi držal.

Kadar je cikel daljši ali krajši, se ravna ustrezno: 10—11 dni pred prihodnjo čiščo se zanositve ne dogajajo; morebitne izjeme bi tu bile res skrajno redke. Sterilna doba pred ovulacijsko fazo, torej od prvega dne menstruacije dalje, traja pri ciklikih na 29—35 dni 6—10 dni, za vsak dan podaljška po 1 dan več. Pri ciklikih na 27—21 dni pa je nerodovitnih 6—3 dni, za vsak dan okrajšave po 1 dan manj. Tu naj še pripomnim, da prve, navadno 3 dneve zavzame menstruacija; tedaj kopula seveda izostaja.

Pravilno uporabljana metoda Ogino-Knaus z omenjeno dopolnitvijo je torej tudi teološko prav smiselna. Če se bodo zdrave žene po njej ravnale, zlepa ne bodo razočarane. Ob tej priliki naj še dostavim, da navedbe žena glede morebitne zanositve kljub ravnanju po gornjih napotkih niso zanesljive; če to potem pripovedujejo svojim znankam, jih le vznemirjajo brez potrebe.

V primerih nerednih čišč naj se žene čim bolj pozdravijo, redno živijo, se spolno preveč ne vzdražujejo, pa bodo tudi one bržčas izhajale po teh navodilih.

Če je menstruacijski cikel reden ali se morda spreminja le za dan, dva, potem npr. ni potrebno meriti temperaturo za ugotavljanje ovulacije.

Za to neprestano merjenje dan za dnem nisem bil nikoli vnet, saj telesna toplina tolikokrat koleba, vrh tega je to res neka neprijetna, »policijska« zadeva. V meni znanih primerih se takšna kontrola ni vršila, pa je kljub temu držalo po gornjih navodilih. Za vsak primer je seveda dobro, da si žene nekaj ciklusov merijo temperaturo, zgolj za določitev lastnega tipa glede nastopa ovulacije in toplinskega odziva nanjo, da se bodo nato lažje prav ravnale.

Ad 4). Čim se menstruacija zakasni . . . , vlada veliko razburjenje . . . Mnogi duhovniki dopovedujejo . . . , da je edino težka zahteva samopremagovanje. Ne uvidijo, da (= abstinenca ob nerodovitnih dnevih) prinaša v zakonsko življenje nekaj krčevitega, nenaravnega. Ženi je dobesedno vsiljena vloga policaja zakonske postelje . . .

Odgovor: V takih okoliščinah se morda tako hudo odzivajo le nevrotične osebe, bodisi da so že od rojstva k temu nagnjene, ali pa so take postale med življenjem. Duševne narave, temperamenti, spolna živost itd. so pač različni. Z dobro voljo in življenjem po veri, ob vztrajnem sodelovanju z nadnaravnimi pripomočki se takšna huda vznemirjanja zelo omilijo ali sčasom kar izostanejo, tem bolj po ravnanju po gornjih napotkih. Deus impossibilia non iubet. Bog ne zahteva od nas ničesar nemogočega, čeprav se nam včasih zdi, da gre ultra posse, več ko človek zmore. Živčno preodzivne osebe pri tem niso tako odgovorne za ravnanje in obnašanje v takem razpoloženju. Vedno imejmo pred očmi živo resnico: če pride nad nas kakšna težka nadloga, potem nam je navadno prihranjena kaka druga, še težja preizkušnja.

Periodična vzdržnost 14—16 dni pri ciklusi po 27—29 dni (všteti so dnevi čišče) pri spolno prav živih zakoncih res zahteva dokajšnjega duševnega napora, toda ob dobrem prizadevanju in z ravnanjem po naših navodilih se to zmore brez hujših zapletov. Vsa »policijska vloga« je torej le v tem, da žena ve za 2—3 proste dneve po čišči ter za 10 nadaljnjih nerodovitnih dni pred naslednjo menstruacijo. To velja za cikle na približno 4 tedne. Glede ostalih ciklov nas uči tabela II. — To je v bistvu vse! Ostalo je pri ženah z rednimi čiščami po veliki večini le nepotreben strah in živčnost.

Ad 5) . . . Spolno občevanje, pri katerem se razplod namerno (umetno) ovira, je (po nauku Cerkve) protinaraven in zato nenraven. Edino, kar se trpi, je periodična vzdržnost . . .

Odgovor: Z začasno vzdržnostjo narava ni kršena. Zanositev je možna le v času ovulacije, po kopuli v samem ovulacijskem obdobju ali že par dni prej, do 12 ur pozneje. Pač pa je nenaravno in zato navadno grešno umetno preprečevanje koncepcij z raznimi pomagali: kakorkoli mehansko, kemično, aktično (z radijevim, rentgenskim obsevanjem), s hormonskimi tabletkami (anti-baby pilulami) isl.

Teologi moralisti pripoznajo tu neke izjeme: 9 mesecev po porodu bi take snovi npr. smela jemati mati, da se opomore pred možno novo zanositvijo. (Pripomnimo: žene primitivnih narodov v dobi dojenja sploh ne zanosijo.)

Po nasiljih divjaških domačinov v Kongu nad ondotnimi redovnicami so v Rimu trije za mnenje vprašani ugledni moralisti, ali je v takih pri-

merih dovoljeno vzeti antikonceptivne tabletko, prišli do prepričanja in izjavili, da so za ubranitev posledic posilstva dopustne.

Podobno bi se smele takšne snovi uporabljati za zdravljenje mučnih težav v klimakteriju. — Po mnenju nekaterih moralistov jih smejo vzeti tudi pevke, da odgode menstruacijo v času nastopa; potem študentke v sličnem namenu, da ne bi bile resno motene v času izpitov. — Ker take snovi po daljši rabi pospešujejo zanositev, bi jih žene smele jemati za pospeševanje plodnosti, ako so sicer nerodovitne. — Ni pa jih dovoljeno uživati zgolj za pomirjenje ob misli in bojazni, da bodo pri občevanju zanosile.

Bržčas bi mogli najti še nadaljnje primere, pri katerih bi bila raba preprečevalnih tabletk verjetno neoporečna. Omenim samo dvoje takih možnosti, povzetih iz vrste onih, ko žena debitum lahko odreče: če je mož nepopoljšljiv alkoholik ter zlasti v pijanosti zelo nasilen, a za družino ne skrbi ter posledično resno trpi vsa družina, potomstvo pa bo verjetno psihično manjvredno, potem žena pijanemu nasilnežu lahko odreče akt; če pa jo k temu prisili, potem gre za neko posilstvo in ima žena bržčas pravico, da nekaj dni jemlje antikonceptivne tabletko. Naj o tem odločajo moralisti.

Ali: izkaže se, da je mož duševno bolan, psihotik. V tem zlem stanju nasilno zahteva kopulo, na ženo morda kar navali. Ona nima možnosti, da se umakne ali kakorkoli ubrani, je potem takorekoč posiljena. Ali nima potem pravice nekaj dni zapored vzeti tabletko zoper zanositev, tem bolj ob misli, da bodo tako spočeti otroci imeli po očetu psihopatično naravo? Osebnostno menim, da ima to pravico. Naj tudi tu odločajo moralisti.

Pripomnimo še, da v takih primerih ne gre za onemogočenje razvoja že oplojenega jajčeca, torej po že nastalem spočetju, marveč se le preprečuje koncepcija.

Ad 6) ... toda Cerkev pomeša oboje (= biološko funkcijo spolnosti ter ideelno vlogo, ki ji pritiče) in prepoveduje tako razlikovanje.

Odgovor sledi skupno s točko 7).

Ad 7) ... Telesna ljubezen ni izključno, niti primarno sredstvo za biološki smoter, marveč je prvenstveni izraz srčne povezave... Mož in žena sta dva medsebojno se dopolnjujoča aspekta človeškosti...

Odgovor na obe zadnji točki. Krščanstvo, posebej sv. pismo, prav nič ne pomeša obojega niti ne dela prepada med vlogo spolnosti in prave ljubezni med zakonci oziroma že zaročenci (prav umevno!), ki se pripravljajo za zakonski stan. Spomnimo se Visoke pesmi v bibliji stare zaveze, ki tako lepo in živo opisuje srčna doživljanja ženina in neveste! Pravijo, da nedorasla judovska mladina te pesnitve še ni smela brati, da bi se morda sama pri tem ne razvnela. Sedaj ima Visoka pesem tudi globok simbolični pomen (Kristus—Cerkev). Bistvo in nalogo zakonske zveze so nekdanji Judje tako globoko cenili, da so se njihove žene v primeru nerodovitnosti čutile zelo nesrečne, kar prezirane. Zato so bili tudi umetni splavi med tedanjim judovskim narodom skoro nepoznani, vtem ko so se pri drugih tedanjih narodih vršili primeroma često.

Tudi po nauku krščanstva naj bi bile ljubezen in urejena spolnost med seboj tesno in skladno povezane, čim sorodnejše onemu osrečujočemu stanju — brez izvirnega greha. Naša nravsvena majavost po tem zadol-

ženju, posledični zmotni življenjski nazori, neredne gospodarske, socialne razmere itd. pa so vzročni viri za silno sodobno krizo med človeštvom, posebej v družinskih občestvih ter glede porajanja potomstva. Zanimiv pojav: čim višji življenjski standard, tem hujša je duhovna kriza, tem manj je miru na zemlji, tem več nereda glede spolnosti.

Po krščanskem nauku je torej zapoved ljubezni temeljna, to velja tudi za zakonsko življenje. Razplod je prva, a ne edina njegova naloga. Bistvo zakonske zveze se namreč ne izčrpa s finis primarius, s prvim njegovim namenom, marveč so njegovi bistveni smotri dvojni: finis intrinsece essentialis sunt duo: traditio mutua cum obligatione reddendi debitum et vinculum indissolubile (predanost eden drugemu z obvezo do občenj ter nerazvezljiva povezanost). Prigodni smotri so slično dvojni: porajanje potomstva ter poteševanje spolne težnje (finis intrinsece accidentales pariter sunt duo: procreatio prolis et remedium concupiscentiae). Glede na bistvo zakonske zveze je torej razplod prigoden; primaren pa je glede splošne naloge zakona.

Vse naše življenje, tudi v zakonski skupnosti, moramo v prvi vrsti motriti z metafizičnega vidika. Krščanske zakonce veže, naj bi vezala (in to prvenstveno!) globoka in tesna duhovna vez. Hkrati pa sta tudi njuni telesi življenjsko povezani, v prvi vrsti za razplod, potem za gojenje medsebojne ljubezni (mutuus fovendus amor) ter za poteševanje spolne težnje (sedatio concupiscentiae). Vse to pa naj služi **posvečevanju staršev in njihovih otrok za finis ultimus**, za poslednji smoter, to je za srečno posmrtnost. Še popolneje se seveda služi Bogu s popolno ali delno vzdržnostjo, čistostjo, v samopremagovanju za Boga. Navadno se to vrši v samskem stanu, npr. duhovnikov, redovnikov in redovnic, možno pa je vsaj v manjši meri tudi pri zakoncih.

Ad 8) ... Ljubezen, tako meni (= Cerkev) je sicer lepa stvar, toda gre tudi brez nje. — Netočno! Pojasnilo smo dali že pod točko 7).

Ad 9). Brez dvoma je bil župnikov odgovor — ako je to točno poročano — v takem primeru premalo ljubezniv, pretrd, čeprav v bistvu ni bil zgrešen. Zaskrbljeni mladi materi bi kazalo reči nekako takole: Veliko spoštovanje pritiče vam in vašemu možu, ker imata že pet otrok v tako nepovoljnih razmerah ter v tako kratkem času. Skušajta še nadalje živeti, kakor je Bogu drago; on vama bo gotovo stal ob strani. Naš Gospod ni izrekel puhlice, ko je dejal, da Bog skrbi tudi za ptice pod nebom ter za lilije na polju. Imata pa pravico in možnost, da se z začasno vzdržnostjo in točnim ravnanjem v smislu fakultativne sterilnosti ubranite novega spočetja. Tedaj si moreta tešiti težnjo tudi s continentia amorosa. O vsem tem se dobro poučita in bodita nato pomirjena. — Osebno bi jima natančno razložil ravnanje po dopolnjeni metodi Ogino-Knaus. Continentia amorosa pomeni še primerno ljubkovanje med zakonci, a brez pravega občevanja. Splošna pojasnila o tem bo dal moder duhovnik, zlasti kot spovednik, upoštevaje navodila v sodobni moralki. Inteligentni zakonci bodo morda imeli priliko, da sami bero zadevno vsebino »De sexto« (O šesti božji zapovedi) ter ustrezna poglavja v izčrpni »Pastoralni medicini«. Po takšnem prijaznem pouku in pojasnilu bi šla trpeča mati pomirjena na svoj dom.

Ad 10). Kot mati treh otrok, ki svoj akademski poklic resno vzame, se ne morem enostavno prepustiti biološkemu naključju... Brez razum-

nega družinskega planiranja ne gre. Žena, ki . . . mora neprestano računati z zanositvijo, ne bo nikoli postala mnogo več kakor porodni stroj.

. . . odločitev o tem (= glede event. zanositve ali njene umetne preprečitve) naj (= Cerkev) velikopotezno prepusti vesti posameznika.

Odgovor: Vse matere, ki so hkrati poklicno vprežene, imajo take skrbi in probleme. Morale so jih predvidevati že pred poroko. Razume se, da imajo pravico do družinskega planiranja, seveda v mejah božjih zapovedi, če so verne.

Ali nista besedi »porodni stroj« prehudi, skoro žaljivi? Saj je vsako novorojeno dete podoba božja in silna duhovna vrednota. Veliki duhovi često prihajajo iz družin s številnim potomstvom: sv. Ignacij Loyolski je bil 11., skladatelj Schubert 14., Benjamin Franklin 18., sv. Katarina Sienska 25. otrok, sv. Terezija D. J. deveti, Leonardo da Vinci je imel 11. bratov in sester, Albrecht Dürer 18. itd. Matere teh velikih duhov gotovo niso bile zgolj porodni stroj!

Gospa Rosemary je lahko ponosna, da je kljub akademskemu poklicu dala življenje trem otrokom, ki jih gotovo skrbno vzgaja. Naj mi oprusti, če porečem, da je v zvezi z družinskim planiranjem preveč zagrenjena. Sem oče štirih otrok; trije najstarejši imajo za sabo univerzo, so poročeni, poklicno vpreženi s sozakonci vred. Imajo zmerne dohodke, težave s stanovanjem; a nobeden izmed njih v tukajšnjih razmerah ne čuti tolike zagrenjenosti!

Jasno je, da se mati-docentka s tremi otroki ne more s polno vnemo posvetiti svojemu strokovnemu poklicu, kakor bi se lahko neporočena ali brez otrok. Toda če bi jih ne imela, bi bila bržčas bolj zagrenjena, morda kar nesrečna.

Dvojna življenjska vprega, ki vsaka zase zahteva celega človeka, tudi ženo-mater sčasoma kaj lahko duševno, živčno izčrpava, da postane nerazpoložena, nevoljna, morda tudi na Cerkev, ki stavlja baje tako trde zahteve za zakonsko življenje svojih vernikov ter ne dopušča antikonceptivnih pripomočkov, kadar se materam to zdi potrebno. Preračunavanje sterilnih in fertilnih dni je vendar tako neprijetna zadeva! Vrh tega metoda Ogino-Knaus ni prav zanesljiva!

Podobno kakor upoštevana avtorica misli in želi še mnogo drugih katoliških žena. Ali naj jim Cerkev ugodi ter prepusti takšno planiranje njim samim, zakoncem na splošno? **Planiranje kot tako da, toda le v mejah krščanske etike, božjih zapovedi in prepovedi.**

Načelno stališče Cerkve glede tega je: Protinaravno se koncepcije ne smejo ovirati. Dovoljene pa so neke izjeme, o katerih smo govorili v odgovoru k točki 5. — **Naloga Cerkve in medicinske vede bodi, da poiščemo v skupnem prizadevanju ustrezne norme v tem pravcu. Na ta način bomo našli edino pravilne smernice za etično neoporečno uravnavanje zanositev in porodov v krščanskih družinah. Uskladiti je torej toreba vse tri možne načine takšne regulacije: a) vzdržnost, b) ravnanje v smislu fakultativne sterilnosti med menstruacijskim ciklom, c) morebitno izjemno občasno rabo antikoncepcijskih snovi, če so zdravstveno neoporečne ter npravno, po Cerkvi dovoljene.**

Veliki duhovni pomen dobronamerne **vzdržnosti**, Bogu na ljubo, je poznan. Blagor onim, ki so čistega srca, ker Boga bodo gledali; tako beremo v sv. pismu. — Veliki Indijec Ghandi pa je dejal: Bodočnost naroda zavisi od njegove čistosti. — Omenimo še besede L. N. Tolstoja v epilogu njegove »Kreutzerjeve sonate«: Če hočemo začrtati premico, to je najkrajšo črto med dvema točkama, si ne bomo vzeli za vzgled krivulje ali prelomljene črte. — Čim šibkejša je moja roka, tem popolnejšega vzgleda potrebujem. — Ako smo spoznali krščanski nauk ideala (tj. čistosti), ne smemo delati, kakor da ga ne poznamo...

Za dosego ideala se je pač treba boriti, vztrajno prizadevati. Vzdržnost je potrebna in zdravju koristna tudi športnikom, telovadcem, raziskovalcem, sploh onim osebam, ki morajo imeti pri svojem začrtanem življenjskem delu duševne in telesne moči na višini za čim večjo zmogljivost.

Čujmo še besede sv. Pavla, tega modrega poznavalca človeških duš: Bolje je vstopiti v zakon ko goreti v ognju poltenosti. — Nadalje je isti apostol svetoval zakoncem, ki bi iz verskih razlogov sklenili vzdržnost, le začasno abstinenco: »Nato se povrnita zopet skupaj, da bi vaju ne skušal satan zaradi vajine nezdržnosti« (1 Kor 7, 5).

Daljša ali kar trajna vzdržnost je torej za mnoge narave težka duhovna atletika. Potrebna jim je zato trda in vztrajna vaja ter nadnaravna pomoč v znatni meri. Osebe z zelo odzivnim živčevjem pri tem huje trpijo. Toda pomnijo naj: če pod takimi pogoji njihova življenjska pot ne bo vzorno speljana, bo pa vsaj vzorni podobna. Z dobronamernim premagovanjem samega sebe na spolnostnem področju redno raste notranja energija za druge dobre podvige.

Ozrmo se še malo po svetu, da vidimo, kako neki preprosti narodi uravnavajo svoj razplod! **Hunzukuti** so telesno in nravno izredno zdrav narodič s kakih 25 000 pripadnikov, prebivajočih v samotni in tesni visokogorski dolini Kašmirja (Pakistan). Vprašanje preobljudenosti je že zdavnaj takole modro in korenito rešil: ko žena pričakuje otroka, se umakne od zakonske postelje ter se vrne k možu šele po odstavitvi otročeta, pri dečkih po 3 letih, pri deklicah po 2. Ta narodič domala ne pozna bolezni in dosega izredno visoko starost. Zločinov v njem ni. Če se izjemoma vendarle kaj takega primeri, krivca enostavno zapode iz dežele. — Tudi v Afriki so narodi, katerih možje pristopajo k svoji ženi šele več let po porodu.

Če zmorejo preprosti, po sodobni, tako materializirani civilizaciji še ne prizadeti narodi toliko premagovanja samega sebe, ali ne bi krščanski zakonci zmogli vsaj delno abstinenco? Dobro si velja zapomniti: duhovna zaslužnost tega izvora tvori izreden blagoslov za smotrno procvit njihovih otrok!

Da kak narod številčno nekaj napreduje, bi moral sleherni, po naravi ploden zakon imeti vsaj po 4 otroke; da pa ne nazaduje, bi moralo vsakih 10 zakonskih parov imeti 33 potomcev. Sodobna težnja prebivalstva v civiliziranih državah z visokim življenjskim standardom pa je: največ 2 otroka! Neke evropske države so to nizko stanje že dosegle. Kaj bi se zgodilo, če bi Cerkev v smislu točke 10) zavzela velikodušno stališče, po

katerem naj se odločitev o tem, katera ... možnost se izbere kot ustrezna, prepusti vesti posameznika?

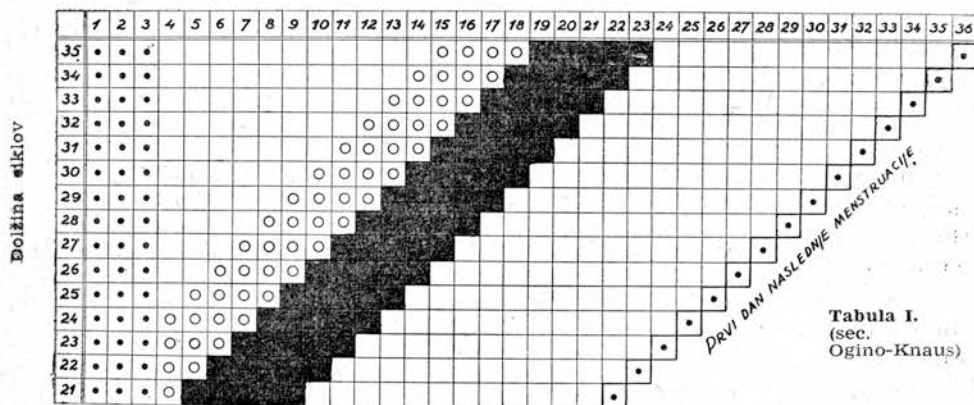
Lastna vest žal ni vselej zanesljiv razsodnik. Ona se opira pri svojem vplivanju zlasti na um in voljo. Te duševne sposobnosti pa so pri raznih ljudeh različne. V našo naravo je vložena le klica za poznejše močnejše javljanje vesti. Zависи od prirojene psihične zmožnosti, od vzgoje, izobrazbe, načina življenja, sodelovanja z vero in Bogom itd., ali se bo ta čut izpoplnil in izostril; ostane pa vedno subjektiven, zato se tudi lahko moti.

Urnava zanositev in porodov se torej na splošno ne more usmerjati zgolj po vesti mater, zakoncev. V takih npravno kočljivih zadevah je razsodnik le Bog, po njegovih zapovedih se moramo ravnati, čeprav so včasih prav težke: božje zapovedi pa varno čuva Cerkev. Če bi od te strani ne bilo jasnega nauka in pouka, bi val splošne materializacije, ki se posebno odraža z umetnim preprečevanjem rojstev, silno zajel tudi verne ljudi. Družine bi potem hirale, imele bi po 1 do 2 potomca, narode bi sestavljali pretežno starejši ljudje, taka narodna občestva zlepa ne bi mogla tvegati kaj velikopoteznega v tekmi in boju z biološko bolj zdravimi narodi, tem bolj ker bi v njih hkrati bržčas hirala npravnost v raznih oblikah. Poteševanje spolne težnje ob tolikem umetnem in protinaravnem preprečevanju zanositev in porodov bi vsaj polagoma škodilo tudi telesnemu organizmu žena. Itd.

Razume se, da dolžnost razploda ne veže vse vernike enako, marveč se to ravna po raznoterih življenjskih okoliščinah in pogojih, zlasti ekonomskih.

Cerkev torej ne sme in ne more ugoditi želji, da se družinsko planiranje prepusti kar na splošno vesti posameznikov. Načelno tudi ne dopušča

Dnevi menstruacijskega cikla



Tabula I.
(sec.
Ogino-Knaus)

- Dnevi menstruacije (dies menstruationis)
- Dnevi možne, a malo verjetne zanositve (dies conceptionis minus credib)
- Dnevi prav verjetne zanositve (dies conceptionis verisimillimae)

Ciklus	Tabletke ob dnevih	Dnevi vzdržnosti
35 dni	11.—16., 25.	17.—24. (8 dni)
34 dni	10.—15., 24.	16.—23. (8 dni)
33 dni	9.—14., 23.	15.—22. (8 dni)
32 dni	9.—13., 22.	14.—21. (8 dni)
31 dni	8.—12., 21.	13.—20. (8 dni)
30 dni	8.—11., 20.	12.—19. (8 dni)
29 dni	7.—10., 19.	11.—18. (8 dni)
28 dni	7.— 9., 18.	10.—17. (8 dni)
27 dni	6.— 8., 17.	9.—16. (8 dni)
26 dni	5.— 7., 16.	8.—15. (8 dni)
25 dni	4.— 6., 15.	7.—14. (8 dni)
24 dni	4.— 5., 14.	6.—13. (8 dni)
23 dni	4., 13.	5.—12. (8 dni)
22 dni	0, 12.	4.—11. (8 dni)
21 dni	0, 11.	4.—10. (7 dni)

Obdobje potrebne vzdržnosti je po tej metodi skrajšano na 8 dni. Prvi dan po ovulacijski fazi smo prišteli k abstinenci zaradi večje varnosti; za naslednji dan pa smo odredili tabletko le za vsak primer.

Tabletke bi smeli predpisati še za zadnje tri dneve ciklusa, da bi onemogočili izjemno in nepričakovano novo ovulacijo, čim bi luteinski vpliv, ki sledi po izločitvi jajčeca (ovulaciji), popustil. Menim, da ni nujne potrebe na takšno aplikacijo. Saj primeri nenadejane koncepcije kljub ravnanju po prvotni metodi Ogino-Knaus nastajajo po veliki večini v času pred običajnim ovulacijskim obdobjem. Če bi se izjemoma le primerila zanositev na kraju ciklusa, torej tik pred naslednjo periodo, potem bi smeli v upravičenih primerih dovoliti za smotrno družinsko planiranje preprečevalne tabletko tudi zadnje tri dni ciklusa, torej po tabeli IV.

Tu naj pripomnimo še naslednje: čim se takšne tabletko po daljši rabi ukinejo, potem sledi po kakih dveh dneh rada t. i. prekinitvena krvavitev iz maternice. Prvi dan tega pojava velja hkrati kot začetek novega menstruacijskega ciklusa. V naših primerih bi bile tabletko dovoljene le po nekaj dni zapored ter povsem izven ovulacijskega obdobja, zato takšne krvavitve tako brž ne pričakujemo. Če bi se kdaj le pridružilo, bi šlo za začetek novega ciklusa. Potrebno je v tem pogledu daljše opazovanje.

Naj še omenimo, da antiovlacijske snovi delujejo preko hipofize, vrhovne žleze notranjice; njeno regulativno vplivanje na jajčnike je potem ovirano, zato izostaja v njih pobuda za dozorevanje foliklov in sledeče ovulacije.

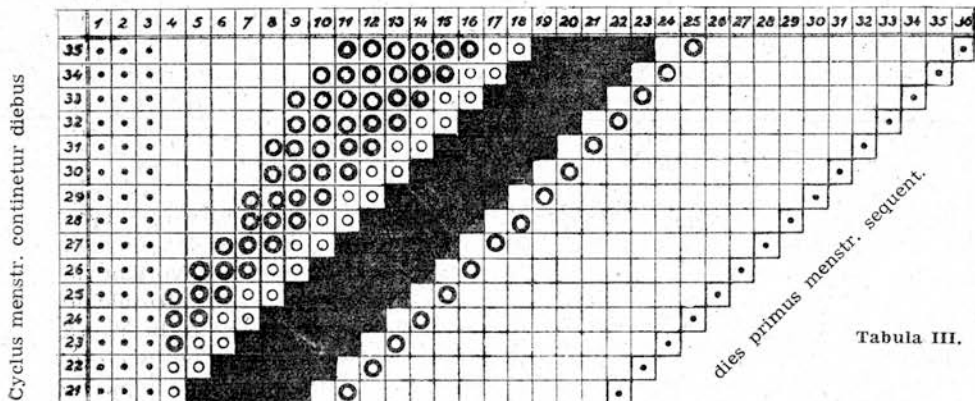
Jemanje tabletko ob tako odrejenih dnevih po našem mnenju ne krši načela: Ničesar proti naravi! — Na tabeli III in IV je razvidno, da tabletko že dva dni pred ovulacijsko fazo (črni kvadratki) izostanejo. S tem je

izključen oviralni vpliv na bližnjo izločitev jajčeca. Zdi se nam, da so tabletko tedaj, torej pred dozorevanjem in izločitvijo ovulum-a, celo koristne v toliko, da zadržujejo prerano ovulacijo, ko jajčece še ni povsem godno. V takem primeru smemo govoriti o neki adjuvatio naturae, o pomoči naravi, namreč v pravcu redne ovulacije, od katere potem zavisi reden cikel in uspešno ravnanje po naši tako dopoljnjeni tabeli. Podobno smemo trditi tudi za morebitno izjemno aplikacijo tabletk zadnje tri dni ciklusa, morda kak dan več. Tako nagla nova ovulacija nikakor ni fiziološko primerna, saj posega še v obdobje prejšnje. Z morebitnim jemanjem tabletk zadnje dni ciklusa le nudimo pomoč naravi. Redno zorenje in izločanje jajčec naj se vrši v zanj najbolj primernem, zato fiziološkem obdobju, ki smo ga zavarovali v varni širini 8 dni.

Do smotrne uravnave porodov upravičeni zakonci naj bi torej imeli — razen trajne abstinence — na voljo dve metodi: a) zgolj s periodično vzdržnostjo po dopoljnjeni tabeli Ogino-Knaus (glej tabelo II!); b) deloma s takšno vzdržnostjo, deloma pa z uporabo preprečevalnih tabletk, v smislu tabele III. Ta druga metoda je namenjena zakoncem, ki težko vzdrže 11 dni do dva tedna zapored; dnevi čišče niti niso všteti. Doba abstinence je potem omejena na 8 dni. — Tabela IV velja za izjemne primere, ki smo jih zgoraj navedli: za izključitev skrajno redke zanositve na kraju ciklusa.

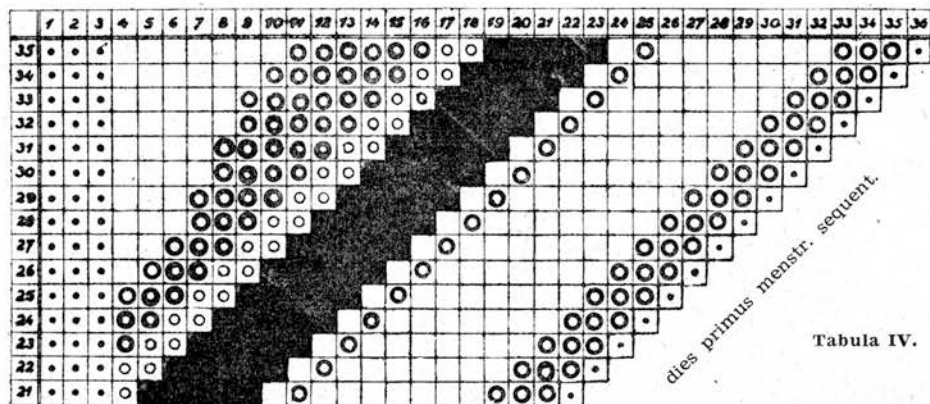
To naj zaenkrat velja kot dobro utemeljen predlog. Katoliški moralisti naj ga prouče in eventualno odobre kot sprejemljivega, zlasti v sedanjih življenjskih razmerah. Pri njihovi presoji bodi posebno važna ugotovitev, da princip: *Nihil contra naturam!* v predlaganih smernicah za planiranje porodov nikjer ni kršen.

Čim bi to bilo z moralne strani urejeno, potem naj bi se žena, ki bi tako ravnala, predhodno še posvetovala z zaupnim dušnim pastirjem



Tabula III.

- dies menstruationis
 - dies conceptionis credibilis
 - dies conceptionis verisimillimae
 - ⊗ dies pastillorum
- Nota: quadratum album primum post quadratum nigrum ultimum = dies abstinentiae



- dies menstruationis
 - dies conceptionis credibilis
 - dies conceptionis verisimillimae
 - ⊙ dies pastillorum
- Nota: quadratum album primum post quadratum nigrum ultimum = dies abstinentiae

Tabula IV.

ali z pravno neoporečnim zdravnikom, ki seveda morata biti o teh kočljivih problemih dobro poučena. Po dani shemi bi se morali zakonci točno ravnati, da izostane sleherna nevarnost za biološki red, posebej glede funkcij ženskih spolovil, zlasti glede ovulacije; hkrati ne sme biti kršena nrvnost. Za podrobna navodila o tem bo dušni pastir take osebe napotil k zaupnemu zdravniku.

Ali so snovi, ki naj v očrtanih mejah preprečujejo prerano ovulacijo, dandanes že dovolj proučene, da bi jih smeli v moralno dopustnih primerih nasvetovati za uživanje ob odrejenih dnevih? Te snovi so hormonskega značaja, hormoni pa so važni kemični obratovodje v našem telesu ter morajo medsebojno ubrano sodelovati. Ali ne bi — zlasti po dolgotrajni uporabi — morda to delovno harmonijo kakorkoli motili? Pod vplivom antikonceptivnih (progesteronskih) snovi se manjšajo ali kar izostajajo pobude hipofize, vrhovne žleze notranjice, na jajčnike, ovirano je potem dozorevanje foliklov, jajčec. Po daljši rabi takih snovi se zato utegnejo pojaviti začasni mili znaki nekakšnega klimaksa: splošne težave, glavobol, draženje k bruhanju, spremembe glede libido i. sl. Trajnih resnejših posledic po dosedanjem opazovanju ni bilo, saj žene tudi po večletni rabi preizkušenih takih tabletk spet in morda še hitreje zanosijo ter rode zdrave otroke. Jajčniki so namreč že po svoji naravi tako fiziološko uravnani, da od časa do časa lahko mirujejo, npr. med nosečnostjo, dojenjem. Če torej tak pomirjevalni vpliv narave neko dobo umetno ter s fiziološkimi snovmi ali njim prav sorodnimi (gestogeni) posnemamo, potem ni pričakovati kakih resnejših posledic, zlasti ne po kratkotrajni periodični rabi po nekaj dni zapored. Seveda je umestno zbiranje nadaljnjih podatkov in izkustev v tem pogledu. — Neke bolezni (jeter, srca, vnetje ven) rabo teh snovi kontraindicirajo.

Ako torej strnemo strokovna mnenja glede uporabnosti nekaterih sodobnih antikonceptijskih snovi te vrste, potem smemo reči: one so v moralno upravičenih primerih uporabne in precej zanesljive; treba pa jih je jemati strogo po zdravniškem navodilu. V naših primerih so te snovi predlagane le za kratkotrajno periodično rabo po nekaj dni ter povsem izven ovulacijskega obdobja, zato jim je tem manj oporekati.

Možen je še ugovor z ožjega npravnega vidika: Ali se bodo žene resvestno ravnale po shemi, ki odreja prav določene dneve za jemanje teh snovi? Ali ne bodo zapadle skušnjavi za češče uživanje, v domnevi večje »varnosti«? — Vestne in verne žene bodo točno sledile navodilu, zlasti če jih poučimo, da njih trajna raba sčasoma morda izzove kake motnje v telesu. Kakor se dobe površni bolniki, ki predpisanih zdravil ne jemljejo natančno po predpisu, tako se bodo našle tudi žene, ki bodo neredne pri uporabi antiovlacijskih tabletk; morebitne posledice si bodo nakopale po lastni krivdi. — Namerno trajno jemanje preprečevalnih snovi brez moralne upravičenosti, pa tudi dalj časa, kakor jim je dovoljeno, zgolj iz želje po večji svobodi v zakonskih odnosih, npravno zadolžuje, pa tudi telesu lahko škodi.

Zaključna beseda

Predlagali smo in upravičili smiselna navodila za uravnavanje koncepcij in porodov: a) z dopolnitvijo rodovitnih in nerodovitnih dni k prvotni shemi po Oginu in Knausu; b) z omejeno rabo progesteronskih in sorodnih snovi, ki naj ovulacijo omeje v optimalni okvir 8 dni, torej v prav široko ovulacijsko obdobje.

Zakoncem je na ta način dano na voljo, da družinsko planiranje vrše ali s **trajno vzdržnostjo** ali z **ravnanjem po dopoljnjeni tabeli** (št. II) ali z **dodatno uporabo progesteronskih tablet** v smislu tabele III, izjemoma IV. Trajna vzdržnost je za zakonce navadno pretežka, upoštevajo naj zato fertile in sterilne dneve po tabeli II. Abstinenčnih dni je potem pri običajnih ciklih na ca. 4 tedne 14—16. Če zahtevnejši zakonci tako dolgo ne vzdrže, naj bi se žene v takih primerih smele poslužiti tabletk po tabeli III, izjemoma na tabeli IV. — Ker pri tem ni kršeno načelo: Nihil contra naturam!, bodo katoliški moralisti z gornjimi predlogi bržčas soglašali.

Zeleti je, da se skrbno zbirajo podatki o dejanskem vplivanju in uspešnosti ravnanja po gornjih predlogih. Znanstveniki pa naj iščejo še popolnejše snovi za smotrno regulacijo koncepcij v mejah krščanske etike.

Zivimo v dobi apokalipse. Svet se kar koplje v nenravnosti. Že mladina tolikrat zabrede vanjo ter svoje zablode največkrat niti ne pripozna. Kakšno bo šele njeno potomstvo, če ne pride prej do npravnega preobrata ali pa — do splošne katastrofe.

Zoper to strašno duhovno kugo se moramo vztrajno in na vso moč boriti. Posebno uspešno orožje in zdravilo zoper njo so dobronamerne žrtve, med katerimi zavzemata zdržnost in čistost izredno odlično mesto. Sta kakor slap gaseče vode, ki lije na zublje grešnih zablod in strasti; angelski sili sta, ki po božjih zapovedih in svetih uravnava in osrečujeta zakonsko in družinsko življenje. Skrajne meje za takšno izživljanje pa smo očrtali v tem spisu.

Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega

P. Vigilij Alt OFM Cap

I

1. Vprašanje privatne lastnine ni novo, ampak prastaro, saj so ga poznali že **stari Grki** v dobi klasične grške kulture.

Vprašanje je bilo: Po katerem **načelu** naj bodo porazdeljene zemeljske dobrine, da bodo dosegle svoj cilj, da služijo človeku: ali po načelu zasebne (privatne) lastnine ali po načelu skupne (kolektivistične) lastnine? Ali naj bo lastnina zasebna ali naj bo skupna?

Obe teoriji sta imeli pri Grkih navdušene branilce in odločne sovražnike. Prevladovala je sicer privatistična organizacija lastnine, niso pa manjkali primeri in poskusi popolnega komunizma. Pitagora je v mestu Cròton ustanovil skupnost, v kateri je — vse bilo vseh.

Nastal je celo teoretičen spor, ali je zasebno lastništvo sploh dovoljeno. Platon, idealist, se v svoji »Republiki« odločno postavi na stran komunizma; Aristotel v svoji »Politiki« in Aristofan v svoji komediji »Žene v parlamentu«, oba realista, pa na stran privatizma.

Ta sistem delitve lastnine se je tekom stoletij in tisočletij tako teoretično kot praktično pogosto menjaval skoraj pri vseh kulturnih narodih.

2. Pa ne samo sistem delitve lastnine, temveč tudi sam **pojém** lastnine je imel svoje razvojne dobe. V starem rimskem pravu je lastnina bila nekaj **svetega**, kar se je določalo po strogem ceremonijalu, in je absolutno izključevala vmešavanje drugih. Justinijan je že dopustil **servitutes**; v tej dobi začenjajo tudi **davki**. V sistemu fevdov je vsa lastnina v rokah **cesarja**, ki jo da komur jo hoče in jo more svojemu vazalu zopet odvzeti. Francoska revolucija je lastnino osvobodila verig, ki so jo ovirale, da se ni mogla svobodno porazdeliti med široke plasti ljudstva in je uvedla nove forme kot npr. **najem** (emphyteusis). Danes se poudarja družbena, tj. **socialna funkcija** tudi zasebne lastnine.

3. V drugi polovici 18. stoletja je lastništvo doživelo velik prelom, ki ga je povzročila **industrijska revolucija**. Do tedaj se je pojém lastnine nanašal na dobrine ponajveč nepremične; takrat pa je prvo mesto zasedla industrijska **produkcija**.

Razmah industrije je rodil **kapitalizem**, kateremu se je uprl, da bi branil tako imenovano »socialno pravico«, **komunistični sistem**. Med obema ekstremoma pa koraka nauk Kristusove **Cerkve**.

Kapitalistični sistem si je pridobil bogastva s produkti nove tehnike, novih iznajdb in odkritij. Ne več moč delavcev, njihova pridnost, inteligenca in nadarjenost, ampak stroji. Človek ni več duša produktivnosti, temveč instrument, sredstvo. Stroj je zmagal. Človek ni več absolutno potreben, zato industrijalec lahko diktira pogoje človeške pomoči: odtod sramotne plače množice delavcev, poleg pretiranih dobičkov maloštevilnih kapitanov industrije; odtod vpliv na politiko in moralo; odtod tudi atmosfera bojnega stanja med dvema razredoma.

Kapitalistični sistem se torej more istovetiti z individualizmom oz. privatizmom lastništva in z izkoriščanjem proletariata.

Popolnoma umevna in opravičena v bistvu, ne pa morda tudi v sistemu, je bila reakcija proletariata. Dobrine zemlje morajo biti **socialno**, tj. družbeno usmerjene. Zasebna lastnina naredi človeka egoista, ki misli samo nase. Da ljudje ne bodo egoisti, ampak da bodo mislili tudi — in morda predvsem — na druge, je treba zatreti zasebno lastnino: teza komunizma, absolutna kakor v kapitalističnem privatizmu.

4. Preveč enostavna rešitev tako težkega in kompliciranega problema! Zato se je sv. Cerkev odločila za srednjo pot med dvema ekstremoma in proti kapitalizmu uči, da kapitalisti morajo imeti odprto srce za delavski razred, proti komunizmu pa uči, da država ne sme zatirati individualne inicijative, ki je možna samo v sistemu zasebne lastnine.

II

5. Sicer pa je tudi nauk sv. Cerkve doživel v zgodovini velike peripe-tije. Sv. Ambrož je npr. smatral privatno lastništvo kot **protinaravno** zlo-rabo. Prav tako sv. Janez Krizostom.

Dekretisti in Dekretalisti nekoliko ublažijo strogost nauka cerkvenih očetov. Skolastiki že uče, da zasebna lastnina ni nekaj nenaravnega, ampak je po nekem srednjem pravu, podobnem tistemu pravu, ki ga je rimski pretor ustvaril za tujce (*ius gentium*). Za sv. Tomaža Akvinskega zasebna lastnina ni proti naravnemu pravu, ampak nekaj naravnemu zakonu **dobanega** po iznajdbi človeškega uma, kakor *ius gentium*, ki je nekaj občečloveškega.

Poznejši skolastiki se drže istega načela, da je zasebna lastnina bila uvedena po človeškem pravu. Tako Molina (v 17. stoletju). De Lugo (umrl 1660) pa proti Molinu trdi, da **vsaj za stvari, ki jih človek sam naredi, ima naravno pravo, da jih smatra za svoje**, ne glede na človeško pravo.

V neoskolastiki pa že prevlada mnenje, da pravo, pridobiti si stabilno zasebno lastnino, prihaja **neposredno iz narave**¹.

6. In tega se drže enciklike Leona XIII »*Rerum novarum*«², Pija XI »*Quadragesimo anno*«³ in Janeza XXIII »*Mater et Magistra*«⁴. Zasebna lastnina izvira iz naravnega prava, je prilagojena človekovi naravi in je dana človeku od same narave.

Skolastiki pravijo, da razlagajo nauk cerkvenih očetov, papeži pa, da sledijo skolastičnemu nauku, zlasti nauku sv. Tomaža Akvinskega. Kaj torej?

Ali je zasebna lastnina res po **naravnem pravu**? Kaj pravi o tem sv. Tomaž?

¹ ANTONINO DA S. ELIA A PIANISI, O. F. M. CAP., *La proprietà nei suoi lineamenti etici sociali giuridici*, Campobasso 1957, str. 33 in naprej in 95 in naprej.

² LEO XIII., enc. *Rerum novarum*, 15. maja 1891, v ASS (1891).

³ PIUS XI., enc. *Quadragesimo anno*, 15. maja 1931, v AAS (1931).

⁴ IOANNES XXIII., enc. *Mater et Magistra*, 15. maja 1961, v AAS (1961).

7. Učenci sv. Tomaža Akvinskega so svojemu učitelju postavili vprašanje: Ali je človeku naravno, da ima v posesti materialne stvari? Da jih ima v rabi, to je jasno, da mu je po naravnem pravu dovoljeno, saj mora živeti. Vprašanje je, ali ima po naravnem pravu ne samo pravico reči uporabljati, ampak tudi smatrati jih za svoje. Nihče namreč nima pravice sebi pripisovati, kar je božjega; dominium, last vseh stvari pa gre Bogu. Torej, posedovati reči, človeku ne more biti naravna pravica⁵.

Drugi ugovor: Ko Bazilij Veliki razlaga besede sv. Luka: »Duša moja, veliko blaga imaš, spravljenega za veliko let«⁶, vprašuje: »Povej mi, kaj je tvojega, in kje si vzel vse to?«. Sv. Bazilij torej smatra, da bogatin ni mogel stvari imenovati **svoje**, torej človek po naravnem pravu ne more smatrati kakšno stvar za »svojo«⁷.

Tretji ugovor: Sv. Ambrož v svoji knjigi »O presveti Trojici«⁸ pravi, da je »gospod« ime oblasti; človek pa nima oblasti nad rečmi, kajti ničesar na njih naravi ne more spremeniti; torej, posest, lastnina zunanjih reči človeku ni po naravi⁹.

8. Sv. Tomaž na te ugovore odgovori najprej s presenetljivo preproščino; citira namreč sv. pismo, 8. psalm, kjer se čita: »Dal si mu oblast nad deli svojih rok, in vse si podvrigel njegovim nogam«¹⁰. Potem pa začne kot magister:

Nekaj more biti iz naravnega prava na dvojen način: Najprej, ker **k temu nagiba sama narava** (npr. da bližnjemu ne smeš delati krivice); drugič, ker **narava ne nagiba k nasprotnemu**, je nekako indiferentna, pustila je belo polo, na katero naj človek sam zapiše svojo voljo (npr., da je človek gol ali oblečen; človek je po naravi gol, po človeški zamisli pa je oblečen)¹¹. Družbena lastnina ali zasebna lastnina ni vpeljana od narave, temveč od ljudi, za splošno korist, po človeški zamisli — in v toliko je po človeški volji naravno pravo bilo prilagojeno. Tako v prima-secundae.

* V secunda-secundae je Doctor Angelicus veliko bolj jasen in odločen: Da so dobrine družbena last, to je po naravnem pravu; ne kakor da bi naravni zakon zahteval, da mora vse posedovati družba in da se privatno ne sme nič imeti, temveč ker po naravnem pravu ni razlike med imetji (ali naj bodo privatna ali družbena), tj. **vse je vseh**; kaj bo moje ali tvoje ali družbeno, to je bilo naravnemu zakonu pridano, dodano (superadditum) s pozitivnim človeškim zakonom. Privatna lastnina torej **ni proti naravnemu pravu**, tj. naravno pravo ne zagovarja, pa tudi ne obsoja privatne lastnine, temveč to prepušča pozitivnemu človeškemu pravu¹². Človeško pravo pa mora to uporabo organizirati tako, da bodo zunanje stvari res služile namenu, radi katerega so bile ustvarjene: **za človeka**. Da pa bodo

⁵ *Summa theologiae*, 2—2, 66, 1, 1.

⁶ Lk 12, 19.

⁷ 2—2, 66, 1, 2.

⁸ Lib. I, cap. I.

⁹ 2—2, 66, 1, 3.

¹⁰ Ps. 8, 7.

¹¹ 1—2, 94, 5, ad 3.

¹² 2—2, 66, 2, ad 1.

služile človeku, ni nujno, da so družbene, morejo biti tudi v zasebni lastnini.

Lastnina je torej družbena po naravnem pravu v toliko, v kolikor razlika med posestvi ni bila vpeljana od narave. Da je to moje ali tvoje ali družbeno, to je določeno od ljudi, za splošno korist. Torej se naravno pravo ni spremenilo, razen v toliko, v kolikor je človeško pravo naravnemu pravu nekaj **dodalo**, to namreč, da je določilo, kaj je moje, kaj je tvoje in kaj družbeno. Kakor narava ni določila, ali naj bo človek gol ali oblečen, ampak je pustila, naj to določijo ljudje sami.

9. Sv. Tomaž Akvinski gleda zunanje stvari pod dvojnimi vidikoma: a) njihovo **naravo** — nad naravo človek nima nobene oblasti, ampak samo Bog (*dominium principale*)¹³; b) njihovo **uporabo** (*usus*) — pod tem vidikom ima človek **naravno oblast** nad stvarmi (*dominium naturale*), da jih uporablja v svojo korist, kakor zanj narejene, ker so manj popolne kot človek, torej so **zaradi človeka**: v tem smislu uči Aristotel, da je človeku **naravno**, da zunanje reči poseduje: **possessio rerum exteriorum est homini naturalis**¹⁴; kar sv. Tomaž dokazuje s sv. pismom: »Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti; naj **gospoduje** ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje... Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba.«¹⁵ Bog je torej dal človeku tudi oblast nad zunanjimi stvarmi, podobno in slično svoji oblasti.

10. Toda, kaj je v zunanjih stvareh tisto, do česar ima človek naravno pravico, da uporablja? Sv. Tomaž pravi, da glede na zunanje reči človeku gre dvoje: 1. oblast **poskrbeti** si jih in jih deliti; zato je **dovoljeno** imeti svojo privatno lastnino; in ne samo dovoljeno, ampak tudi **potrebno** je za življenje, ker je vsakdo bolj skrben za tisto, kar pripada njemu samemu, kakor pa za to, kar pripada vsem ali mnogim; in vsakdo ravna lepše s svojimi stvarmi kot s skupnimi; in sožitje ljudi je mirnejše, ko vsak skrbi za svoje; 2. oblast **uporabe**; in tukaj človek **ne sme** imeti oz. smatrati zunanjih dobrin za (izključno) **svoje** ampak kot **družbene**, da jih z lahkoto deli s potrebnimi¹⁶.

To dvojno oblast: poskrbeti si zunanje reči in uporabljati jih kot izključno svoje (besedo **izključno** sem dodal jaz), sv. Tomaž razloži z dvema preprostima zgledoma: Kdor pride prvi v gledališče, ne naredi nobenemu krivice, če drugim pripravi prostor, uredi stole, očisti tla itd. Ni mu pa dovoljeno, da drugim potem vstop brani. — Prav tako ne dela nedovoljeno, če bogataš vzame stvar, ki je doslej bila vseh, a morda brezkoristna ali premalo koristna, da jo uredi in pripravi, da bo služila tudi drugim; greši pa, če drugim potem brani, da se je pravilno poslužijo¹⁷.

11. Moderni nauk Cerkve, ki bi ga sv. Tomaž Akvinski rad podpisal, ker je v njegovem duhu, pa razlikuje **notranje bistvo**. Po tem nauku, kakor tudi po Socialnem kodeksu, sestavljenem v Malinesu, imajo zunanje dobrine dvojni smoter: **individualni** in **socialni**. Prvi smoter je bližji zasebni lastnini, ker bodri k delu, je plačilo za delo in brani človeka kot osebo. Pa

¹³ 2—2, 66, 1, ad 1.

¹⁴ 2—2, 66, 1, c.

¹⁵ 1 Mojz 1, 26. 28.

¹⁶ 2—2, 66, 2, c.

¹⁷ 2—2, 66, 2, ad 2.

tudi drugi smoter je **notranji** lastnini bližji, kajti zasebna lastnina ni cilj sama sebi, ampak pravzaprav edino sredstvo, s katerim se doseže dobrobit vseh.

Individualni in privatni smoter zasebnega lastništva dovoljuje, da človek zase in za svoje, za sedaj in za prihodnost poskrbi vse, kar je potrebno, da on in njegovi živijo življenje, ki je vredno in dostojno njihovega socialnega položaja.

Socialni in javni smoter zasebne lastnine pa zahteva, da se vse, **kar presega lastne potrebe**, uporabi v korist drugih; načinov je mnogo, da le človek to potrebo uporabe v korist drugih **čuti**. V tem oziru človek ne sme smatrati dobrin kot svojih.

Pravica zasebne lastnine ne sme biti zamenjana z njeno **uporabo**. Lastnina je privatna, uporaba pa skupna. Tako je učil že Aristotel in tako uči vsa krščanska tradicija. To je naravni **komunizem dobrin**, ki ga uči sv. Cerkev.

V tej točki grešita tako kapitalistični individualizem kakor komunizem, ker ne razlikujeta dobrin in njih rabe. Ker so stvari ustvarjene za vse, komunizem zaključí, da morajo biti **vseh**, in to je zmota; in ker stvari morajo biti v lasti posameznikov, individualizem zaključí, da morajo biti v lasti **samo** posameznikov, in tudi to je zmota.

Pravilni komunizem je **komunizem uporabe**, ki ne pade na stvar, ki jo kdo ima, ampak na voljo tistega, ki jo ima. Ne komunizem pravno-ekonomskega reda, ampak komunizem moralnega reda, da vsakdo smatra svoje stvari kot skupne. Ne »omnia sunt communia«, temveč »omnia sunt communicanda«.

Stvari so po svoji naravi določene za rabo vseh, zato morajo služiti vsem. Zato je greh zbirati na kup, da drugim zmanjka, ampak z miloščino, dobrotelostjo in radodarnostjo moramo deliti z drugimi, kar preostaja našim potrebam.

Toda, to je **moralna** plat vprašanja zasebne lastnine; kakšna pa je **pravna**, juridična? Cerkev v to posega samo s svojim naukom; uči državnike, kako morajo sklepati o tem državne zakone, ne more jih pa siliti, da jih tako sklepajo. Toda ima pravico soditi, ali so zakoni pravični ali krivični. Mnoge države so sprejele nauk sv. Cerkve in ga v svoj prid v svoji zakonodaji uresničile.

12. *Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino.* Kar je človeškega prava, ne more omajati tega, kar je naravnega ali božjega prava.

Prilastitev dobrin (zasebnikom ali družbi) pa je človeškega prava; po naravnem pravu so dobrine za ljudi, za njihove potrebe. Torej **najprej potreba ljudi** — potem privatna lastnina! Zato pravi sv. Ambrož: Kruh lačnih je, kar ti držiš; golih obleka je, kar ti zaklepaš; ubogih rešitev in odkup je denar, ki si ga ti v zemljo zakopal. In sv. Tomaž zaključuje: Ker so mnogi, ki potrebujejo in vsem ne moreš ustreči, moraš po svoji razumnosti deliti potrebnim. Če pa je nad vse evidentna potreba, potem si lahko oni sami pomagajo, ali siloma (rop) ali na skrito (tatvina), in v takem slučaju ni niti rop niti tatvina, ker je vse skupno¹⁸.

¹⁸ 2—2, 66, 7, c.

13. Če bi sv. Tomaž še bolj poglobil svoj nauk, ne bi dejal, da je samo **dovoljeno** in **potrebno** imeti svojo zasebno lastnino, ampak bi se odločno in jasno postavil na stališče, da je privatna lastnina po **naravnem pravu**. Česar pa on ni naredil, je storilo »magisterium Ecclesiae«, papeži Leon XIII., Pij XI., predvsem pa Janez XXIII. v svoji encikliki **Mater et Magistra**¹⁹.

Enciklike papežev res niso dogme, so pa nauk sv. Cerkve. In kakor gre naprej socialna veda, tako gre naprej tudi nauk sv. Cerkve. Nič čudnega torej, če sv. Tomaž ni mogel vsega povedati, kar bi tudi našim časom odgovarjalo, saj je pisal pred 700 leti. Povedal pa je v svoji bistrumnosti **bistvo**, ki velja še danes, ko je podal dva skromna, preprosta, a globoko pomembna zgleda: O človeku, ki pride v gledališče in drugim pripravi sedeže, pa nima zato pravice drugim zabraniti vstop; in o drugem, ki vzame zapuščeno skupno lastnino in jo pripravi tako, da bo služila tudi drugim, in nima zato pravice nje uporabo zabraniti potrebnim. V obeh slučajih — kaj je pravzaprav temu človeku ostalo? Preprosto rečeno: samo **delo!**

In kaj pravi o tem najbolj današnja enciklika papeža Janeza XXIII.?

14. Ekonomsko stanje naroda ne zavisi samo od obilja dobrin, temveč tudi in zlasti od njihove pravične in učinkovite razdelitve. Ta pravična razdelitev je zagotovilo osebnega razvoja članov družbe — in to je edino pravi cilj narodne ekonomije.

Pravica do zasebne lastnine ima »trajno veljavo prav zato, ker temelji v sami naravi stvari, ki nas uči, da imajo posamezniki prednost pred državo in da je treba prav državo usmeriti k človeku kot cilju. Sicer se zaman pripoznava zasebnikom pravica svobodnega ravnanja v gospodarstvu, če se jim hkrati ne daje možnost svobodne izbire in uporabe sredstev, potrebnih za izvrševanje te pravice... Iz tega je vsekakor očitno da terjaja osebna svoboda od pravice lastništva oporo in hkrati spodbudo«²⁰.

»Seveda mora zasebno lastništvo zavarovati pravice človekove svobode in hkrati prispevati svojo potrebno pomoč za vzpostavitev pravega družbenega reda«²¹.

15. Toda korenina celega problema stoji v tem, da je **izvir lastnine končno le delo**, »ki neposredno izvira iz človekove osebnosti«²². Zato je čudno, da nekateri spodbijajo **naravni značaj** pravice do lastnine; saj ta

¹⁹ **Nova pot** 15 (1963), 23—25; edizioni Paoline, ed. 11, Roma 1963. — **CONSTANTY GRZIBOVSKY, Sociološki in politični vidiki v encikliki Janeza XXIII. (Mater et Magistra)**, v **Vprašanja naših dni**, 18 št. drugega letnika, str. 580—585, prevod iz poljske revije **Nove drogy** (Glasilo P. Z. D. P.), 1964, št. 10 (kdo je člahek prevedel, ni naznačeno). Avtor članka je poln neopravičenih predsodkov, se pohujšuje nad »dogmami« Cerkve, jih omalovažuje in se čudi, da tudi Janez XXIII. povdarja nekatere principe, ki jih »moderna« družba postavlja v dvome in jih ne sprejema (kakor da bi se morala dvatisočletna božja ustanova ravnati po momentalnih spremembah družbe in politike). Članek je tendenciozen in se ne more vzeti kot študij resnega misleca, ki išče resnico, tudi če bo nasprotna njegovemu osebnemu nazoru.

²⁰ **Mater et Magistra**, n. 96.

²¹ **Ibidem**, n. 98.

²² **Ibidem**, n. 94.

lastnina neprestano črpa svojo silo in moč iz plodovitosti dela; to pa nadalje učinkovito pomaga na vseh področjih dejavnosti pri zaščiti dostojanstva človekove osebe in pri tem, da vsak svobodno opravlja svoj poklic; to slednjič utrjuje povezanost in mirno družinsko sožitje ter pospešuje mir in blaginjo v državi²³.

Če je pa **delo** izvir lastnine, moramo pripomniti, da se je os pravice do zasebne lastnine v zgodovini zopet premaknila: zasebna lastnina ni več **avtonomna v svojem bivanju**, ampak je **aktivna v svojem nastajanju**, v svojem bivanju pa le s strani tistega, ki si jo je z **delom** pridobil²⁴.

16. Zasebna lastnina je legalna, ker garantira človekovi osebnosti učinkovito svobodo (človek pa ima do svobode naravno pravo, torej tudi do sredstva, ki mu svobodo garantira); svobodo pa človek mora imeti, da se uveljavi, da si ostvari pravo družinsko življenje, da izkoristi svoje zmožnosti in uresniči svoje inicijative. Zato mora biti lastnina čimbolj široko dejansko porazdeljena, razširjena, zagotovljena in dostopna vsem: ni namreč privilegij maloštevilnih izvoljenih (pa četudi je to država), ampak je pravica vseh slojev²⁵. Ni več na prvem mestu ljubezen-miloščina, ampak **solidarnost-pravica!**

17. Po nauku sv. Cerkve je izven vsakega vprašanja, da ima človek naravno pravico lastništva do **sadov lastnega dela**. Ali ima prav tako pravico lastništva tudi do **produkcijskih sredstev**?

To je problem, ki ga sv. Tomaž ni poznal, za nas pa je bistvenega pomena. Enciklika »Mater et Magistra« priznava pravico privatnega lastništva tudi produkcijskih sredstev: »Vsekakor ima pravica do zasebne lastnine, tudi glede proizvodnih sredstev, trajno veljavo prav zato, ker temelji v sami naravi stvari, ki nas uči, da imajo posamezniki prednost pred državo in da je treba prav državo usmeriti k človeku kot cilju«²⁶.

Privatnikom torej gre pravica tudi do rudnikov, tovarn, velikih podjetij itd. »Ne zadostuje ugotoviti, da je človeku od narave dana pravica do zasebne lastnine in tudi do tistega, kar more **proizvajati** dobrine«²⁷.

18. Tu se vsili važno vprašanje: **Do kod** sega ta naravna pravica zasebnega lastništva tudi do proizvodnih sredstev? In kje je **meja** zasebne lastnine, od katere naprej, po nauku Janeza XXIII., teče družbena lastnina?

Odgovor enciklike »Mater et Magistra« je jasen: Država in druge javne ustanove morejo zakonito imeti v posesti proizvodna sredstva, »zlasti, če nosijo s seboj tako veliko moč, kakršna se ne more prepustiti zasebnikom brez škode za obči blagor«; za naš čas je značilno, »da se tako državi kot drugim ustanovam dodeljuje vedno obsežnejša lastnina. Vzrok za to je treba iskati tudi v tem, ker zahteva obča blaginja, da se državnim oblastem nalagajo vedno večje dolžnosti. Vendar je treba **brezpogojno** ohraniti načelo **subsidiarnosti**, kar smo že omenili; seveda smejo države in druge javne ustanove razširiti meje svojega premoženja le, kadar to zahteva očitna in resnična potreba **obče blaginje**, tako da ni nevarnosti, da bi se

²³ *Ibidem*, n. 99.

²⁴ **I nuovi termini della questione sociale e l'enciclica Mater et Magistra**, Milano, Vita e pensiero, 1962, ALDO AGAZZI, *L'educazione al senso ed all'azione sociale secondo la »Mater et Magistra«*, str. 193—195.

²⁵ *Mater et Magistra*, n. 99.

²⁶ *Ibidem*, n. 96.

²⁷ *Ibidem*, n. 100.

čez mero zmanjšala posest zasebnikov ali se, kar je slabše, popolnoma ukinila.«²⁸

Poseg države torej ne sme biti tako močan, da izpodrine privatno iniciativo in privatno lastništvo, ampak meja tega državnega posega je le **obči blagor**, ko namreč zasebniki ne morejo upravljati velikih ustanov, ne da bi pri tem bila oškodovana družba in obči blagor. Kdaj in kje se to praktično uresničiti, to je težko določiti; to more videti le javna oblast, ki nosi odgovornost za obči blagor.

Javna oblast pa se mora zavedati, da je odgovorna pred vsemi državljanji in pred tujo javnostjo, če privatno iniciativo potolče, mesto da bi jo podpirala. Kjer privatnik sam ne zmore in kjer zadruga privatnikov tudi s pomočjo države ne zmorejo, šele tam **neha** pravica privatnega lastništva in prične pravica javne oblasti s svojimi socialnimi instituti, kot so nacionalizacija, razlastitev itd. »Naravni predmet državnega posega je, da pomaga, dopolni in nadomesti privatno dejavnost zasebnika ali združenja zasebnikov, ne pa, da to dejavnost uniči ali vsrka . . . Ker je krivično prevesti v višjo družbo, kar se more izvršiti v manjših in nižjih.«²⁹

19. Svoboda torej, ki jo privatna lastnina štiti in podpira, gre človeku po naravnem pravu, zato je gotovo, da je tudi zasebna lastnina po naravnem pravu.

20. Ni se torej zmotil sv. Tomaž in papeži niso zavrgli njegovega nauka, kakor nekateri trdijo³⁰, ampak so ga s pravico, ki jim jo daje učeniška oblast, samo izpopolnili in logično zaključili in s tem priznali »znak napredka v človeški kulturi«³¹.

²⁸ **Ibidem**, n. 103, 104. N. 105 je izkustvenega značaja, da se namreč podjetja morajo zaupati sposobnim, vestnim in poštenim državljanom in da je nadzorstvo vedno potrebno.

²⁹ AGAZZI, o. c., str. 195.

³⁰ GRZIBOVSKY, **art. cit.**, str. 582, stolpec 1.

³¹ **Mater et Magistra**, n. 94.

Vinko Močnik

1. NOVA DOLOČILA O POROKI

Zakon v postanku je pogodba, a s sklenitvijo vsake pogodbe, torej tudi sklenitvi zakona, se morejo dodati neke slovesnosti; imenujejo se oblika, pravni posel pa obličen. Obliko določa ali pozitivno pravo (postavno oblični pravni posli) ali zasebnik pogodnik (prostovoljno oblični pravni posli), in sicer za veljavnost ali samo za dopustnost. Obliko morejo sestavljati znamenstvena dejanja, natančno določeno besedilo, sodelovanje oblasti, pritegnitev prič in drugi pogoji osebne, krajevne in časovne narave.

Sklenitev zakona je postavno obličen pravni posel; danes se zahteva zanjo sodelovanje Cerkve, razen v izjemnih primerih, potem pritegnitev prič ob nekaterih osebnih in krajevnih pogojih. To je pravna oblika sklenitve zakona, ki se vsaj od tridentinskega zbora deli v bistveno in pritično in ki se vsa nanaša na zakon kot pogodbo. Razen tega se zahtevajo še slovesnosti obrednika in, če le mogoče, maša s poročnim blagoslovom; to pa je liturgična oblika sklenitve zakona, ki je vsa pritična in se nanaša na zakon kot svetstvo.

Pravne in liturgične slovesnosti dajo poroko v širšem, samo pravne pa v ožjem smislu; določila obrednika in misala pa sestavljajo obred poroke. Smoter poroke ali oblike zakonske pogobe je, da dobi zakon pečat javnosti.

Pravna oblika sklenitve zakona je ostala za vse katoličane nespremenjena, za vzhodne in zahodne; le za vzhodne je drugi vatikanski zbor napravil izjemo za tiste, ki sklepajo zakon s krščenimi vzhodnimi nekatoičani; kanonična oblika sklenitve zakonske pogodbe je samo za dopustnost v tem primeru, za veljavnost pa je dovolj prisotnost verskega predstavnika, toda v veljavi ostanejo drugi pravni predpisi (*servatis aliis de iure servandis*). Za katoličane latinskega obreda take izjeme ni.

Spremenjena pa je liturgična oblika, in sicer po načelih, ki jih vsebuje Konstitucija o svetem bogoslužju v t. 78: Poroka naj se redno obhaja med mašo po prebranem evangeliju in pridigi (= homiliji), pred molitvijo vernikov. Molitev nad nevesto, ki naj se zboljša tako, da bo podčrtala enake dolžnosti obeh zakoncev glede medsebojne zvestobe, se more opraviti v domačem jeziku.

Če se pa zakrament svetega zakona obhaja brez maše, naj se v začetku obreda prebereta berilo in evangelij poročne maše; blagoslov novoporočencev naj se vselej podeli.

Z apostolskim pismom Sveto bogoslužje, s katerim je papež Pavel VI. določil, da začno veljati nekatere določbe Konstitucije o svetem bogoslužju od dne 16. febr. 1964, je isti papež v t. V. odredil: Glede člena 78 opo-

minjamo vse prizadete, naj se zakrament svetega zakona običajno deli med mašo, po evangeliju in homiliji. Če se pa poroka obhaja brez maše, se je držati naslednjih točk, dokler ne bo obnovljen celotni obred tega svetstva: v začetku tega svetega obreda se po kratkem opozorilu prebereta berilo in evangelij iz maše za mladoporočence, a potem se vselej podeli poročencem tisti blagoslov, ki se bere v Rimskem obredniku naslov VIII, poglavje III.

Na podlagi teh dveh določb je Združnica svetih obredov izdala 26. sept. 1964 navodilo za pravilno izvrševanje ali izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju, ki ga je papež odobril in s svojo oblastjo potrdil; začelo je veljati 7. marca 1965 in veže zahodno ali latinsko Cerkev; za iztočne katoličane je pristojna Združnica za vzhodno Cerkev.

Določila za poroko so naslednja:

1. Poroka z mašo: a) poroka naj bo med mašo, in sicer po evangeliju in govoru z razlago evangelija; ta govor ali homilija se ne sme nikoli opustiti. Maša je ukazana, ne samo nasvetovana, kakor je bila v starem pravu, toda vsak pravičen vzrok opravičuje i župnika i ženine in neveste, da je poroka brez maše. Ne zahteva se tehten, ampak samo pravičen vzrok, torej vzrok lažje narave. O pravičnosti sodi župnik. Ako je isti dan pogreb in ni drugega duhovnika na razpolago, ima pogreb prednost, poroka z mašo pa se odloži na drugi dan ali pa je brez maše. Nihče ni dolžan darovati maše za novoporočenca, ako maša ni bila naročena.

b) Kolikorkrat je poroka med mašo se vselej, tudi v prepovedanem času, vzame votivna maša za ženine in neveste ali se vsaj opravi spomin pri dnevni maši. Poročna maša je drugega razreda, zato je dovoljena na liturgične dneve 2., 3. in 4. razreda razen v nedelje 2. razreda. Spomin poročne maše se doda molitvam dnevne maše, tudi take, ki ne dopuščata spomina votivne maše drugega razreda. Maša za ženine in neveste ima Slavo, Vero pa le, ako je v nedeljo ali v osmini. Nemogoča je zadnje tri dni velikega tedna in na vernih duš dan. Ako je peta, ima slovesen naprev. Maša dopuščata samo en spomin, izključuje pa zaukaznico oblastnikovo.

Prošnja dnevne maše in spomin poročne imata skupen, torej en sam sklep (sub una conclusione).

c) Kolikor mogoče, naj župnik sam ali njegov pooblaščenec, ki prisostvuje sklenitvi zakona, tudi mašuje; ako pa kak drug duhovnik poroča, ki ne mašuje, naj mašnik ne nadaljuje maše, dokler poročni obred ni končan.

č) Duhovnik, ki samo poroča, a sam ne mašuje, obleče srajco krajšico, si nadene obramnico bele barve, po krajevnem običaju pa tudi večernični plašč in ima homilijo; poročni blagoslov neposredno po oče našu kakor tudi pred Naj Ti ugaja (Placeat Tibi) podeli vselej duhovnik maševavec.

d) Poročni blagoslov med mašo se podeli vselej, tudi v prepovedanem času in čeprav se eden ali se oba vnovič poročita. S tem so odpravljene in razveljavljene vse prejšnje omejitve. Ni treba več posebnega škofovega dovoljenja ne za poročno mašo in ne za poročni blagoslov.

2. Poroka brez maše: a) začne se s kratkim opozorilom, ki ni homilija, ampak preprost uvod v poročno slovesnost, potem je govor ali

homilija, ki naj bo na podlagi svetega besedila, po branju lista in evangelija iz maše za mladoporočence; red je potemtakem tale: kratko opozorilo, branje lista in evangelija v domačem jeziku, homilija, poročni obred in poročni blagoslov.

b) Ako za branje lista in evangelija iz maše za mladoporočence ni prevoda v domači jezik, ki bi ga bila potrdila pristojna ozemeljska cerkvena oblast, se sme začasno uporabljati besedilo, ki ga je potrdil krajevni oblastnik.

c) Ni ovire, da ne bi smelo biti petja med berilom in evangelijem. To velja tudi za poroko z mašo, četudi je tiha. Prav tako se zelo priporoča, da se opravi molitev vernikov po obrazcu, ki ga je potrdil krajevni oblastnik in v katerem se tudi izrekajo prošnje za poročence. Te molitve vernikov imajo svoje mesto po končanem poročnem obredu in, če je poroka brez maše, pred poročnim blagoslovom.

č) Po končanem obredu izven maše je treba vselej podeliti poročni blagoslov, tudi v prepovedanem času in čeprav se eden ali se oba vnovič poročita; ta blagoslov se podeli po obrazcu, ki ga vsebuje Rimski obrednik v poglavju III. osmega naslova, ako v območnih obrednikih ni drugega blagoslova. Iz Rimskega obrednika se vzame prvi obrazec, ker je danes poročni blagoslov ne samo dovoljen, marveč je zaukazan. Tudi za podelitev tega blagoslova ni treba dovoljenja ne apostolske stolice ne krajevnega oblastnika.

Novi obred poroke, zlasti še obred brez maše, je začasen in velja, dokler ne bo celotni obred obnovljen in na novo prirejen.

Ako je poroka z mašo ali brez nje v prepovedanem času, naj župnik mladoporočenca opomni, da upoštevatata posebno naravo tega liturgičnega časa, to se pravi, da se vzdržita prevelikega sijaja in hrupa.

Za prejem poročnega blagoslova je treba, da sta oba, ženin in nevesta, osebno navzoča, sicer se blagoslov opusti (*Rubricarum instructum* 381 c; primerjaj tudi SRC 27. maja 1911 ad VII — *Fontes VIII.* str. 412).

Očitno veljajo ta določila za čisto katoliške poroke, dasi Navodilo samo tega ne omenja, o mešanih zakonih pa v Navodilu tudi ni govora; zato velja zanje še nadalje can 1102 § 1, 2.

2. POSVETITEV (CONSECRATIO) CERKVE

Pravica posvetitve vsakega, tudi izvzetim redovnikom pripadajočega kraja gre oblastniku ozemlja, kjer se kraj nahaja, ako le ima oblastnik škofovsko posvečenje, ne pa glavnemu namestniku brez posebnega naročila (can 1155).

Postavlja se vprašanje, ali more oblastnik ozemlja dati posebno naročilo glavnemu namestniku brez omejitve, torej tudi navadnemu duhovniku. Na to je treba odgovoriti: Ne. Razlogi so:

a) za posvetitev je potrebno škofovsko posvečenje, sicer je posvetitev neveljavna, razen če pravo (kardinali, samostojni prvestveniki in opati ali apostolsko dovolilo drugače odreja oziroma posvetitev dopušča (can 1147 § 1). Pravo pa glavnemu namestniku posvetitve cerkve nikjer ne dovoljuje in oblastnikovo posebno naročilo ne zadostuje za veljavnost

posvetitve; torej je posvetitev brez apostolskega dovolila neveljavna. Kakor birmovanje tako tudi posvetitev krajev dovoljuje le AS;

b) oblastnik ozemlja ne more veljavno posvetiti kraja, ako nima škofovskega posvečenja; nemogoče je potemtakem, da bi mogel veljavno posvetiti kraj njegov glavni namestnik kot navadni duhovnik samo na podlagi posebnega naročila. Glavni namestnik mora imeti škofovski red;

c) oblastnik ozemlja more, ako ima škofovsko posvečenje ali ga nima, kateremu koli škofu istega obreda dovoliti, da na njegovem ozemlju posvečuje kraje (can 1155 § 2). Torej samo škofu more dati dovoljenje za posvetitev kakega kraja, ne pa navadnemu duhovniku, tudi glavnemu namestniku ne.

Naj ne moti dejstvo, da Zbornik zahteva za glavnega namestnika posebno naročilo, za drugega škofa pa dovoljenje (licentia), kajti tudi posebno naročilo, ki ga potrebuje glavni namestnik po can 1155 § 1, je za dopustnost, ako je posvečen škof. Zakonodavec je hotel samo reči, da posvečevanje krajev ne spada v njegovo področje;

č) to razlago potrjujejo tudi viri, navedeni pri can 1155 § 1, zlasti pismo Benedikta XIV. Ex tuis precibus z dne 16. nov. 1748 § 1—3, 8, 12. Kratko in jedrnato piše Cappello: Minister validae et licitae consecrationis est:

4. Vicarius generalis de mandato speciali et Vicarius capitularis in proprio territorio, dummodo caractere episcopali sint insigniti (Summa iuris canonici, vol. II., Romae 1951, str. 386).

Preostane še vprašanje, ali more glavni namestnik po can 1155 § 2 dati drugemu škofu dovoljenje za posvetitev kake cerkve; glavni namestnik je namreč tudi krajevni ali ozemeljski oblastnik (Ordinarius territorii seu loci). Vendar je odgovor negativen, kajti glavni namestnik nima pravice posvečevanja krajev po pravu, a česar sam nima, tega tudi drugemu dati ne more. Izjemo dovoljuje can 429. Tudi za tako dovoljenje potrebuje glavni namestnik v rednih razmerah posebno naročilo. Sicer pa kaže tudi samo besedilo, da more biti Ordinarius territorii § 2 can 1155 le isti kot § 1., ki je različen od glavnega namestnika.

3. POST NA BEDENJI DAN PRED BOŽIČEM

Po can 1252 § 2 veže vernike ta dan (24. dec.) zakon zdržka in pritržka. Janez XXIII. je z odlokom koncilске Združnice z dne 3. dec. 1959 dovolil, da morejo verniki zadostiti tej postni dolžnosti 23. decembra. Župnika Pankracija je začelo motiti vprašanje, kaj potem, ako je 23. decembra nedelja; v nedeljo skozi vse leto ni posta, to je ne zdržka ne pritržka ne obojega. Ali zadosti vernik postni postavi, ako se zdrži mesnih jedi in mesne juhe in si pritrga pri jedi namesto 24. decembra v nedeljo 23. decembra?

Odgovor se glasi: da, in sicer iz naslednjih razlogov:

a) post v primeru ni bil prenesen na 23. december; če bi se bilo to zgodilo, bi veljal § 4. can 1252, to se pravi: zakon zdržka ali zdržka in pritržka ali samo pritržka bi prenehal. Toda o kakem prenosu posta ni

govora, marveč je AS vsakemu verniku dala na voljo, da zadosti postni postavi v primeru namesto 24. decembra že 23. decembra;

b) postna postava v nedelje in praznike samo preneha, t. j. Cerkev te dni ne predpisuje in ne ukazuje ne zdržka ne pritržka, ni pa posta te dni prepovedala; ako bi bil post v nedelje in praznike prepovedan in torej nedopusten, vernik ne bi mogel s takim nedopustnim postom zadostiti v primeru postni postavi;

c) kadar pride nedelja na 24. december, zakon posta v vsem obsegu preneha, a 23. decembra ne more zakon prenehati, ker ga ni, ki bi vezal post predbožičnega bedenjega dne na 23. december. Odlok Janeza XXIII. izrecno pravi: *gratiam deinceps anticipandi . . . concedere dignatus est. Torej gre za milost, za dovoljenje, ne za zakon;*

č) vsak vernik si svobodno voli ali 23. ali 24. december za pòstenje ali postež in, če si je izvolil 23. december, ki je nedelja, nič ne de. Odlok Janeza XXIII. ne pozna nikake izjeme. Ni pa te izvolitve tako umeti, da mora vernik poslej vedno ostati pri izbranem dnevu, marveč ga more menjati vsako leto sproti.

Potemtakem velja, da se zadosti postni dolžnosti s pòstenjem 23. decembra, ki je nedelja.

Kadar pride nedelja na 24. december, ni posta (can 1252 § 4); zato o kaki anticipaciji posta v tem primeru ne moremo govoriti. A kdor se hoče postiti, se more 23. ali 24. decembra ali oba dneva; dolžnost pa ni.

Poročilo o zborovanju docentov za katehetiko

Salzburg 25.—28. oktobra 1965

Potem ko so leta 1963 docenti za katehetiko v Berlinu obravnavali temo: »Sociološki, psihološki in antropološki položaj dozorevajoče mladine in posledico le-tega za pouk v veri« in leta 1964 v Eichstädtu »Prilagojevanje katehetskega delovanja strukturalno izpremenjenemu došnopastirskemu položaju« so od 25. do 28. oktobra 1965 v Salzburgu obdelali temo »Moderna eksegeza in svetopisemski verski pouk«.

Letošnja tema je logična posledica zborovanj iz leta 1963 in 1964. Leta 1963 so ugotovili, da je naša kateheza bila namenjena predvsem otrokom iz meščanskih in kmečkih družin. Danes posebno meščanskih družin ni več. Zato je tudi kateheza neuspešna, ker je še vedno preveč prežeta z meščanskim duhom. 1964 so preštudirali strukturalne spremembe v družbi in podali glavne napotke za nov način katehizacije.

Katehizacija mora biti oznanjevanje blagovesti odrešenja mlademu rodu, ki prvič sliši za krščanstvo. To more najuspešneje izvršiti biblična kateheza. Njej stoji ob strani katekizemska kateheza, liturgična kateheza in kateheza o zgodovini božjega ljudstva na zemlji.

Letos je prišlo kot prvo na vrsto oznanjevanje blagovesti odrešenja z biblično katehezo.

Rad bi poudaril zgodovinski in programatični pomen teme »Moderna eksegeza in svetopisemski verski pouk«. Zgodovinski pomen je razviden iz dejstva, da se nahajamo na prelomu zgodovinskega dogajanja, ko smo prišli do tega, da večine oblik kulturnega, gospodarskega in družbenega življenja prejšnje dobe kratko malo ni več. Zato tudi ne moremo novega roda versko vzgajati z metodami, ki so zrasle v prejšnji dobi. Iskati moramo novih oblik oznanjevanja. Tudi biblična kateheza mora najti nova pota.

Kot značilnost nove kateheze za človeka industrijske dobe velja kerigma. Človek XX. stoletja se čuti eksistencialno ogroženega. Zato mu je treba pokazati, da Bog čuje nad njim. Bog je čul nad človekom po prvem grehu in mu obljubil odrešenika. Blagovest o odrešeniku je razveseljevala očake. Jezus Kristus — Mesija je najprej odrešenje oznanjal in obljubljal ter ga končno izvršil. Apostoli so oznanjali blagovest odrešenja in prav iz notranje sile te blagovesti spreobrnilo svet. Če hočemo mi danes ohraniti svet Kristusu ali ga zopet pripeljati nazaj h Kristusu, mu moramo pridigovati blagovest odrešenja od človeške slabosti po Kristusu. To je bila tudi tema prvega referata, ki ga je imel **Leopold Lentner**, ravnatelj katehetskega inštituta na Dunaju in profesor katehetike na dunajski univerzi.

Bog sam je poskrbel, da je blagovest oznanjevanja prišla do ljudi. Poslal je ljudem »svoje pismo«. Prav isto pismo in prav ista beseda, ki je nekoč svetu sporočila blagovest odrešenja, naj ga obvešča še danes. Zato je treba postaviti v središče oznanjevanja kerigme sveto pismo. Kot važno načelo je poudarjal dejstvo, da je treba postaviti otroka in odraslega človeka v neposreden stik z Bogom. Bog sam bo mnogo bolje opravil delo oznanjevanja kot tehnično še tako dobro izurjen katehet. Zato naj katehet približa Boga v njegovi božji besedi, to se pravi, naj pusti vplivati sv. pismo na otroka ali na odraslega. Sv. pismo je sonce resnice. Naj to sonce resnice sije naravnost v dušo otroka, jo ogreje, razsvetli in ji da rast.

Zelo daleč so v tej obliki oznanjevanja prišli protestantje. Oni že štiristo let s sv. pismom oznanjajo blagovest odrešenja. Njihove izkušnje bi prišle prav tudi nam. O tem je poročal **Bruno Dreher**, profesor katehetike na univerzi v Tübingenu.

Izredno važno je, da omogočimo otroku ali verniku spoznati resnico, ki jo je Bog hotel človeku sporočiti. Samo božja resnica ima v sebi božjo življenjsko moč. Zato je treba točno ločiti, kaj je Bog razodel, od tega kar je navdihnjeni pisatelj uporabil, da je mogel napraviti božjo resnico dostopno in razumljivo preprostemu ljudstvu. Ko evangelist poroča o Jezusovem oznanjevanju, vidimo skozi tančico evangeljske zgodbe božjo resnico. Jezusove prilike so tudi literarno večne. Toda vsi navdihnjeni pisatelji niso imeli iste izrazne sile. Zato so marsikatero resnico odeli v takšno obleko, da je resnica težko razvidna, obleka ali literarna oblika pa je za pravilno razumevanje bolj v napoto kot v pomoč. Zato je treba uporabiti vse izsledke in pravila eksegetične znanosti — ki je v zadnjih desetletjih močno napredovala — in hermenevtike, da pridemo do zares izvirne božje resnice.

Za primer take temeljite biblične eksegeze je **Franz Mussner**, profesor biblične eksegeze v Regensburgu podal prvo poglavje iz evangelija po Luku. V tej perikopi, ki je človeku tako ljuba, je treba razlikovati, kaj je resnica, ki jo je Bog človeštvu razodel, in kaj je samo literarna oblika, v katero je evangelist Luka to resnico odel.

Kot važno dopolnilo načela, da naj božja resnica sama vpliva na vernikovo srce in razum, je laik prof. **Stachel** iz Ravensburga govoril o »Moderni biblični eksegezi in njenih didaktičnih posledicah«. Tu je poudaril celo vrsto osnovnih resenic: katehet kot posrednik med Bogom in njegovim Pismom mora vzpostaviti stik med Bogom in katehumenom. Zato mora biti sam poln Boga — božje besede — in obenem poznati otroka tako globoko, da bo znal najti stik med Bogom in otrokom.

Tako nastane vprašanje, ali formalne stopnje monakovske katehetske metode, ki je vsa zgrajena na psihologiji razvojne dobe, še veljajo ali ne. Če je kateheza vzpostavljanje stika med otrokom in Bogom, tega gotovo ne more doseči v moči človeške psihologije, temveč edinole v moči božjega ali teološkega dogajanja, ki se obravnava v ascetiki in mistiki. Vendar gre tukaj samo za normalno in ne za izredno posredovanje stika z Bogom. Zato je treba slediti metodi psihologije. Saj tudi ta psihologija in njena zakonitost izvira od istega Boga, ki naj ga otrok spozna in vzljubi in ki naj bi ga katehet otroku približal.

Ko so na željo prof. **Solzbacherja** iz Hannovra, ki se že leta in leta bori proti vsaki utesnjujoči metodi pri pouku biblične kateheze, hoteli v zaključno poročilo o zborovanju postaviti besede: »Zdi se, da formalne stopnje monakovske katehetske metode za biblično katehezo ne veljajo« in s tem posredno obsoditi to tako zaslužno didaktično metodo, se je večina prisotnih — bilo jih je več kot sto — izrekla proti taki formulaciji uradnega sporočila. Saj si tudi biblična kateheza stavi za cilj, poslušalcem nazorno podati versko vsebino, voditi k spoznanju novih resnic, povezuje nova dognanja z že znanimi in končno skuša nove spoznave uporabiti v življenju. To pa ni nič drugega kot monakovska katehetska metoda, pa četudi samo prilagojena za biblični pouk.

Ker danes kateheza — tudi biblična kateheza — vrste ljudi ne more več naravnost doseči, je prof. **Kampmann**, ravnatelj nemškega katehetskega inštituta v Münchenu, govoril o »posrednem oznanjevanju krščanske blagovesti«. Naslanjajoč se na S. Kierkegaarda je dokazoval, da sv. pismo — božja beseda — ni nič drugega kot eksistencialno posredovanje božje resnice človeku. Sv. pismo je božje pismo pisano vsakemu človeku posebej, toda pisano pred tisočletji, v miselnosti tedanje dobe, kulture in čisto določenega naroda in okolja. Miselnost, narodnost, okoliščine in kulturne oblike zato niso važne. Važno pa je to, kar je Bog hotel človeku sporočiti. To je eksistencialno važno tudi za današnjega človeka. In to moramo človeku današnjega časa sporočiti na sedanji način.

Zborovanje je bilo na izredni znanstveni višini. Naj omenim le to, da so govorniki in interpelenti sv. pismo navajali na pamet v grščini. Mesta pa so navajali, ne da bi pri tem omenjali, kaj je vsebina dotičnega odlomka, npr. 1 Kor 13. Kot samo po sebi umevno so predpostavljali poznanje sv. pisma, eksegeze, hermenevtike, dogmatike, katehetike itd.

Valter Dermota

Poročilo o dveh liturgičnih zborovanjih

1. CERKVENA GLASBA IN OBNOVA BOGOSLUŽJA

(Le chant dans le renouveau liturgique)

Fribourg 22.—28. avgusta 1965

Uvajanje domačega jezika v bogoslužje je povzročilo veliko skrbi vsem, ki se trudijo za najlepšo — slovesno, péto — obliko liturgičnih obredov. Na švicarski katoliški univerzi v Fribourgu so zato od 22. do 28. avgusta priredili mednarodni študijski teden, na katerem smo poslušali vsak dan dve teoretični predavanji, po jezikovnih skupinah pa smo na popoldanskih razgovorih reševali praktična vprašanja, ki so jih sprožili predavatelji. Skoraj 300 udeležencev iz 35 držav (žal brez slovanskih) se je vsak dan udeležilo tudi koncelebrirane maše, pri kateri smo vsi sodelovali, mogli smo pa tudi ocenjevati dosedanje dosežke cerkvenoglasbene obnove, saj je bila prvi dan maša latinska, druge dni pa izmenoma francoska, angleška, italijanska, španska in nemška.

Predavatelji J. A. Jungmann, H. Hucke, M. Manzano, L. Agustoni, J. Jean-neteau, J. Gélineau, J. Joris, B. Huijbers, E. Quack, R. Reboud in P. Kaelin (glavni organizator zborovanja) — večinoma torej glasbeniki — so v svojih predavanjih opozarjali, naj se ne damo zapeljati malodušnežem, ki vidijo v sodobni liturgični obnovi samo propad dosedanje latinske cerkvene glasbe. Ta bo nasprotno za vse čase ostala zgled, kako je treba liturgično besedilo tesno spojiti z glasbenim izrazom; nikakor pa zaradi njene lepote ne smemo zavračati neprecenljivih vrednot, ki jih skrivajo v sebi moderni glasbeni izrazi ter nova možnost petja v domačem, vsem razumljivem jeziku.

Koristna je bila tudi večkrat poudarjena ugotovitev, da vsi liturgični spevi (npr. pri maši) nimajo enake vloge in da jih zato ni mogoče uglasbiti tako, kot so to večkrat delali liturgično neizobraženi skladatelji prejšnjih časov. Konstitucija o bogoslužju in novi mašni obred nam odpirata neizčrpane možnosti nadaljnega razvoja, seveda pa sadov ne bomo uživali brez resnega prizadevanja.

Vzdušje na kongresu je bilo zelo prisrčno, osebno srečanje med liturgičnimi in glasbenimi delavci tolikih narodov pa je vsem le koristilo.

2. PRVI KONGRES LITURGIČNIH PREVAJALCEV

(Conventus de popularibus interpretationibus textuum liturgicorum)

Rim 9.—13. novembra 1965

Bistvo obnove bogoslužja rimskega obreda je mogoče izraziti z načelom, da je treba vse katoličane, klerike in vernike, privedi k »polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih« (čl. 14 lit. konst.). Latinščina je bila doslej ovira, da se to načelo, ki ga je postavil že sv. Pij X., doslej ni moglo uresničiti v polni meri; II. vatikanski koncil pa je ugodil pastoralnim potrebam ter vsem jezikom sveta dovolil, da postanejo liturgični jeziki. Seveda so se s tem začele nove, rimskemu obredu doslej neznane težave: ljudje, ki smo bili navajeni latinskega molitvenega »sloga«, bomo morali poiskati način, kako ista dejstva, čustva in prošnje izraziti v svojem domačem jeziku. Prevajanje, ki je bilo doslej del zasebnega prizadevanja, da bi ljudem dali v roke molitvenike v materinščini, je nepričakovano dobilo uradni značaj in je s tem postalo pomembna naloga cerkvene hierarhije. Ker je papež Pavel VI. že 25. januarja 1964 dovolil, da smejo škofovske konference v smislu liturgične konstitucije deloma že uvajati domači jezik v bogoslužje, so skoraj povsod za začasno uporabo odobrili že obstoječe prevode misala, brevirja in obrednika; niso namreč hoteli še dalje ovirati ljudi, ki so dobili pravico popol-

neje sodelovati pri obredih. Seveda so veliki narodi mogli kmalu izdati lepe tiskane izdaje misala in knjige beril, nekateri (npr. Francozi) pa so vsaj berila in prošnje prevedli že na novo, ker se niso mogli odločiti za nobenega izmed obstoječih prevodov. Tudi brevirji že izhajajo v prevodih, za obrednike se pa večinoma začasno zadovoljujejo z dosedanjimi dvojezičnimi izdajami — za nas Slovence vsaj to za zdaj ni vprašanje, ko imamo popoln prevod že 33 let.

Zdaj je nastopil čas, ko bo treba čimprej pripraviti prevode obredov, obnovenih v smislu liturgične konstitucije. Škofovskim konferencam in njihovim prevajalcem je zato treba dati vsaj nekaj splošnih smernic za prevajanje liturgičnih besedil. Misel o svetovnem kongresu liturgičnih prevajalcev, sprožena spomladi in sporočena predsednikom škofovskih liturgičnih komisij, je bila povsod dobro sprejeta. Izbrali so dneve zadnjega koncilskega obdobja, ko so škofje v Rimu, in so za dneve od 9. do 13. novembra povabili še od škofov določene zastopnike prevajalcev. Nad 200 udeležencev, škofov, duhovnikov in laikov, se nas je bolj ali manj pridno udeleževalo predavanj (v latinščini) in razgovorov. Vse delo je vodil član sveta (Consilium) za izvajanje konstitucije o bogoslužju francoski škof **Boudon**, vsaj popoldne pa se je predavanj udeleževal tudi predsednik sveta kardinal **Lercaro** in njegov tajnik **Bugini**. Kadar sta le mogla sta predavanja poslušala tudi ljubljanski nadškof **dr. Pogačnik** in banjaluški škof msgr. **Pichler**.

Sprejel nas je tudi **papež Pavel VI.** v posebni avdienci zvečer drugega kongresnega dne in nam spregovoril o pomembnosti in odgovornosti prevajalčevega dela, ki mora ustvariti besedilo za javno bogoslužje Cerkve. To mora biti na eni strani zvesto izročilu, svetopisemskim in cerkvenim besedilom beril, molitev in pesmi, mora biti pa vendar tudi blizu ljudem našega časa.

Predsednik škof **R. Boudon** je na začetku kongresa govoril o vplivu domačega jezika na dejavno sodelovanje pri bogoslužju. Profesor na Gregoriani **H. Schmidt** nam je dal komentiran pregled knjig in razprav o prevajanju. Lazarist **C. Braga** s tajništva Consiliuma je poročal o dosedanjem potrjevanju škofovskih odlokov glede uporabe domačega jezika. Misijolog **X. Seumois** je opozarjal na svojske afriške težave pri prevajanju, tokijski pomožni škof **L. S. Nagae** pa na drugačne probleme pri prevajanju v japonščino. Profesor **J. Pascher** iz Münchena je razpravljal o odnosu prevodov do liturgičnega izročila ter povedal nekaj zgledov prevajanja po smislu, ki je v resnici bolj verno predlogi, kot pa dobesedno prevajanje. O zgodovini prevajalskega dela je govoril kanonik **A. G. Martimort**, profesor v Toulouseu. Bivši predsednik pariškega Centra za liturgično pastoralo **A. M. Roguet** je v svojem predavanju načel pomembno vprašanje literarnih vrst liturgičnih besedil, saj je treba drugače prevajati berila, spet drugače prošnje ali speve. Italijanski frančiškan **R. Falsini** je osvetlil posebne težave, s katerimi se sreča prevajalec stalnih mašnih molitev. Ravnatelj rimskega liturgičnega inštituta benediktinec **S. Marsili** je zelo živahno predaval o tem, kako moramo izrazito latinsko krščansko bogoslužno izražanje nadomestiti z ustreznim domačim izrazom, kar je še posebno težko v misijonskih deželah. Nemški katehet **C. Tilmann** je v predavanju o odnosu liturgičnih prevodov do katehizacije, evangelizacije in pridiganja spodbujal k prilagoditvi liturgičnih molitev otroškim zmožnostim, saj jim sicer z nerazumljivo liturgijo moremo zagreniti voljo do dejavnega sodelovanja v odraslih letih. O slogu liturgičnega jezika, ki ga bo za vsak moderni jezik treba še le najti in oblikovati, je zelo jasno razpravljal vzhodnonemški profesor **J. Gulden** iz Leipziga. Amerikanec **F. McManus**, glavni tajnik škofovske komisije za liturgični apostolat v ZDA, je razlagal način prevajalskega dela, ki potrebuje veliko sodelavcev, dobro organizacijo, pa tudi denarja, da more uspešno delovati. Založniški problemi pri izdajanju liturgičnih knjig v posameznih jezikih niso majhna stvar, zato so na kongres povabili belgijskega založnika **J. Descléeja**, ki ima že precej prakse v izdajanju novih dvojezičnih knjig za francosko govoreče dežele. Prevajanje pesemskih liturgičnih besedil je eden najtežjih problemov, zato sta o tem govorila dva predavatelja: zgodovinski pregled vprašanja je podal msgr. **L. Migliavacca** iz Milana, sedanjih težav pa se je lotil **J. Gélineau** iz Pariza, ki je zlasti opozarjal na različno vlogo posameznih petju namenjenih besedil v bogoslužju, zlasti pri maši. Zadnje predavanje o vplivu, ki ga bo

prevajanje liturgičnih besedil imelo na bodočo splošno obnovo bogoslužja in na obhajanje obredov, je jasno in pregledno podal Španec **I. Oñatibia**.

V razgovorih smo se po sekcijah lotili naslednjih vprašanj: pastoralni značaj prevajalskega dela, domači jeziki v misijonih, prevajanje stalnih mašnih molitev, beril, spremenljivih mašnih besedil, prošenj in hvalospევov. Glavno vodstvo teh debat je imel dominikanec **P. M. Gy**, ravnatelj pariškega liturgičnega inštituta. Precej je bilo špansko govorečih udeležencev, pa so zato imeli posebno diskusijsko skupino.

Ob dneh kongresa je bila v vatikanski knjižnici odprta lepa razstava starih liturgičnih knjig — rokopisov in tiskov (latinskih in prevodov). Razen najstarejših rimskih liturgičnih rokopisov iz 8. stoletja smo videli tudi prve izdaje doslej veljavnih liturgičnih knjig. Zelo zanimivo je bilo videti stare prevode v slovanskem jeziku, tiskane v glagolici in cirilici, prve tiskane prevode knjig v različnih slovanskih jezikih, v albanščini, turščini (z grškimi črkami) in nekaj izbranih vzorcev liturgičnih knjig vzhodnih obredov.

V eni izmed dvoran Apostolske kancelarije, kjer je bil sedež kongresa, je bila pripravljena tudi razstava novih izdaj liturgičnih prevodov. Tam smo videli teoretična dela o prevajanju, nadaljnje odseke pa so zavzemale knjige iz Avstralije, Azije, Afrike, Jugoslavije (Slovenija in Hrvaška), Španije, Italije, Francije, Kanade, Belgije, Argentine, ZDA, Anglije, Avstrije in Nemčije. (Ob ljubljeni poslušanje liturgičnih spevov posameznih narodov je bilo skrženo na komaj opazni minimum med pičlo odmerjenimi odmori.)

Škof Boudon je v sklepnem govoru pojasnil, da je kongres sicer organiziral svēt za izvajanje konstitucije, vendar so predavatelji svoje poglede, misli ter predloge razložili v lastnem imenu: le oni odgovarjajo za svoje besede (nekaj predlogov je bilo namreč precej drznih — ne toliko za prevajanje kot za bodočo splošno ali pokrajinsko liturgično reformo). Opozarjal je, da brez skupnega dela cele ekipe prevajalcev ni mogoče zadovoljivo izpolniti velike naloge, ki je pred nami; potrebno je ne samo kabinetno delo, ampak tudi preskušanje pripravljenih prevodov v praksi. Povzel je opozorilo, da morajo biti novi prevodi izraz bogoslužja Cerkev in zato terjajo od prevajalcev, da so resnični strokovnjaki v domačem jeziku in v latinščini. Tudi opozorilo na različnost liturgičnih besedil, ki jih je treba prevajati ustrezno posamezni literarni vrsti, je našlo mesto v njegovem sklepnem povzetku.

Prave debate po posameznih predavanjih sicer ni bilo mogoče organizirati, ker je bil čas prekratko odmerjen in udeležencev preveč, bilo pa je mogoče navezati mnogo osebnih stikov, saj smo videli, da so težave približno enake povsod, le reševati jih bomo morali vsak na tisti način, ki ustreza posameznemu narodu.

Marijan Smolik

Tri »misiologije«

Ena izmed značilnosti II. vatikanskega koncila je tudi ta, da se je na njem katoliška Cerkev v izredni meri pokazala kot misijonska Cerkev. Zato je razumljivo, da so na koncilu tudi o misijonskih vprašanjih v ožjem pomenu besede mnogo razpravljali in sprejeli važne sklepe, o katerih bo treba posebej govoriti. Ni dvoma, da je velika misijonska vnema na koncilu in pogumna zavzetost za reševanje novih misijonskih problemov tudi zasluga vedno lepše se razvijajoče katoliške misijonske znanosti, ki je pred nekaj leti slavila svoj zlati jubilej (prim. V. Fajdiga, Jubileji misijonske znanosti, Zbornik Teološke fakultete, Ljubljana 1962, 395 sl). Dokaz za tak razvoj nam nudijo vedno številnejše misijonsko-znanstvene publikacije, izmed katerih bi rad ob tej priliki omenil le tri nove »Misiologije«, ki so izšle kmalu po omenjenem jubileju.

V španskem jeziku je izdal veliki misijolog **Santos Hernandez SJ** knjigo **Missionologia, Problemas introductorios y ciencias auxiliares** (Santander 1961, 570 str.), ki je šele prva knjiga velike »misiologije«, ki jo pripravlja. Pa ravno kot uvodna knjiga to Hernandezovo delo veliko pomeni, saj uvodnih vprašanj

misijologije doslej ni še nihče tako obširno in temeljito obravnaval. To je pravzaprav knjiga o misijonski znanosti kot taki in o njenih pomožnih vedah. Po obravnavi pojmov preide na razpravo o misijonski znanosti pri protestantih in katoličanih, največ prostora pa prepušča razpravi o pomožnih znanostih misijologije, ki so po njegovem sledeče: etnologija, primerjalno veroslovje, jezikoslovje in kolonialistika. O vseh govori obširno tako z zgodovinskega, metodičnega in za misijonarje praktičnega vidika. Spominja tudi, kako velike zasluge za napredek znanosti na prvih treh področjih imajo prav misijonarji. V poglavju o kolonialistiki pa se med drugim spoprime tudi z očitkom, da so misijonarji preveč sodelovali s kolonialnimi velesilami in razčisti, koliko je ta očitek upravičen in koliko ni.

Isto leto je izdal kapucin **Metodij da Nembro**, profesor na Collegium Urbanum in na Pastoralnem institutu Lateranske univerze v Rimu svojo **Missionologia** (Roma 1961, 415 str.), ki v eni knjigi obdela, kar hoče Hernandez v mnogih, namreč vso znanost o misijonski dejavnosti Cerkev. Po uvodnih poglavjih se ustavlja pri fundamentalni misijologiji, ki jo obravnava z njene pozitivne in spekulativne strani, pri njeni zgodovini in misiografskih podatkih, pri misijonskem pravu, pastoralni in spiritualni misijologiji. Na koncu daje navodila, kako je treba študirati misijonske probleme. Knjiga je sestavljena na podlagi zelo bogate misijološke literature, saj je njena bibliografija naravnost neizčrpna. Četudi se v marsičem ne strinja z velikim misijonskim teoretikom maristom A. Seumoisonom (prim. njegovo Introduction à la Missiologie, Schoeneck 1952), je vendar svoje delo sestavil v veliki meri prav po njegovih smernicah. Da Nembrova knjiga ni posebno izvirna, saj se kar naprej sklicuje na druge avtorje, je pa zaradi svoje pastoralne usmerjenosti zelo praktična in uporabna. Predvsem pa je uporabna za študij misijologije.

Zelo pa je originalna »misijologija«, ki jo je za konec svojega življenja izdal benediktinec **Tomaz Ohm**. Schmidlinov naslednik na münsterski misijološki stolici in avtor nekaterih važnih del (prim. Die Liebe zu Gott in den nichtchristl. Religionen, Freiburg 1957; Asiens Ja und Nein zum westlichen Christentum, München 1960; Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum). Njegovo delo hoče že v naslovu povedati dokaj izvirno vsebino, da namreč misijonarju ne sme iti za drugo kakor za to, da vse ljudi napravi za Kristusove učence v smislu Gospodovega naročila (Mt 28, 19) »**Machet zu Jüngern alle Völker...**« (Freiburg in Breisgau,ewel Verlag, 1962, 928 str.). Ohm podnaslavlja svoje delo kot »misijonsko teorijo«. Gre mu za teorijo v smislu pojmovanja starih Grkov, ki je »iz začudenja in ljubezni porojen vseobsegajoči pogled z najvišjega mesta«. Res je njegova misijologija polna globin, ljubezni in razumevanja, precej drugačna od drugih. Z ljubeznijo analizira ljudi, ki so misijonov potrebni, ker so ali brez Boga ali brez Kristusa ali brez Cerkev. Vzroki misijonske dejavnosti so mu Bog, Kristus in Cerkev, nameni pa: ljudem dati Kristusa po Cerkvi. »Plantatio Ecclesiae« je v nasprotju z nekaterimi drugimi misijologijami Ohmu samo sredstvo in ne cilj. Razprava o pripravi na misijonsko delo je polna toplote, posebno pa je obširno in globoko poglavje o misijonskem poslanstvu (»Sendung«), ki izhaja od Sv. Trojice preko Kristusa in Cerkev k ljudem. Misijonar je tisti, ki z božjo pomočjo stopa v stik z ljudmi. O tem stiku, ki je najvažnejši v misijonski dejavnosti in ki je bil tolikokrat zgrešen, Ohm dolgo razpravlja in se pri tem kakor tudi pri drugih poglavjih naslanja na najbolj sodobno literaturo. Njegovi pogledi so zares sodobni. To pa se ne pravi, da noče razpravljati o konkretni organizaciji misijonskega dela, ki jo ureja misijonsko cerkveno pravo. Skoro ganljivo je brati zadnja poglavja, kjer kakor v viziji gleda pred seboj dobo, ko bodo Kristusovi učenci preobrazili svet in pomagali k temu, da bo Bog postal vse v vsem. Delo velikega teoretika in praktika bo še dolgo zakladnica bogatih misli in dragocenih sodobnih pobud za uspešno misijonsko delovanje v dobi II. vatikanskega koncila.

Vilko Fajdiga

Profesor za duhovno teologijo na Gregorijani v Rimu dr. K. Truhlar, po narodnosti Slovenec, je izredno plodovit teološki pisatelj in imajo njegove knjige in razprave po svetu velik odmev. Tudi zato, ker se nanašajo vedno na zelo aktualna vprašanja. O tem bo o priliki treba več spregovoriti.

Tu imamo pred seboj eno od njegovih manjših del, ki pa je zelo zanimivo in tudi za dušnega pastirja koristno, čeprav se bo morda pri branju od začetka ustrašil nekoliko težjega izražanja, kakor pa ga pri Truhlarju najdemo v njegovih latinsko pisanih delih.

Namen dela je na kratko izražen čisto ob koncu: študija je šla za tem, da bi vsaj nekoliko proučila vprašanje o trajni funkciji Kristusa kot človeka pri ali v naših osnovnih religioznih dejanjih, ki jih dejansko trajno posreduje Kristus in ki imajo torej »inkarnatorično strukturo«. Zeljo po tem proučevanju je posebej izrazil K. Rahner (*Schriften der Theologie* I, 208 sl.). V uvodu je namen razpravljanja prikazan obširneje. Bilo bi naj prispevek k »teologiji izkustva«, in sicer posebej glede vprašanja, kako je pri navadnem krščanskem izkustvu: ali je tudi tukaj predmet izkustva Kristus, ali pa je to morda samo pri »izrednih«¹ mističnih pojavih, nanašajočih se na Kristusa. Važno je, da se o tem vprašamo, že zaradi tega, ker v današnji teologiji vere, upanja in ljubezni, pa tudi v teologiji o našem poveličanem življenju po vstajenju od mrtvih zavzema Kristus vedno bolj razločno mesto. Danes namreč neredki teologi izrečno učijo, da se človekovo neposredno gledanje troedinega Boga, v čemer obstoji blaženo življenje, uresničuje vedno samo preko in v odvisnosti od Kristusove poveličane človeške narave, katera bo vso večnost ostala tako rekoč most med človekovo spoznavno zmožnostjo in Bogom; le da si ne smemo tega predstavljati tako, kakor da bi potem ne šlo več za resnično **neposredno** gledanje Boga — saj poveličane Kristusove človeške narave v vsej njeni resničnosti ni mogoče spoznati, ne da bi spoznali drugo božjo osebo, ki je edini končni bitnostni nosivec Kristusove človeške narave, v poveličanju docela prešinjene z božanstvom. Vprašanje je, ali je in kako je tudi že sedaj na zemlji v našem navadnem krščanskem življenju Kristusova človeška narava predmet našega religioznega izkustva; ali se nam tudi sedaj Bog, kakršen dejansko je in o kakršnem nam govori krščanstvo, razodeva in daje dejansko po Kristusu tudi izkustveno. (Zlasti str. 7).

Avtor pripominja, da postaja v današnji teologiji vedno bolj jasno spoznanje, kako izkustva milosti ne smemo omejevati le na mistiko; to izkustvo zraste že iz navadnega krščanskega življenja, tako da se vedno bolj vsiljuje vprašanje, v čem obstoji poseben **mističnega** izkustva. Ali ne obstoji v vsakem nadnaravnem dejanju in v vsem kristjanom dostopnem izkustvu Boga (*Gotteserfahrung*) »tolažba, ki jo je mogoče razumeti le kot učinek posebne vplite luči in ki tudi navadnemu kristjanu kakor mistiku ni prostovoljno na razpolago?«

Študija upošteva konkretni izkustveni material in hkrati današnjo teološko zavest, kolikor pomaga k spoznanjem tudi na področju izkustva, nanašajočega se na Kristusa (13). Razdeljena je na 13 poglavij.

I. poglavje na kratko obravnava **zgodovino** kvietističnih in semikvietističnih struj, ki so trdile, da kontemplacija ne potrebuje predstav o Kristusu in ne misli na njegovo učlovečenje, trpljenje in vstajenje. Obsodbe teh nauk (prim. Denz 471—478; 1255) ugotavljajo: učlovečeni Bog je edini in vesoljni odrešenik in srednik; torej mora celotno krščansko versko udejstvovanje vključevati tudi to resnico; torej mora učlovečena božja Beseda biti vključena tudi v kontemplaciji (18).

2. poglavje govori o **dejstvu** izkustva, nanašajočega se na Kristusa (19—49). Sv. Pavel sam je bil deležen izkustva globokega življenjskega zedinjenja s Kristusom, in sicer poveličanim. In to hoče tudi od drugih (2 Kor 13, 5) ter uči, da je vsakemu pravemu kristjanu to izkustvo dostopno že po krstu, ki pomeni smrt in vstajenje s Kristusom. To izkustvo ni nekaj, kar bi presegalo poklic navadnega kristjana, in obstoji v napredujočem prešinjenju s sijajem Kristusove slave, v upodabljanju po Kristusu z delovanjem njegovega Duha v kristjanovem bitju (prim. 2 Kor 3, 16—18). Pri sv. Janezu so v bistvu iste misli

(prim. Jan 14, 20.21; 15), ki postanejo tudi lastnina cerkvenih očetov od Ignacija Ant. preko Ireneja, Origena, Avgušтина, Maksima Spoznavavca itd. do Bernarda iz Clerveauxa (prim. 25–27). Izkustvo raste iz premissljevanja Jezusovega življenja, iz izgovarjanja njegovega imena, uporabe njegove podobe; prostor tega izkustva je cerkvena liturgija, pa tudi dejavnost ljudi in božje stvarstvo sploh. Na vprašanje, ali nam tudi umetnost posreduje takšno izkustvo, navaja avtor odgovor M. Thuriana na anketo o problemih religiozne umetnosti: Lepota sama nam ne da nikakega razodetja nadnaravnega sveta in ne navdihnjenja glede njega; umetnost ima le ‚pomožno funkcijo‘ vere in pobožnosti; umetniško delo le pomaga veri in pobožnosti, čeprav ta pomožna funkcija lepote prav nič ne zmanjšuje njenega pomena in njene odlične vrednosti v službi religioznosti in v njem umetnost samo zaposluje čute in dušo, medtem ko Duh deluje v našem duhu; toda umetnost je v oporo delovanju Sv. Duha s tem, da usmerja čute in dušo v istem teženju k pobožnosti in adoraciji, katero prebuja Sv. Duh v našem srcu — more pa umetnost, ako je grda, pobožnost hromiti, in ako je zapletena, jo raztresati, in jo zavajati, če ni čista (31).

Potem je navedenih več tekstov iz sv. Ignacija Lojolskega, zlasti pa iz Lucije Christine, ki v svojem »Duhovnem dnevniku« piše med drugim, kako občuti Jezusovo pričujočnost v sv. Rešnjem telesu, podobno kakor občutimo pričujočega človeka, ki stoji poleg nas in nam govori, medtem ko imamo oči zaprte (42). A dejansko obstoji takšno izkustvo (doživljanje) zedinjenosti s Kristusom tudi v navadnem življenju, čeprav imamo opise le pri izrednih izkustvih (48).

Naslednja poglavja, vključno 7. poglavje so krajša in govore o tem, kako to izkustvo konkretno **izraža** svojo realnost (3. pogl.), kako je v vsakem pristno krščanskemu izkustvu Boga vključeno izkustvo Kristusa (Christuserfahrung); in kjer človek doživlja notranjo pretresenost npr. ob poveljani Kristusovi človeški naravi, ga to nič **ne moti v izkustvu Boga** (4. pogl.). Je pa v izkustvu (doživljanju) Kristusa vedno **vera v Kristusa**, ki nedoločeno vsebino izkustva oblikuje v izkustvo Kristusa (5. pogl.; 59–61). In če je izkustvo Kristusa sinteza kristološkega uresničevanja vere in izkustvene vsebine, potem ta vsebina vključuje v sebi tudi **navzočnost in dejavnost** poveljčanega Kristusa; tako govori sv. Pavel o povezanosti s Kristusom, uresničeni po krstu, ki podeli verniku novo eksistenčo v Kristusu (prim. 2 Kor 5, 17), tako da v kristjanu resnično prebiva poveljčani Kristus (prim. Rimlj 8, 10; 2 Kor 13, 5; Gal 4, 19; Kol 1, 27; 3, 11). Poveljčani Kristus je temelj vesoljstva, zadnji kraj, kjer vse temelji; kristjan je po vsem svojem bistvu usmerjen na poveljčanega Kristusa in je v svoji naravni in nadnaravni biti že vnaprej določen po Kristusu in od njega oblikovan (6. pogl.; do str. 69). Kristusa doživljamo kot **razveseljujočega in razodevajočega** (7. pogl.). To se vidi pri sv. Pavlu, ki ga je ob spreobrnjenju luč poveljčanega Kristusa vsega preplavila (Apd 22, 6). A tudi navadni verniki, čeprav ne tako izrazito, občutijo ob verskem življenju na nerazločen način Kristusa kot luč, ki napravlja svetlo vse stvarstvo, luč, ki razsvetljuje naše srce in mišljenje (prim. Jan 1, 1–18), nam daje moč, mir, tolažbo itd., ki vzdrmlja iz duhovne lenobe, ki je odsvit Očeta in žarenje Duha v čutih in duhu (72).

V 8. pogl. (75–90) gre za **podrobnejšo določitev** na Kristusa usmerjenega izkustva v **primerjavi z izkustvom Boga**, izkustva, kakršnega je kristjan deležen v zvezi s predmeti vere, upanja in ljubezni. Važna je tukaj ugotovitev, da se more pristno izkustvo Kristusa uveljavljati le znotraj tistih predmetnosti, ki nam jih posreduje vera; »ločeno od tega nujno zaide v temni, nedoločeni empirizem, ki je izpostavljen tistim mnogoterim zablodam, o katerih priča zgodovina duhovnega življenja v Cerkvi« (80). Razen v izrečnih dejanjih vere, upanja in ljubezni je izkustvo Boga in Kristusa lahko vključeno tudi »v oblikovanju dela in razvedrila, ki sta prežeta z neko božjo lučjo, močjo, mirom in veseljem, tako da se vršita ‚v Bogu« (89). — 9. pogl. (91–95) pokaže na **razliko** med navadnim in »mističnim« izkustvom Kristusa. Posebnost mističnega izkustva Kristusa je večja intenzivnost, izvira joča iz posebne dodatne luči milosti, in obenem zmanjšanje »posrednosti v izkustvu Kristusa«, kar potem daje tudi vsem drugim lastnostim (polnost, mir, veselje, moč ...) večjo intenzivnost. — 10. pogl. govori o **naravnem izkustvenem substratu za izkustvo Kristusa** (96–114). Izkustvo, ki

ima za svoj predmet Kristusa, izhaja pod vplivom milosti iz notranjih vitalnih človekovih sil (96). Potrebno pa je v ta namen očiščevanje, askeza, ki človeku v mnogoterosti svetnih pojavov podeli in ohranja čisto oko in mu zagotavlja notranjo svobodnost, ki je potrebna za takšno izkustvo. In sicer obstoji pomen očiščevanja manj v izpraznitvi duha od mnogoterosti pojavov kakor pa v osvobojenju duha za temeljno odločitev za Boga (103). Uveljavitev izkustva, ki ima za predmet Kristusa, je organsko vključena v izvršitev krščanskega izkustva Boga. Zato si je tudi naravno izkustveno osnovo (substrat) za izkustvo Kristusa treba misliti kot nekaj, kar je organsko vključeno v opisani naravni izkustveni substrat krščanskega izkustva Boga. Truhlar je mnenja, da je že v naravnem hrepenenju po Bogu dejansko vključen Kristus, po katerem dejansko teži tudi naravna človekova bit, čeprav tega brez vere ni mogoče zaznati (113).

11. pogl. (115–142) razpravlja precej obširno o tem, kako imenovano izkustvo zaževa **celotnega človeka** in zajema tudi njegove čute. Samo na prvi pogled bi se zdelo, da mistiki zanikajo delovanje čutov pri visoki kontemplaciji; v resnici pa ne mislijo na popolno izključitev delovanja teh čutov. Tiha podstava, kakor da se Kristus v milosti podeljuje le duhu in da more le duh biti deležen izkustva, katero ima za predmet Kristusa, je nevzdržna (118). Liturgija nam na mnogih mestih priča, da milost posveti dušo in telo in da božje vodstvo milosti in previdnosti učinkovito posega v oboje (prim. 119). Novejša psihologija mistike potrjuje dejstvo, da »potopljenost« mistika v Boga nikakor ne ovira mistikovih čutnih ali domišljijskih sil ter pojmovnih in podobnih sposobnosti, marveč da vse to le stopnjuje; pač zato, ker misleči aparat ostane isti, le da se more v času zatopljenosti v božje stvarnosti odvijati čisto in nepomešano ter brez ovir in motenj (139). Že Origen, ki je sam trajno imel mistična izkustva, je dejal, da mistik ne sme in ne more nekako prezreti svoje, bližnjega in dolžnosti, ki jih sploh ima do svoje okolice — ravno nasprotno (123).

12. pogl. (143–151) ugotavlja, da iz človekovega bitnega dna izvirajoče izkustvo Boga in Kristusa **zajema v enoti tudi vse stvarstvo** (saj je stvarstvo nekaka odskočna deska za to, da človek sploh spoznava Boga in postane deležen verskih izkustev), predvsem soljudi. Tako je mogoče tudi v tem smislu srečati Kristusa v soljudeh in z ljubeznijo »služiti v Cerkvi živečemu Kristusu« (143). Avtor navaja tukaj nekatere svojih pesmi, iz katerih vidimo, kako se doživljanje ob lepotah prirode more prelivati v doživljanje ali izkustvo Boga in Kristusa.

13. pogl. (152–158) pa končno govori še o **življenjskem uvajanju v izkustveno dožemanje Kristusa**. Za takšno eksistencialno ali življenjsko uvajanje je važna z ene strani krepitev vere v Kristusa, z druge strani pa obračanje pozornosti na izkustveno vsebino, katero naj človek življenjsko zazna. Vsebina izkustva, ki ima za svoj predmet povečičanega Kristusa, je notranje razsvetljevanje, vsebujoče moč in mir. In sicer to razsvetljevanje naravnava človekovo bitje preko sebe v smeri k troedinemu Bogu. Pot k temu je pot očiščenja, ki človeku podeli sredi mnogoterosti svetnih stvarnosti čisto oko in notranjo prostost za izkustvo Boga in Kristusa. Pri tem je zlasti važna nesebičnost, ki človeka usposablja, da se usmeri preko vseh čutno zaznatnih stvarnosti k Absolutnemu (prim. 154). Dalje je važna vaja v zbranosti, pri kateri gre za to, »da je naše živo bitje grajeno od znotraj navzven in od zunaj navznoter . . . , da vsa dejavnost prihaja iz enega izhodišča in da se zopet — mnogokrat po zavitih potih — vrača tja nazaj; da ima življenje sredino in s tem ritem« (po R. Guardini, »Das Gute, das Gewissen und die Sammlung«, Mainz 1931, 75–78; nav. str. 154). Nekaj v meni stoji onkraj reči in dogodkov, in zbranost pomeni, da iščem čutenja s to živo duhovno sredino, da iščem stika samega sebe s samim seboj; tako postanem sposoben za spoznanje Boga in Kristusa, ki ni le pojmovno; v tem pomenu govori evangelij o notranji luči, ki je v nas in ki more napraviti »vse svetlo« (155). Konkretno krščansko življenje najde polno pobud za takšno doživljanje: pri maši, pri zakramentih, zakramentalih, pri obisku Najsvetejšega, pri duhovnem branju, premišljevanju. Pa tudi pri delu in pri razvedrilo. Ker delo obsega največji del človekove vsakdanjosti, je prav ta oblika izkustva Kristusa tista, ki naj prešinja kristjanovo vsakdanjost. — Važno je tudi opozorilo, da se je pri vseh takšnih verskih izkustvih treba držati preizkušenih pravil za

»razločevanje duhov«, ker se more »sam satan spremeniti v angela luči« (prim. 2 Kor 11, 14).

Tisti, ki so živeli v dobi ostrega boja zoper modernizem, se bodo morda čudili in se spraševali, kako je mogoče, da so sedaj stvari, ki jih je cerkveno učiteljstvo ostro odklanjalo, prešle v mirno posest teološkega razpravljanja. A v resnici se cerkveno učiteljstvo v svojem odnosu do modernističnih naukov glede »doživljanja« ali »izkustva« verskih stvarnosti ni spremenilo. Če namreč danes katoliški teologi mirno govorijo o izkustvu Boga in Kristusa, je to nekaj čisto drugega kakor pa tisto »doživljanje« in »izkustvo«, na katero so mislili pravi modernisti. V času modernizma je bila s takšnim izražanjem v resnici podana nevarnost zmote. In bili so tedaj teologi (čeprav so bili neredki samo osumljeni modernizma), ki so z govorjenjem in naglašanjem religioznega »doživljanja« in »izkustva« izključevali razumsko trdnost temeljev krščanskega verovanja ali pa jo vsaj preveč omalovaževali. Takšnemu agnostičnemu mišljenju, oblečenemu v imenovane izraze, je seveda cerkveno učiteljstvo moralo nasprotovati.

Danes je v tem pogledu položaj v splošnem zelo drugačen. Če je sploh med katoliškimi teologi kje kaka nevarnost za modernizem, jo je pač treba iskati drugje kakor pa tam, kjer teologija govori o religioznih izkustvih in doživljanjih; saj tu ni več izključevanja trdnih razumskih osnov verovanja in v splošnem tudi ne prevelikega zapostavljanja vloge razuma pri verovanju in verskem življenju. Trdnost razumskih osnov verovanja je tukaj izrečno priznana.

Praktično je zdrava krščanska verska in moralna vzgoja važnost religioznega doživljanja in izkustva, važnost upoštevanja tudi čustvene plati človekovega bitja vedno zelo upoštevala (prim. J. Esterhues, Erlebnispädagogik, v: LThK III², 1959/1013), razen če vzamemo dobo razsvetljenstva in posameznike, ki so bili in so enostransko usmerjeni. Pomislimo že na liturgijo v prvih časih in tudi pozneje. Pomislimo na krščansko vzgojo v naših družinah na kmetih, če so bile količjak krščanske, česar vendarle ni bilo malo. Kako globoko smo vsaj na kmetih kot otroci doživljali božič v domači hiši, pot v cerkev na nedelje skupaj s starši in sovrstniki, »šmarnice« v majniških večerih na podružnicah, kjer smo se zbirali brez duhovnika vsak večer k molitvi in petju. Kako globoko so naše preproste matere doživljale mašo in kako so jo prenašale v življenje in to znale prenašati tudi na svoje otroke. Spomnimo se na globoka verska doživetja na veliki teden, ko smo šli kot otroci »bogca poljubiti« v žalno zatemnjeno cerkvi, in kakšno doživetje je bila velikonočna procesija tudi za otroke. Tolažba, mir, razsvetljenje, moč za novo krščansko življenje!

Danes pa je seveda versko doživljanje in izkustvo zares potrebno močno poudarjati, ker je nastopila hipertrofija svetnih in posvetnih doživljanj ter izkustev, z druge strani pa resnična atrofija religioznega doživljanja. Tudi v tem pogledu se moramo zares veseliti, da liturgija v živem jeziku in v prenovljenih oblikah v vse večjem obilju odpira sedanjemu človeku čiste vire verskih izkustev, da ne bo njegovo spoznavanje verskih stvarnosti ostalo le pojmovno in zato brez moči za življenje, temveč tudi »realno«, če uporabimo tukaj Newmanovo izražanje.

Knjiga, katere vsebino smo tukaj na kratko navedli, je, kolikor je doslej znano, že prevedena v španščino in holandsščino. Tudi v slovenščino bi jo bilo dobro prevesti.

Anton Strle

Henri Jenny: Österliches Kirchenjahr. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964; 144 str.

Avtor knjige je naslovni škof iz Cambraia, član koncilске komisije za liturgijo. Originalna izdaja je izšla pod naslovom »Le mystère pascal dans l'année chrétienne« v zal. Equipes Enseignantes, Paris, 5. izd. 1963.

1. Navajeni smo deliti cerkveno leto na dva kroga z dvema žariščema: z veliko nočjo in božičem. Zgodovinske raziskave in stvarni razlogi pa nas nagibljejo k temu, da ta vtis dvojnosti v razvijanju Kristusove skrivnosti popravimo.

Božič je Gospodov prihod v naš zemeljski svet, prihod z vsem tistim, kar Gospodovo učlovečenje vsebuje. Velika noč pa je veliko delo celotnega Odrešenikovega življenja, tisto delo, ki so ga skrivnosti med božičem in veliko nočjo pripravljale (str. 30 sl.). Tudi božična skrivnost je torej usmerjena na velikonočno pashalno skrivnost, ki daje celoti cerkvenega leta jasno enoto in ki razliva svojo luč preko vseh odrešilnih Kristusovih skrivnosti, katere v cerkvenem letu obhajamo; tudi preko Marijinih in svetniških praznikov (prim. str. 17). Velika noč je sonce cerkvenega leta; velikonočna skrivnost, to je skrivnost trpljenja, vstajenja in vnebohoda našega Gospoda, stoji v središču celotne liturgije. V velikonočni skrivnosti je namreč Kristus povzel vse svoje prejšnje življenje, ki je bilo vse usmerjeno na najodločilnejše odrešitveno dejanje, na velikonočno skrivnost, s katero je Gospod v svojem povečanem telesu dal trajen obstoj vsem skrivnostim svojega odrešitvenega dela. S tem, da je Kristus postavil zakramente in posebej osrednji zakrament, evharistijo, pa je omogočil trajno prisotnost velikonočne skrivnosti v Cerkvi; vključene v tej osrednji skrivnosti pa so prisotne v Cerkvi tudi ostale skrivnosti Kristusovega življenja. Vsa pota skozi cerkveno leto na ta ali oni način izhajajo iz velikonočne skrivnosti in se zlivajo vanjo. Zato pa pomeni biti kristjan isto kakor biti velikonočni človek: verovati v velikonočno skrivnost, vstopiti na življenjski način v to skrivnost in živeti iz nje, živeti v velikonočnem občestvu (str. 11), da bi s Kristusom in v njegovi moči tudi kristjan iz življenja, da je podvrženo grehu, slabosti in smrti (pascha = prehod) »prešel« v božje življenje, k Očetu.

To hoče avtor pokazati v svojem delu. Pri tem pa priznava: Neko, v svoji pedagogiki pomembno simetrijo med t. i. »božičnim« in »velikonočnim« prazniškim krogom hočemo sicer obdržati; a kljub temu je treba razločno naglasiti navzgor se vzpenjajočo enoto Kristusove dejavnosti, ki nam stopa pred oči in v naše bitje v okviru cerkvenega leta (prim. str. 31).

2. Vsa liturgija cerkvenega leta gre za tem, da se v živi veri in v zakramentih srečujemo z misteriji Jezusovega življenja, povzetimi v velikonočnem misteriju, in postajamo bolj in bolj deležni božjega življenja, ki je ob izvršitvi velikonočne skrivnosti priteklo iz Kristusove prebodene strani. Ob tem krščansko življenje nastaja, raste in se razvija. Na ta cilj je naravnana celota časov, praznikov in dni, ki sestavljajo cerkveno leto. Od adventa do binškozi vodi Cerkev v času nekako 6 mesecev vernike skozi vse faze odrešenja; vsako leto začenja vedno znova in jim na ta način vedno znova omogoča, da z vračanjem k živim virom najdejo skriti misterij svojega zveličanja (prim. zlasti str. 116).

Središče vsega cerkvenega leta je velikonočno tridnevje, v njem pa je obhajanje velikonočne vigilije »praznik vseh praznikov«, vigilije, ki se v zgodnjem jutru velikonočnega dne zaključuje s slovesno mašo. Velikonočna skrivnost je v svojem živem razvijanju vzrok celotne vrste praznikov. »Prehod« od teme k luči, iz Egipta v Obljubljeno deželo, od greha k božjemu otroštvu, od razpršenosti k enoti, od smrti k življenju — vse to v povezanosti s Kristusom, križanim in vstalim, in v njegovi moči: je vsebina velike noči. Noč »prehoda« pripravljata dva dneva: veliki petek, ko Cerkev nanovo doživlja kalvarijsko dogajanje, in velika sobota, ko v veri čaka na veličastni dogodek. V tem tridnevju oba temeljna elementa velikonočne skrivnosti, smrt in življenje, nista le omenjena in predmet spominjanja, marveč ju Cerkev v obredih predstavlja, še več, napravlja ju navzoča in ju na sebi skrivnostno-realno doživlja (prim. str. 31).

Velika noč se v liturgiji imenuje »pascha«, tj. »mimohod« ali »prehod«. Besedo najdemo v sv. pismu v zgodbi o Mojzesu in o izhodu iz Egipta (2 Mojz 12, 11). V tem odločilnem trenutku, ko je bilo izraelsko ljudstvo poklicano na pot proti Obljubljeni deželi ven iz egiptovske sužnosti, je Jahve »šel mimo«. V znameniti noči, ko so Hebrejci zapustili Egipt, je bil faraon in je bilo egiptovsko ljudstvo kaznovano s smrtjo prvorojencev; v varstvo svojih vernih pa je Gospod šel z njimi skozi Rdeče morje in je popeljal svoje ljudstvo v deželo obljube.

Na praznik pashe, ob spominjanju na ta mogočni Jahvejev mimohod, je umrl Jezus, njegov Sin. Nadaljeval je svojo pot, ki jo je začel na prvi dan učlovečenja. To je bila ura, ko je s tega sveta odšel k Očetu (Jan 13, 1) in je tako sklenil krog svojega odrešitvenega delovanja. Zato ima beseda »pasha« — »mimohod, prehod«, tako bogat, skrivnosten smisel, na katerega naš izraz

»velika noč« kaže le indirektno. (Glej str. 65–67). »Pashalni« ali velikonočni misterij pomeni Odrešenikovo smrt in vstajenje, točneje rečeno: vstajenje, ki je izšlo iz smrti, življenje preko smrti ali iz smrti, »prehod od smrti k življenju«. Tu imamo celotno skrivnost krščanstva, križ kot zmago, kar sv. Pavel vedno zopet oznanja: Kristus, umrli in vstali, ki nas sedaj priteguje na svojo lastno pot in vodi »po svojem trpljenju in križu k poveličanemu vstajenju«.

Kar se je nekoč izvršilo v zgodovini, in sicer v zgodovini Jezusove človeške narave, se obnavlja sedaj v liturgiji, v njenem potekanju skozi cerkveno leto. Le da zdaj ne gre več za zgodovinska dejstva sama na sebi, marveč za dejanja v znamenjih, za »obredna dejstva«. Kakor so dogodki Jezusovega življenja sami služili kot simbolična obleka skriti Kristusovi odrešilni dejavnosti, podobno sedaj liturgična znamenja služijo duši misterija. To, kar se je nekoč izvršilo na zgodovinski način, se na zakramentalno-stvarni način vedno znova začenja. Skrivnost pa ostaja ista. Zato je deležnost pri liturgičnih znamenjih dotik s skrivnostno stvarnostjo, ki je sedaj dejavna. Zgodovinsko izvršena Kristusova dejanja delujejo s svojo zadostilno in zaslužno močjo zdaj v obredih, posebej deluje Kristus sam s svojo poveličano, s kalvarijsko žrtvijo zaznamovano človeško naravo, navzočo pod evharističnimi podobami.

Ze iz tega vidimo, da velikonočni misterij ni le gola ideja ali docela nevidna stvarnost, ki je komaj kaj jasna in s katero nimamo kaj opraviti. Gospodova pasha, njegova velika noč se nam razodeva in nam daje v delež v zakramentu, v svetem in učinkovitem znamenju, v katerem postanemo deležni Kristusa in njegovega odrešilnega dela. In to je evharistija, ki po važnosti presega vse druge zakramente.

Evharistični zakrament je velikonočna skrivnost, ki se v Cerkvi obnavlja skozi vse čase in na vseh krajih. Z evharistijo (gledano v celoti, ne le kot obhajilo) nas Jezus napravlja deležne svojega križa in vstajenja. Velika noč je z evharistijo, po kateri dobiva tako rekoč na najbolj »zgoščen« način svojo realnost v sedanosti, središče Cerkve. S kalvarijsko daritvijo in z zmago vstajenja so se zrušile ločilne stene med člani božjega ljudstva in med drugimi, zbrani so bili skupaj raztreseni udje (prim. Jan 11, 52), odpravljena so bila nasprotja in združeni so bili ločeni deli enega telesa, in to telo, ki je stalno izpostavljeno bacilu razcepjenosti, Kristusovo vedno obnavljajoče se delovanje vedno znova zedinja. Tako vsaka velika noč postane resnično nova pasha, nov »mimohod« ali »prehod« tistega, ki je prišel, ki prihaja in ki bo prišel, na katerega čakamo, »dokler ne pride« k pashi poslednjega časa, h končno veljavni veliki noči. (Glej str. 68 sl.)

Kristus je središče sveta in velikonočna skrivnost je središče Kristusove skrivnosti. Ta skrivnost pa dalje živi v Cerkvi, ki ima prav to poslanstvo, da uresničuje Kristusovo odrešilno nalogo v človeštvu in zgodovini. In sicer se nam Kristus daje na tri načine: v evangeliju, v evharistiji in v Cerkvi, kar vse je združeno v liturgiji, katere sonce je velikonočni praznik (prim. str. 23).

3. Ena sama Kristusova velikonočna skrivnost stopa po Cerkvi pred nas na tri načine: a) kot vsakoletna velika noč, v kateri je Kristus preoblikoval starozavezno veliko noč in napravil iz nje novo veliko noč, vse bolj resnično, kakor je bila njena predpoda — in to veliko noč napravlja Cerkev vsako leto za središče svoje odrešitvene dušnopastirske naloge; b) kot tedenska velika noč, namreč nedelja, ki od evharistije dobiva svoj celotni pomen pash, Gospodovega prehoda, deležnosti pri njegovi smrti in njegovem vstajenju — in ta nedelja daje s svojim zaporedjem značilnost velikim trenutkom liturgičnega leta in se usmerja k veliki noči, pravzoru nedelje (petek s svojim postom je tedenski spomin na veliki petek); c) vsakodnevna velika noč, ki se njena skrivnost uresničuje vsak dan in celo vsako uro kje na svetu; tu se sredi vsakdanjega življenja, izhajajoč z preproste »materije«, izvršuje skrivnostni Gospodov »prehod« — njegova smrt in njegovo vstajenje se vključita v naše življenje; vsak vernik se skupaj z vso Cerkvijo, ki mu nudi sveti kruh, hrani s sveto jedjo, v kateri se mu daje njegov Bog in brat. (Str. 27–29.)

Te »tri velike noči« pa tvorijo enoto. Evharistija je svetlo sonce vseh treh: velike noči, nedelje in maše. Vse se strinja v koncentrične kroge. In cerkveno leto je kakor neizmerna bogoslužna slovesnost, ki potrebuje časa, da razodene svoj misterij. Maša sama je kot notranji krog nekak odsev in »usedlina« vseh

Jezusovih skrivnosti in skrivnosti njegove Cerkve. Nedelja nam kot srednji krog, ki je deležen obeh drugih (od tu zapoved, ki veže vernike, da se na vsak »Gospodov« dan snidejo), nam v božji službi občine nudi velikonočno evharistijo, na katere skrivnostni temelj v zemeljski zgodovini in v nebeškem veličastvu našega Gospoda nas spominja vsako leto sveto tridnevje velikega tedna (str. 29 sl.).

Od začetka navaja Jenny osrednje misli iz liturgične konstitucije 2. vat. koncila, ki znova razkriva zatemnjeno staro pojmovanje liturgije kot deležnosti občestva pri velikonočni skrivnosti.

Knjiga je zelo dober uvod v cerkveno leto, gledano pod vidikom njegovega središča, velikonočne skrivnosti. V 1. poglavju daje pregledno sliko pojmovanja cerkvenega leta kot razvijanja velikonočne skrivnosti. Nadaljnja poglavja so: 2. advent — pričakovanje božjega kraljestva; 3. božič/epifanija — Gospodov prihod; 4. predpostni čas — božji klic; 5. postni čas — priprava na velikonočno evharistijo; 6. veliki teden in velika noč; 7. velikonočni čas — Gospodovo veličastvo; 8. življenje Cerkve v pobinkoštmem času.

Kot dober kažipot skozi cerkveno leto je knjiga zelo uporabna tudi za pripravo na prazniško in nedeljsko bogoslužje in na razumevanje misala.

Anton Strle

Josef Andreas Jungmann: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1960. 560 str.

Čeprav je knjiga izšla že pred petimi leti, je vendar koristno, da z njo seznanimo bravce BV. Zbrane so v njej razprave, ki jih je veliki teoretični in praktični sodelavec liturgične obnove, a vzporedno s tem obnove oznanjevanja in v marsičem tudi obnove teologije, napisal po drugi svetovni vojni in delno že v njenem času.

V prvem delu (3—135) so študije o celotni zgodovinski podobi razvoja liturgije, od prvega krščanstva, v katerem je bila Kristusova velikonočna skrivnost tako jasno v ospredju vsega krščanskega življenja, preko dobe kristoloških bojev, dobe karolinških preusmeritev in izrazitih sprememb naglasov na verskih resnicah od stanja na predvečer reformacije in potem v baročni dobi, ko so se razne oblike tako ustalile, da je v marsičem nastopila še v najnovejšem času (trajajoča) miselnost, kakor da je liturgija spomenik, katerega se sploh ne smemo dotikati (prim. str. 121 sl.), ne pa živ organizem, ki se »mora kakor vsak drug živ organizem neprestano prilagajati danim življenjskim pogojem«, čeprav se to redno godi v neslišni rasti (123).

V drugem delu (139—421) zasleduje Jungmann posamezna zgodovinska vprašanja, ki zadevajo liturgijo. Tako dobimo globok pogled v bogastvo oblik bogoslužja in njegovih tekstov, od duhovnih dnevnih, kako so se polagoma razvijale, do 40-urne pobožnosti, ki je bila prvotno (prvič v Milanu 1527) posvečena Jezusovemu 40-urnemu počivanju v grobu in ki se je vršila o veliki noči, na Marijino vnebovzetje ter o božiču (295), pa tudi do zelo koristne razprave o »temeljni misli« glede pobožnosti do Srca Jezusovega (414—421).

Tretji del knjige pa obravnava načelna vprašanja liturgije in oznanjevanja in s tem dušnega pastirstva sploh. Tu še posebno jasno prihaja do izraza cilj vse knjige: Pokazati na zdravilne moči v liturgiji, katera s svojimi velikimi perspektivami in z močno občestveno zavestjo kaže nazaj na Kristusovo osrednjo skrivnost, ki pomeni hranilna tla vsakega oznanjevanja.

Iz navedene vsebine omenimo vsaj nekatere stvari, ob katerih se je še posebej vredno ustaviti. S tem naj bi bili opozorjeni na aktualnost vsebine, ki jo knjiga obravnava.

1. Iz zgodovinskega pregleda verskega življenja in dušnega pastirstva, kakor nam ga Jungmann podaja v svojih razpravah, se v resnici kaže, da »je človeška zavest preozka, da bi naenkrat vase sprejela vso polnost tega, kar nudi razodetje« (str. 119). V prvi dobi krščanstva je v ospredju in središču oznanjevanja in verskega življenja jasno stal glavni dogodek, glavna skrivnost odrešenja,

velikonočni misterij. Ko je krščanstvo še stalo s svojo lučjo »nasproti temi poganstva, se je nudilo krščanski zavesti kot veselo oznanilo odrešenja, ki se je izvršilo za nas v Kristusu« (44). Potem je v konstantinski dobi prišel arianizem in je bila »vera ogrožena v skrivnostnem odnosu božjih oseb«. Zdaj se je vera manj osredotočala okoli Kristusovega velikonočnega misterija in se je geslo »prave vere javljalo kot 'triadiké pistis' (fides Trinitatis)«. Začeli so zatemnjevat Kristusovo sredništvo s tem, da niso več jasno imeli pred očmi, da je Kristus po **človeški** naravi nižji od Očeta, da po tej človeški naravi slavi Očeta tudi v našem imenu — čeprav ne bomo rekli, da so to tajili (prim. 52). Pri besedah liturgije »qui tecum vivit et regnat« niso več jasno mislili na Kristusovo človeško naravo, poveličano na Očetovi desnici v sredniški funkciji, kakor dejansko je. Začeli so dostavljati, da tudi Oče in Sv. Duh kraljujeta (kar dejansko drži, a ne gre za to pri molitvi, ko se oziramo na srednika). »In unitate Spiritus Sancti« so začeli razlagati kot »cum Spritu Sancto«, da so poudarili vladanje presv. Trojice, medtem ko so prej naglašali le vladanje poveličanega Kristusa, ki je s prehodom (pasho) skozi smrt k nebeškemu življenju začel s pošiljanjem Sv. Duha dejansko vladati na svetu, naklanjajoč udom svojega skrivnostnega telesa delež svojega poveličanega življenja (54 s.).

Sv. Avguštin v »Ratio de catechizandis rudibus« postavlja odreditveno zgodovino v središče. V katoliških katekizmih ali navodilih za oznanjevanje pa že najdemo, kako začno izhajati iz dokazovanja neumrljive duše in iz nauka, o presv. Trojici, čeprav Avguštinovo delo omenjajo (57). Seveda so skrivnost presvete Trojice kristjani že v prvih stoletjih, od vsega početka praktično čisto jasno priznavali. Toda sedaj, posebno v času karolinške dobe, se je začela navajati pogosto v liturgiji sami, v prefaciji (46 s.). »Kyrie eleison«, ki se je v vseh devetih vzklikih nanašal na Kristusa kot srednika v nebesih, so na frankovskem ozemlju začeli v 9. stoletju razlagati trinitarično, kar se je trdovratno ohranjalo do danes (48).

Ko je Kristusova človeška narava prišla v ozadje zavesti, se je vedno bolj začelo uveljavljati češčenje svetnikov, kar se je potem razodevalo tudi v opremi cerkva (59 sl.). Premaknitvi vidikov se je pridružilo tudi nagnjenje k poenostavljanju in tudi h grobem predstavljanju verskega oznanila (prim. 64). Primer tega je npr. Lex salica, ki že istoveti »Deus — Christus«, trdeč, da Kristus ljubi Franke (56), na isti črti je izraz »Hergottswinkel« (pri nas: bogov kot), »Gottes Leichnam« (Gospodovo eharistično telo), »Gottes Marter«, priljubljen izraz za Kristusovo trpljenje, in podobno (pri nas bi šteli sem zlasti tudi izraz »z Bogom gredo« za sv. popotnico). Herezije v teh izrazih samo po sebi nikakor še ni, vendar pa postane stvar prav lahko zelo vredna pomislekov. Z druge strani pa vendar nastopa tudi Kristusova zemeljska podoba — a le bolj kot javljanje Boga sploh, čeprav tudi tukaj ni še ravno herezije (60; 63 s., 474). V 15 karolinških vzornih katehezah, ki so znane kot pridige sv. Bonifacija (PL 89, 843–872) — kjer pred naukom o odrešenju docela že stojе v ospredju moralne zapovedi — je večkrat rečeno tako, kakor da bi preprosto Bog bil tisti, ki se je rodil iz Device, ki je za nas trpel sramoto, udarce in bičanje, da bi odvrnil od nas pogubljenje; Bog nas je tako ljubil, da je za nas umrl, k večnemu veselju naj nas vodi on, »ki nas je ustvaril, Jezus Kristus Gospod« (58 s.). — Seveda je v smislu »communicatio idiomatum« vse to mogoče pravilno umevati, saj vse tisto, kar pripada drugi božji osebi, moremo pridevati tudi učlovečenemu Bogu, človeku Jezusu, kakor tudi obratno. Čisto drugo pa je vprašanje, ali je pogostno tako izražanje v oznanjevanju hvalevredno in koristno za pravilno oblikovanje krščanske verske zavesti (prim. 59).

Velikonočno skrivnost je razen liturgije izrazito postavljala v središče pač še najdalj časa krščanska upodablajoča umetnost. V prvem tisočletju je bila, podobno kakor v liturgiji pravzaprav do danes, velikonočna tema tako rekoč še povsod pričujoča. Ni pa pomenila predstavljanja enkratnega dogodka Kristusovega vstajenja na velikonočno jutro, marveč je bila tema, docela kakor v liturgiji, sledeča: vstali Kristus in Cerkev, novo stvarstvo, ki se je začelo z vstajenjem drugega Adama in ki naj preoblikuje staro stvarstvo. Torej ne gre za vstajenje kot dogodek, marveč prej za vstalega Gospoda samega in svet vstalih njegovih udov kot stanje, kot novi red. To pojmovanje stoji že za podobami umetnosti v katakombah. Daleč najbolj pogostna podoba tukaj je dobri pastir,

ali pastir skupaj s svojo čredo, ali pastir, ki nese rešeno ovco na ramah — Kristus, ki je odrešil človeštvo. Toda tudi druge podobe v katakombah, ki se vračajo z neko rednostjo, hočejo povedati isto: Vzete so pretežno iz stare zaveze in bi se mogle na prvi pogled zdeti prav tako skrivnostne, kakor so v izvedbi nerodne in primitivne: govorijo o rešitvi, ki nam je pripravljena, o odrešenju, ki je že dovršeno, o upanju kristjanov. To je namreč jedro različnih podob o Noetu in Jonu, ki sta rešena, o žejnem ljudstvu v puščavi, kateremu priteka voda iz skale, o mladeničih v ognjeni peči, katerim ogenj ne more nič napraviti. — Manj zastrto pa govori o velikonočni skrivnosti umetnost bazilik od 4. stol. dalje. Tu je v mnogih primerih podoba poveličanega Kristusa na prestolu obdana od štirih bitij iz videnj preroka Ezekielja: Človek in govedo, lev in orel. Navajeni smo ta štiri bitja umevati kot simbole štirih evangelistov — in dejansko najdemo to razlago že v starokrščanski dobi, a je to drugotna razlaga. Prvotna razlaga, kakor jo dobimo pri starejših cerkvenih očetih in kakor so prvi kristjani dejansko mislili, ko so povezovali te skrivnostne podobe s predstavljanjem Kristusa v apsidi, je v povzetku Gospodovega dela, in sicer predvsem njegove velikonočne dovršitve: Kristus je postal človek — podoba človeka; je postal daritev — podoba goveda; je ostal zmagovit — podoba leva; je šel v nebesa — podoba orla (469 s.). Glede upodabljanja Križanega je znano, da ga v starejši cerkveni umetnosti sploh niso upodabljali; kolikor so upodabljali križ, je bil to križ kot znamenje zmage, kot »tropaion«. Toda tudi, ko so v poznejšem času, zlasti v dobi romanike, začeli upodabljati Križanega, so ga hoteli predstavljati le nekako v velikonočni luči — križ kot kraljevski prestol; namesto trnove krone kraljevska krona na glavi; ogrinjalo okoli ledij preoblikovano v kraljevski plašč; ob vzhodu podoba Cerkve (ženska postava), ki zaupljivo gleda kvišku, in sinagoge, ki se osramočena obrača stran (471).

Velikonočni misterij pa je, povedano bolj zaokroženo, v drugem tisočletju, doživel v zavesti cerkvenega občestva močno oslabitev, tako da zdaj stopi z njim v tekmo božična tema, kar se polagoma bolj in bolj odraža tudi v umetnosti. Sicer se v cerkveni liturgiji božič obhaja že od 4. stol. dalje, a najprej z dovolj močno zavestjo, da je s tem poleg dovršitve dela s praznikom odlikovan tudi začetek; a kot cerkveni praznik ostane božič vedno na drugi črti, drugače kakor v zavesti vernikov, kjer je bolj in bolj dobival božič prednost pred veliko nočjo, kar se je ohranilo še do danes (473). V ljudskem načinu govorjenja skoraj niso več razlikovali med Bogom in Kristusom, učlovečenim Bogom, in so v božiču gledali nekako zemeljsko javljanje Boga (kar na neki način tudi je, vendar je bilo govorjenje zvodljivo). Na tem ozadju postanejo razumljivi različni pojavi na področju cerkvene umetnosti. V celotnem prvem tisočletju in še preko ni cerkvena umetnost poznala nikake podobe Boga Očeta. Če so v kakem prizoru iz stare zaveze hoteli predstaviti Boga, ki posega s svojo vsemogočnostjo v zgodovino človeka, da ga rešuje itd., tedaj so upodobili roko, katera sega izza oblakov. Nevidnega Boga si niso upali upodabljati in ga pravzaprav ni mogoče. Šele v 13. stoletju začno na temelju nakazanega verskega razvoja upodabljati Boga Očeta kot častitljivega starčka, ki drži v rokah kroglo. Deloma so se podobe Boga Očeta (včasih tudi Sv. Duha) začele pojavljati v zvezi z upodobitvami Jezusovega krsta (str. 51). In sedaj so sledile tudi upodobitve presv. Trojice — v obliki prestola milosti ali v upodobitvi Marijinega kronanja in podobno. Ker so govorili o »božjem rojstvu, božjem trpljenju« itd., se jim je zdelo tudi obratno dovoljeno tam, kjer je govor o Bogu sploh, o Bogu Očetu, uporabljati človeško podobo (474). »Gotovo je bilo dovoljeno — ali pa je bila to za vernost, za dostojen pojem o Bogu pridobitev, je drugo vprašanje. Pastoralna teologija je nagnjena k temu, da odgovarja na vprašanja nikalno« (475).

Že iz tega, kar smo navedli, moramo dobiti predstavo o koristih, ki jih je mogoče črpati tudi dušnemu pastirju iz Jungmannovih z izredno treznostjo pisanih zgodovinskih raziskav v tej knjigi.

2. Na drugem mestu navedimo nekatere točke iz »liturgične dediščine«, kolikor se posebej nanaša na **evharistijo** in ima pomen tudi za »pastoralno sedanjost«.

»Evharistija, pravi Jungmann, ni le najsvetejši zakrament, po svetosti presegajoč vse druge; je tudi zaključek in dovršitev vsega zakramentalnega živ-

ljenja. Če jo omenjamo v vrsti zakramentov večkrat šele na tretjem mestu, je to iz tega razloga, ker mislimo pri tem na prejem zakramenta, na obhajilo, in ker je obhajilo po starokrščanski praksi najprej zaključek iniciacije (uvvedbe v krščanstvo), ki se je izvršila s krstom in birmo. Še v visokem srednjem veku so namreč podeljevali sv. obhajilo ne le odraslim krščencem, temveč tudi otrokom takoj po krstu« (500 s.). Tudi drugi zakramenti, vključno sv. pokoro in sv. maziljenje, ki nas očistita greha in njegovih »ostankov«, so zato tukaj, da vzpostavljajo skaljeni red in nas uvrščajo v tisto »sveto ljudstvo«, ki je poklicano k sv. daritvi. Zato obhajanje evharistije ni neka, čeprav posebno sveta naloga dušnega pastirstva v župniji, temveč naravnost cilj in znotraj tega zemeljskega sveta zadnji **smisel vsega dušnega pastirstva**, predigra in tih začetek nebeškega bogoslužja (prim. str. 501). Te misli sedaj jasno uči tudi 2. vat. koncil.

Zdi se, da je dobro navesti glede pojmovanja evharističnega bogoslužja predvsem tri misli: a) evharistija je resnično »zahvaljevanje« božjemu veličastvu, kakor pove že izraz »evharistija« (zahvala in še več pomenov, ki so vedno v kaki zvezi s tem osnovnim pomenom); b) nosilec obhajanja evharistije je vsa Cerkev; c) vloga umetnosti, zlasti glasbene, pri obhajanju evharistije.

a) Smisel liturgije, posebno pa maše je nedvomno izražen predvsem s tisto besedo, s katero se v vseh liturgijah brez izjeme začne pravo dejanje sv. maše: **Gratias agamus, Eucharistōmen**, Zahvalimo se. Zavest o tem je danes spet postala jasnejša. Od časa srednjega veka dalje je bil ta smisel večkrat precej zatemnjen. Dušni pastirji so se v splošnem zadovoljili, pravi Jungmann (456), da je bilo ljudstvo pri maši navzoče in da je vedelo za sv. skrivnost, ki se je izvršila, pri čemer so naglašali predvsem misel o Kristusovem trpljenju in, zlasti v srednjem veku, češčenje Kristusovega telesa pri povzdigovanju. Poudarjen je bil torej pri maši tisti vidik, po katerem Kristus prihaja k nam na zemljo, ali še bolj nedoločeno, Bog sam. Iz tega se je razvila alegorična razlaga (ki je rodila tedaj veliko pristne pobožnosti, a se danes v drugačnih razmerah ne bi smeli vračati k njej). Danes moramo spet jasno pokazati, da je osnova maše zahvala Bogu za odrešenje in s tem zahvala za vse drugo, »in sicer zahvala, ki zraste iz daritve: zahvaljujemo se Ti in tako Ti darujemo« (376; prim. 456, 534 ter 486). To je zahvala za razodetje božje ljubezni, ki je v velikonočnem misteriju doseglo svoj višek, dokončni učinek pa bo doseglo v liturgiji nebes, na katero evharistija kot »signum prognosticum« kaže (prim. 415).

Jungmann pravi, da moramo danes ta **vidik zahvaljevanja in poveličevanja božje ljubezni**, ne da bi seveda prezrli tudi druge vidike, spet **močneje postavljati v ospredje**; to liturgična molitev dejansko tudi dela. Maša je dalje dviganje krščanskega ljudstva k Bogu, je tudi daritev vse Cerkve, ne pa samo Kristusova daritev, pri kateri smo samo navzoči, ne da bi se nam bilo treba vključiti vanjo in se tudi sami sebe darovati. Jasno je, da moramo še ohranjati zavest, da je glavni darovavec Kristus in tudi glavni dar on sam; toda skupaj z njim in po njem se mora darovati tudi Cerkev, in sicer v prekipevajoči hvalnosti Bogu za veliki dar odrešenja (glej zlasti 459). Takšno gledanje tudi pripomore k zavesti, da je krščanstvo resnično veselo oznanilo, kar naj potem vpliva na praktično življenje. Celotno življenje naj bi bilo »poveličevanje Boga – v tistem delu, v nesebičnem izvrševanju dolžnosti; mnogokrat ostane to samotno in nepoznano življenje izpolnjevanja dolžnosti. A predvsem na nedeljo naj se zlije v sveti zbor. Tu naj zažari notranji sijaj v bogoslužju Cerkve; tu naj zadoni polni akord in svetem občestvu: v enoti Sv. Duha, po Njem in z Njim, v poveličanje troedinega Boga. Tako postane liturgija razodevanje in hkrati neprestano šola krščanskega verovanja« (449 s.).

b) Za dolgo časa je v krščanski zavesti ostal močno zastrt tudi **občestveni značaj** evharističnega bogoslužja. Nič več ni bilo tiste jasne zavesti, da so dejavni subjekt vsi navzoči in ne le duhovnik. Preveč je bilo oddaljite od tiste miselnosti, ki je Ignacija Antiohijskega nagnila, da je celotno Cerkev gledal kot veliko obedno občestvo (375), zato pa vključno tudi kot daritveno občestvo. saj so v časih prve Cerkve in še prej sveti obedi imeli za svoj predpogoj vedno tudi daritev (374). V današnji pastorizaciji je treba spet jasno prebuditi **zavest o Cerkvi kot božjem ljudstvu tistih**, ki vedo, da so odrešeni in po Kristusu dvignjeni v novo življenje (478). In ravno z dejavno udeležbo pri obhajanju

evharistije bodo verniki na praktičen način spoznali, da je Cerkev »občestvo vseh tistih, ki so v krstu našli priključitev na Kristusa in ki se nedeljo za nedeljo zbirajo, da bi — pod vodstvom službeno postavljenega duhovnika — obhajali spomin na Gospoda« (479 s). Jungmann lepo prikazuje, kako živo so kristjani prvih časov imeli pred očmi resnico, da prava Cerkev, katera povečuje Boga, ne obstoji v kamniti stavbi, katero so napravile človeške roke, pa naj bi bila še tako veličastna, marveč vedno najprej v tistem prebivališču, ki si ga je hotel Bog sam pripraviti »iz živih in izbranih kamnov«, torej ne le v posvečenih služabnikih, ki stoje ob oltarju, marveč v celoti vernikov, katere ti služabniki vodijo. To jasno čutimo že v najstarejših liturgijah, kjer pri molitvi verniki niti malo niso bili zgolj pasivno prisotni, marveč so se res občutili kot »populus tuus, Ecclesia tua, plebs tua sancta«, kakor govori liturgija, ki z neprestanimi pozdravi »Dominus vobiscum« ter »Oremus« poziva navzoče, naj se pridružijo molitvi, in ob koncu čaka potrditve vernikov z »Amen«. Temu amen, posebno tistemu ob koncu »evharistične molitve« so že v najstarejših časih pripisovali posebno važnost. Sv. Justin, v čigar prvi Apologiji imamo najstarejše poročilo o obhajanju evharistije, in sicer poročilo v dveh oblikah, govori le kratko o prinašanju darov in o zahvalni molitvi, s katero se predstojnik obrača na Očeta vesoljstva, a obakrat omenja ta amen ter z vidnim ponosom naglaša — Justin sam je bil laik —, da ga z močnim glasom izgovori vse ljudstvo; in potem Justin svojim poganskim bravcem še posebej razloži to hebrejsko besedo, ki pomeni: naj se zgodi.

Sv. Avguštin (Serm. Denis 6, 3) je dejal, da z Amen ljudstvo daje nekakšen podpis temu, kar je molil v imenu vse Cerkve duhovnik (480—482).

Jungmann razpravlja, kako se je polagoma duhovnik začel oddaljevati od ljudstva, zlasti še, ker ljudstvo latinščine ni več razumelo. Nestrokovnjaki in površneži seveda tako hitro preidejo v očitke »arterioskleroze«. Jungmann pa se stvari približuje vedno s tisto spoštljivostjo in treznostjo (prim. str. 315), kateri edini se odpre neponarejena resnica. »Liturgija«, pravi med drugim, »je sveta beseda; liturgija se hoče izogibati nemirnemu menjavanju, hoče biti nekoliko deležna svetega božjega pokoja in hoče ravno s tem vernikom posredovati nekaj božjega miru« (483). To pa seveda prav nič ne nasprotuje temu, kar doživljamo danes, čeprav bi bilo zelo koristno, da ne bi nikoli pozabili tudi na besedo o svetem miru v liturgiji in življenju.

c) Še nekaj glede mesta, ki ga ima v liturgiji **umetnost, predvsem glasbena.**

»Cerkvena umetnost hoče izpovedovati, hoče oznanjati, kakor je tudi bogoslužje samo izpovedovanje in oznanjevanje. Cerkvena umetnost oznanja zato v prvi vrsti tista dejstva, ki predstavljajo temelje krščanskega reda v svetu. Zato so to ista dejstva, kakor so naglašena v apostolski veroizpovedi, in ista, kakor se obhajajo v cerkvenem prazniku. Torej eno dejstvo, da je Kristus prišel: »spočet, od Sv. Duha, rojen iz Marije Device« — božična skrivnost; in drugo, da je svet odrešil: »trpel pod Poncijem Pilatom, križan bil, umrl in bil v grob položen, tretji dan od mrtvih vstal« — velikonočna tema. — Pri tem moramo reči, če smemo zaokrožiti v kratko formulo: da ima v prvem tisočletju velikonočna tema v zelo veliki meri premoč, v drugem božična tema. V obeh primerih stoji, kakor to ne more biti drugače, Kristus v središču; toda v prvem tisočletju gledajo Kristusa, kakršen je že s poveljčanim telesom odšel v onstranski svet; v drugem tisočletju pa Kristusa, kakršen vstopa v naš zemeljski svet in v tem zemeljskem svetu trpi in umira« (468 s.).

Glede petja v bogoslužju govori Jungmann v razpravi »Liturgie und Kirchenengesang« (451—464), delno tudi v razpravi »Liturgie und Kirchenkunst« (465 do 478). Drugje, ko govori o »liturgiji med ohranjanjem in gibanjem« (prvič objavljeno leta 1955), pripominja, kako se danes nekateri glasbeniki vznemirjajo zaradi razvoja današnjega cerkvenega bogoslužja, ki spet naglaša sodelovanje ljudstva, posebej sodelovanja s petjem. Jungmann je mnenja, da za vznemirjanje ni pravih razlogov; saj tudi ni treba, da bi se veliki zakladi glasbene umetnosti preteklosti in sedanjosti popolnoma umaknili iz bogoslužja, »pač pa bo treba najti **urejeno sožitje** (Nebeneinander) **ljudskega petja in cerkvene glasbe**« (132). »Cerkveno ljudsko petje bo v liturgiji spet zavzelo svoj prostor, a ne bo samo vladalo. To sledi iz pojma liturgije. Ljudsko petje moramo

odobravati, ker je liturgija bogoslužje **Cerkve**; toda tudi prispevek cerkveno-glasbene umetnosti moramo odobravati, ker je liturgija **božja služba**. Vprašanje je sedaj, kako naj se tu izvrši izravnava« (462 s.). Jungmann poda nekatere namige, kako naj bi se to praktično izvajalo. Glede velikih praznikov in sploh pri slovesnostih npr. pravi, da ljudsko petje gotovo ne sme popolnoma manjkati, čeprav naj bi prevladovala umetna cerkvena glasba (463). Posebej tudi pripominja, da danes že tako vlada težnja po preprostosti. »K bogoslužju ob svečani priložnosti nič več ne spada kot nekaj nujnega veliki orkester, in vsaj na nedelje je več vredno enoglasno ljudsko petje zbrane občine kakor pa umetniški nastop. To ne pomeni odpovedi umetnosti v Cerkvi. A pomeni zahtevo, da se umetnost vključi v celotni načrt liturgije in da s trdnimi koreninami stoji v religiozni ideji, in sicer ne le v osebnem umetnikovem izkustvu, temveč v takšnem religioznem izkustvu, ki je vase sprejelo duhovno posest cerkvenega občestva. Gotovo, pristna umetnost mora vedno biti izraz subjektivnosti; toda cerkvena umetnost je občestvena umetnost in more biti le izraz subjektivnosti cerkvenega občestva, Cerkve kot 'svetega ljudstva' tistih, ki vedo, da so po Kristusu odrešeni in po Kristusu dvignjeni v novo življenje« (478).

3. Oznanjevanje. — Indirektno je bil govor o oznanjevanju tudi že v prejšnjih točkah; saj ima in naj bi v skladu s svojim bistvom imela vsa liturgija tudi značaj oznanjevanja. Zdaj še nekaj Jungmannovih misli o tem.

Upoštevanja vredna je že Jungmannova trditev, da zares blagodejnih liturgičnih reform ni mogoče izvesti zgolj z ukazi od zgoraj. Tudi liturgična znanost more take reforme le pripravljati, dajati nasvete in predloge glede oblik ter jih utemeljevati iz zgodovine in teologije, a življenja jim ne more vlitii. V krščanskem ljudstvu samem mora namreč biti pripravljeno ustrezno ozračje. Dušno pastirstvo mora torej pripraviti liturgični obnovi pota, v katehezi in pridigi in z vsemi sredstvi, s katerimi se oblikuje krščanska zavest. »Versko oznanjevanje in bogoslužje morata drug drugemu ustrezati kakor govor in odgovor... Če odkrivamo ozdravljajoče moči v liturgiji, v njenih velikih perspektivah, v njeni jasni kristocentričnosti, v njenem resničnem občestvenem mišljenju, potem morajo te moči, ako naj so sposobne razviti vso svojo učinkovitost, postati žive hkrati v verskem oznanjevanju. Kajti vsebovane so najprej v zakladu vere, iz katerega je zrasla liturgija« (134).

Kakor že večkrat, npr. v svoji katehети, tako tudi v teh razpravah Jungmann naglaša potrebnost koncentracije v našem oznanjevanju, potrebnost osredotočenja okoli Kristusa in posebej velikonočnega misterija, ki je hkrati Kristusov in naš misterij.* In to daje potem razen zaokroženosti in preglednosti krščanskega oznanila tudi močne nagibe, da se ga oklenemo. V luči te Kristusove velikonočne skrivnosti »krščanstvo ni neka zbirka nauk in zapovedi, marveč veselo oznanilo o Kristusu, ki nas hoče povesti domov k nebeškemu Očetu; po svojem bistvu je priključitev Kristusu in življenje z njim« (487).

Takšna koncentracija skupaj z učinkovitimi pozitivnimi nagibi za krščansko življenje je vsebovana v liturgiji. Ker liturgija postavlja tako jasno v središče Kristusov velikonočni misterij, zato »so v njej predvsem tiste misli, ki kristjana napravljajo veselega«. »Krščanstvo ni muka in nadležna dolžnost, krščanstvo je najvišja milost. Liturgija je vodstvo k zavestnemu krščanstvu... Samo zato moremo pred Boga stopiti z zaupanjem, ker je šel Kristus pred nami, ker je Kristus naša glava in naš Gospod, Vstali Kristus, ki je šel skozi smrt in nam je pridobil življenje (486 s.). Ravno na te misli nas evharistično bogoslužje spet in spet opozarja s »po Gospodu našem...« in s podobnimi sklepi raznih molitev, posebno pa tudi s slovesnim »per ipsum et cum ipso«.

Kot nalogo našega današnjega oznanjevanja opisuje Jungmann: »Pogled moramo usmeriti predvsem na velikonočnega Kristusa, na Kristusa, ki je vstal in ki dalje živi kot poveljučana glava Cerkve. Ni dvoma: potrebujemo podobe njegovega zemeljskega življenja in delovanja, ker smo mi sami na zemeljskem potovanju; potrebujemo njegovega zglada, potrebujemo njegove okrepčujoče

* Prip.: Misterij oziroma skrivnost pomeni tukaj tisto, kar s pomočjo zunanjih znamenj ali simbolov izraža in napravlja navzočo takšno božjo stvarnost, ki nam je v našem sedanjem stanju po sebi nedosegljiva; izražanje in dejansko ponavzročevanje tiste stvarnosti, ki je izražena — oboje je misteriju ali skrivnosti v tem pomenu bistveno. Prim. I. H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Paris 1959, 62.

besede. A nočemo ostati pri tem, kar je bilo. Kristus ni pretekla, marveč tudi sedanja veličina. Zato je obnovec velike noči (namreč vel. vigilije) tako velikega pomena, velike noči (Osternacht, ne Ostern!) kot viška vsega cerkvenega leta, velike noči s svojo simboliko Kristusove luči, ki postopoma zajame in napolni vso cerkev in ki dalje odmeva skozi ves velikonočni čas... Iz tega velikonočnega središča, ob katerem se je začela liturgična obnova, mora izhajati tudi obnova verskega življenja sploh. Od tu mora tudi nedelja dobiti nazaj svoj velikonočni sijaj. Nekoliko smo pozabili..., da je nedelja Gospodov, to se pravi Kristusov dan, dan v velikonočni zmagi dovršenega odrešenja, dan, ki nam kliče v spomin, da smo kot kristjani odrešeni in obdarjeni z milostjo in da moramo **zato** na nedeljo skupno obhajati daritev odrešenja, „memoriam passionis“. Ta zavest je za mladino morda učinkovitejša kakor golo zabičevanje nedeljske dolžnosti. Na nedeljo hoče mestna mladina ven v prosto naravo. Gotovo, ljubi Bog gre tudi skozi gozd, a kdor ga bo iskal le v gozdu, ga ne bo srečal. Boga moramo častiti kot kristjani, in če ga hočemo častiti kot kristjani, potem ga moramo iskati tam, kjer je Kristus, kjer se obhaja njegov spomin in kjer smemo skupaj z njim darovati Bogu njegovo daritev« (446 s.).

Vredno je omeniti dobesedno tudi sledečo trditev: »Cerkev izpolnjuje svojo nalogo oznanjevanja po različnih potih, ne nazadnje z obhajanjem svojih praznikov. Reči moremo celo, da je obhajanje praznikov tam, kjer je vera ukoreninjena, prvi in temeljni način oznanjevanja, tisti, ki ob zelo neugodnih razmerah edini ostane in ki, če je le pravilno izvrševano, za silo tudi zadostuje. Vzhodna cerkvena občestva skozi stoletja niso poznala ne kateheze ne pridige, vera je ostala ohranjena po obhajanju liturgije na cerkvene praznike. In v zapadnem srednjem veku ob določenih časih ni bilo mnogo drugače. — Toliko važnejše je, da idejo krščanskega praznika jasno dojamemo in neponarejeno uresničujemo« (502).

Knjiga se konča z lepo razpravo o »velikonočnem krščanstvu«, kakor ga mora oznanjevanje prikazovati posebno danes: »Naš čas, ki, ogrožen s strani sekulariziranega sveta, nujno zahteva koncentracijo na to, kar je bistvenega, je spet prisiljen iskati ostrih črt krščanskega kozmosa, iskati enoto in strnjeno krščanske podobe o svetu. Ničesar od tistega, kar so častili prejšnji časi Cerkve, ni treba sežigati, ne samo, ne v zakladu vere, kjer resnica seveda nikdar ne more postati zmeta, marveč tudi ne v posesti pobožnosti. A dobro bo, da se spet skrbneje držimo stvarnega reda. Apostoli so oznanjevali vstalega Kristusa. Okoli njega so se zbirale občine vernikov. Vstali, velikonočni Kristus bo vedno središče krščanskega kozmosa« (536).

Anton Strle

Louis Bouyer — W. Neubert: **Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht**. M. Grünewald-Verlag, Mainz 1961, 87 str. — Čeprav knjiga ni obširna, je koristno, da se z njo seznanimo, ker nas uvede v razumevanje ekumenskih prizadevanj, kar zadeva evangeličane, katerih je pri nas v Prekmurju precejšnje število. Izvirnik v francoščini je: »Parole, Eglise et Sacraments dans le protestantisme et le catholicisme«; Desclée de Br., Brugge.

V marsičem vsebuje knjiga iste misli, kakor jih je avtor razvijal že v svoji knjigi »Du protestantisme à l'Eglise«, ki je izšla v francoščini l. 1954, potem pa v še več drugih jezikih, med njimi v nemščini pod naslovom »Reformatarisches Christentum und die eine Kirche« (Werkbund-Verlag, Würzburg 1959, 241 str.). L. Bouyer, ki je poleg teh dveh knjig avtor mnogih drugih teoloških del, je bil nekdanj dušni pastir luteranske cerkvene občine, pozneje pa je prestopil v katoliško Cerkev, postal oratorijanec v Parizu in profesor teologije na Institut catholique de Paris, sedaj pa je v Strassburgu. Teza Bouyerove knjige »Du protestantisme à l'Eglise«, ki pomaga razumeti kratko delo, katerega vsebino hočemo tu navesti, je: Reformacija je prvotno religiozno gibanje, ki se je hotelo priznavati k bistvenim krščanskim resnicam, k odrešenju iz milosti v priznavanju sv. pisma kot božje besede, ki jo moramo zaradi absolutne božje suverenosti brezpogojno priznavati. Toda ta pozitivna načela so bila od vsega početka združena z negativnimi elementi, ki so vzeli učinkovitost pravim

spoznanjem in so protestantizem zapletli v stalna protislovja. Sv. pismo, katerega veljavo so reformatorji hoteli naglasiti, je polagoma postalo zgolj človeški dokument; priznavanje božje suverenosti pa se je spremenilo v zgolj tostransko usmerjeni liberalizem. Ti negativni elementi so vodili protestantizem k tajitvi zakramentov, Cerkve in dogem, s tem pa tudi k prelomu s katoliško Cerkvijo. — Toda ti negativni elementi — tako naglašala L. Bouyer — so prvotnim reformatoričnim prizadevanjem prav tako tuji kakor katoliški veri; izvirajo pa iz pozno-srednjeveškega nominalizma, iz mišljenja, ki po Bouyerovi sodbi sploh ni katoliško. Če so reformatorji postali krivoverci, je to bilo ne zaradi radikalizma, marveč zaradi polovičarstva in zaradi pomanjkljive jasnosti njihove reforme. Velika prizadevanja reformacije najdejo izpolnitev le v katoliški Cerkvi, kjer je njihova resnična domovina. Zedinjenje evangeličanov s katoliško Cerkvijo ne bi pomenilo odpovedi veri v božjo besedo in tudi ne zatajitve pristnih obnovitvenih ali reformacijskih prizadevanj. Bila bi le izpolnitev tega, po čemer je reformacija težila od svojega začetka, česar pa ni mogla doseči, ker je iskala z napačnimi sredstvi.

V spisu »Wort, Kirche, Sakrament...« se L. Bouyer omeji na analizo stališča, ki so ga imeli reformatorji — prvotni in poznejši pripadniki protestantizma — do božje besede, do Cerkve in do zakramentov. Pri vsaki od teh treh tem pokaže, kolikor so bile težnje reformacije pravilno in dobro mišljene, koliko pa so že na začetku zahajale v zmotna stališča, ki so potem privedla do usodnih posledic, in sicer v prvi vrsti pri protestantih samih, pa tudi pri katoličanih, ki so v obrambi zoper zmote zašli v enostransko poudarjanje določenih strani razodetja in s tem napravili včasih precej škode duhovnemu življenju.

1. Glede **božje besede** naj posebej navedemo sledeče misli iz knjige: »Protestantizem sam sebe imenuje religijo biblije. In to je resnično najbolj karakteristično zanj. Ako hočejo katoličani res razumeti duha protestantizma, morajo začeti pri tej točki. Nikakega približanja protestantizmu ni, ki bi mogel biti bolj ekumenski. S tem neposredno dosežemo njegovo srce in zadenemo ob to, kar je s stališča katoliške tradicije pač največje vrednosti. Nedvomno ni nobenega področja, na katerem bi katoličani mogli laže sprejeti religiozne trditve protestantov. Čeprav so te potrebne tudi dopolnitve in razjasnitve, vendar pa se to ne zgodi z namenom, da bi na tak način zmanjšali pomen tistih protestantovskih trditev, ki temeljijo na bibliji, marveč gre le za to, da bi zagotovili in dosegli tem trditvam njih polno vrednost« (str. 5).

V čem pa obstoji po katoliškem gledanju protestantovska zmeta, kolikor gre za sv. pismo? »V tem, da so branje sv. pisma korak za korakom ločili od tradicionalnega življenja v Cerkvi, tako daleč, da so končno avtoriteto sv. pisma postavili nasproti avtoriteti Cerkve... Ko tako protestanti avtoriteto sv. pisma postavljajo nasproti avtoriteti Cerkve, hočejo s tem povečati le veliko avtoriteto božje besede... Toda božja beseda ne more ostati, kar je, ako njeno besedilo, kakor je ohranjena v sv. pismu, odtrgamo od živega pričevanja Duha v Cerkvi... Ako nastopi zmeta, ki loči avtoriteto sv. pisma od avtoritete Cerkve in se celo postavlja zoper njo, zlasti če se izvrši prelom s stalno, življenja polno tradicijo, kaj se tedaj zgodi? Sv. pismo postane v svojem besedilu izročeno docela subjektivni, individualni razlagi, in to pomeni hkrati razdrobitev protestantizma v sekte, ki se medsebojno prav tako pobijajo, kakor pobijajo katoliško Cerkev, in sicer na temelju tekstov, ki so iztrgani iz njihove zveze, ločeni od celote razodetja, katerega temeljni nauki so v nevarnosti, da postanejo korak za korakom zatemnjeni, ker nastopi ozkosrčno oklepanje slabo razumljenih posameznosti... Noben tekst ne more samega sebe braniti zoper iskane, subjektivne razlage, ki nevzdržno teže za tem, da bi avtoriteto sv. pisma, katerega je človek dejansko začel zavijati po svoje in izpraznjevati, čeprav je še nadalje označeval sv. pismo za suvereno, potisnile stran ali jo odstranile (29–31).

2. V drugem pogl. (32–59) razpravlja B. o **avtoriteti Cerkve** v protestantizmu in v katolicizmu. »Bolestni strah pred avtoriteto Cerkve, strah, ki lahko preide v strah pred vsako učiteljsko avtoriteto, nas ne sme zavesti... Zelo kmalu so si protestanti dobili nadomestitev za avtoriteto Cerkve... Včasih

je bil to tudi državni poglavar« (36). Ko se je protestantizem odtegnil avtoriteti Cerkve, se je polagoma izmaknil tudi avtoriteti božje besede v sv. pismu in prišlo je do zamenjavanja določenih subjektivnih razlag s tem, kar božja beseda v resnici govori (prim. 32 s.). Kljub temu je treba priznati, da je reformacija postavila v svetlo luč nekatere najlepše strani razodetja (35). Škoda, da je potem v veliki meri racionalistični in še bolj sentimentalni liberalizem začel izpraznjevati še to (prim. 36). Tudi to je opozorilo na škodljivost odklanjanja cerkvene učiteljske avtoritete.

Za ozdravljenje od tega je s protestantske strani predvsem treba, da spoznajo resnico, da »božja beseda v novi zavezi nikakor ni v prvi vrsti pisani tekst: Je marveč živa božja beseda apostolov, ki poslušavcem ne prinaša le odmev te končno veljavne božje Besede, ki je Kristus, temveč to Besedo samo v vsej njeni resničnosti. . . Vstali Kristus je tisti, ki je dar Duha izročil naprej in na prav poseben način podelil apostolom in ki je tako resnično s tistimi, katere je poslal. Njihova avtoriteta je kot razodevanje lastne Kristusove avtoritete nekaj čisto drugega kakor juridična fikcija: Kristusov Duh, in s tem Kristus sam, povzroča, da govorijo v njegovem imenu in tako rekoč v njegovi osebi« (43).

O. Cullmann, znani protestantski teolog, sicer odkrito izraža prepričanje, da je prva Cerkev priznavala apostolom učiteljsko avtoriteto in da je Cerkev nove zaveze bila katoliškega in ne protestantskega tipa, vendar pa za poznejšo Cerkev postavlja ugovor s tem, da pravi: naloga apostolov je bistveno ta, da so bili ustanovitelji Cerkve; ta naloga ni prenosljiva; Cerkev ne sme biti vedno znova ustanovljena; po generaciji apostolov more Cerkev le » vztrajati v nauku apostolov« (46). — Katoliški odgovor na to Cullmannovo trditev mora pokazati na zmotnost mišljenja, kakor da v poznejši Cerkvi ni nikake potrebe po živi avtoriteti. Zlasti pa moramo opozarjati na to, da katoliška Cerkev do danes nikdar ni trdila, da so škofje in papež »drugi apostoli« v ožjem pomenu besede. Cerkev uči, da so nasledniki apostolov, in to je nekaj čisto drugega; to pomeni: V katoliški Cerkvi nikdar ni bilo govora o tem, da bi škofje ali tudi papež mogli kakorkoli graditi na drugem temelju kakor na tistem, ki so ga postavili apostoli sami. Njim na noben način ne pripada naloga novih ustanoviteljev, ki bi bili bolj ali manj odvisni od prvotnih ustanoviteljev. Vera katoliške Cerkve ni nobena druga kakor vera apostolov. Beseda, ki jo oznanjajo njeni škofje, je (v bistvu) prav ista, katero so prvi oznanjali apostoli (46).

Cerkev se ima za isto občestvo, kateremu so apostoli izročili Kristusovega Duha, da bi Kristusovo oznanilo (kerygma) moglo ostati ohranjeno, ne preprosto kot pisana nova postava, temveč kot živa postava, ki je bila napisana v naše srce, kakor pravi sv. Pavel. Škofje, in na najvišjem mestu papež, so bili postavljeni od apostolov samih. In sicer ne morda zato, »da bi prinašali nov nauk, drugačnega, kakor so ga oznanjali apostoli sami, temveč zato, da bi dalje z isto avtoriteto, kakršno so apostoli prejeli od Boga v Kristusu, oznanjali isti evangelij in posebno, da bi avtoriteta očiščevala in popravljala vse potvorbe, ki bi jim bil nauk izpostavljen v občestvu, ki tudi tedaj ostane zemeljsko, ko v njem živi Duh božji« (49).

Ne da se zagovarjati Cullmannova trditev, kakor da od smrti apostolov dalje božja beseda ni bila nič več resnica žive besede, ohranjane ob varstvu Sv. Duha v živem občestvu, marveč da je postala zgolj zunanja resnica golega, nespremenljivega besedila neke knjige (52). Vsa tradicija prve in poznejše Cerkve temu nasprotuje (53).

Treba je pa tudi s katoliške strani nekaj storiti. Najprej »priznajmo, da so določene teološke formulacije na naši strani preveč narekovane od polemike . . . in zastirajo smisel velikih verskih resnic o Cerkvi in o njeni avtoriteti, zlasti resnico o papežu in škofih, bolj kakor pa jo osvetlujejo. Razen tega marsikatero ravnanje iz navade daje slabo uslugo resnicam, ki jih sami oznanjamo, tako da vzbujamo videz, kakor da te resnice priznavamo le z ustnicami, ne da bi jih praktično resnično sprejemali« (54).

V tem pogledu je pri nas glede prvega v nasprotju z očetmi stare Cerkve vladala tendenca, da bi z ene strani božjo besedo v sv. pismu, z druge strani cerkveno tradicijo predstavljali kot dva različna vira celotne krščanske resnice,

vira, ki se dejansko medsebojno dopolnjujeta. Tradicija ni v Cerkvi nekaj od sv. pisma tako različnega, da bi sv. pismu zato moglo biti potem kaj dodanega; celotno živo izročilo vsebuje resnice, katere centralni organ je navdihnjeno sv. pismo. Tako torej sv. pismo z ustnim izročilom ni osvetljevano ali dopolnjeno na tak način, kakor da bi ustno izročilo bilo nekaj sv. pismu tujega in dodatno pristavljenege. Treba je nasprotno reči, da sv. pismo ohranja svoj pristni in polni smisel le, če ostane potopljeno v to živo tradicijo Cerkve, v kateri je bilo spisano od navdihnjenih pisateljev samih, tako da je sv. pismo tako rekoč bistveni »depositum« te tradicije (prim. 56).

Glede drugega naj omenimo, da mnogokrat govorimo o živem učiteljstvu okoli papeža zbrane hierarhije praktično tako, kakor da bi šlo tu za nov in neodvisen vir razodete resnice. »Komaj si moremo predstavljati kaj takega, kar bi — ne le v očeh protestantov, temveč tudi za nas — katoliški resnici moglo bolj škodovati. Učiteljstvo hierarhije ni na noben način nosivec kake božje inspiracije, da bi Cerkvi predlagalo nove, še nikoli ne obstajajoče nauke... Nezmotljivost, ki je zvezana z učiteljstvom papeža kot univerzalnega učiteljstva ali z univerzalnim učiteljstvom episkopata, niti ne pomeni, da bi bili vsi učiteljski (doktrinalni) odloki, še mnogo manj da bi bilo redno (običajno) oznanjevanje razodete resnice po cerkvenem učiteljstvu izraženo tako primerno, kakor bi bilo le želeti« (56 s.). Sv. Duh daje s svojo pomočjo z ozirom na nezmotljivost le to jamstvo, da nikoli ne bo dopustil, da bi papež in škofje razodete resnico pokvarili, pa naj resnico evangelija še tako revno podajajo (57).

»Toda važnejši kakor vsi dosedanji premisleki bo naše praktično prizadevanje, da bi to božjo besedo spoznali. Samo tedaj bomo mogli protestante resnično prepričati o tem, da katoliške trditve o avtoriteti Cerkve nikakor nočejo poniževati avtoritete božje besede, marveč so usmerjene edinole na to, da jo napravijo učinkovito. Samo če se v pokorščini do naukov hierarhije hranimo z besedo sv. pisma, jo preiskujemo v luči celotne tradicije v njeni globini, samo tedaj napravljamo razvidno, da more samo na tej in na nobeni drugi poti božja beseda ostati nepotvorjena v srcih in tam pregnati vso temo, tako da postane za ves svet vir resničnega življenja, ki ga Bog po Sv. Duhu s svojo ljubeznijo vlija v naša srca« (str. 58 s.).

3. Zaključno poglavje govori o pojmovanju zakramentov, v čemer so protestanti pač še v posebno neprijetnem položaju.

Pravi luteranci verujejo v skrivnostno delovanje krsta, ki podeljuje pre- rojenje; verujejo tudi v realno navzočnost Kristusovega resničnega telesa in krvi pod svetima podobama. V starih luteranskih deželah imenujejo evhari- stično večerjo še nadalje mašo »in edino, kar bi bilo tu pripomniti,« pravi Bouyer, »je skoraj izključna koncentracija pobožnosti na osebni dar milosti, ki ga postane vernik deležen! Toda ne smemo pozabiti, da so proti koncu srednjega veka imeli vsi dobri katoličani to pojmovanje. In kolikeri celo izmed najpobožnejših katoličanov prav do danes niso še premagali tega ozkega na- čina gledanja!« (62). V protestantskih Cerkvah, katere ne skušajo posnemati katoliške Cerkve, se predvsem obhaja le izjemoma, tri ali štirikrat na leto, in tedaj le v navzočnosti majhne skupine vernikov, potem ko je večina ostalih zapustila cerkev in je pravo bogoslužje že končano. Zato se ni treba preveč čuditi, če številni, zelo pobožni in verni protestanti nikoli ali skoraj nikoli ne pridejo k obhajilu. Pravijo, da zanje obhajilo ne pomeni nič, razen tega ne uvidijo, čemu bi to bilo potrebno. Takšno ravnanje izvira vsaj delno iz zakoreninjenega odpora, povzročenega iz nespornostni, ki izvirajo iz neutaj- ljivih skrivljenj v katoliških navadah srednjega veka. Saj vemo, da je prote- stantizem nastal med drugim tudi iz obrambe zoper oblike pobožnosti, ki so bile neutajljivo pozunanjene. Iz tega je pri protestantih nastala tudi tendenca omejevati duhovnost na to, kar je notranje, in vse telesno, s čuti dojemljivo, imeti v religiji kvečjemu za odveč, za nekaj, kar je prav lahko sumljivo. Tako protestanti v splošnem gledajo vsako askezo postrani; sumijo namreč v njej prizadevanje človeka, da bi si pridobil zveličanje z lastnimi zaslugami. Toda zgolj čustveno se sami skladajo z najstrožjimi od asketov v tem, da omalova- žujejo telo in sumijo vsako vlogo, ki bi jo moglo telo imeti v duhovnem življenju (64 s.).

Kako važno je, da teologija v vsakem času pazi tudi na izražanje v označevanju in da ne dopušča simplicizmov, ki so zlasti za »ljudske« govornike tako zapeljivi, se vidi posebno ob (samo po sebi seveda pravilni) trditvi, da zakramenti delujejo »ex opere operato«. Ta izraz hoče povedati, da so zakramenti učinkovita znamenja božje ljubezni do nas. To pomeni, da zakramenti celo v naših rokah niso naša dela, marveč ostanejo božja dela. »Opus operatum« pomeni, da so zakramenti samo milost, božji dar, ki je odtegnjen človekovi moči. Toda če to napačno razlagamo, moremo priti do tega, da ravno nasprotno vidimo v tem dejanje, ki samo po sebi deluje, ne le neodvisno od osebnega razpoloženja duhovnika, ki izvrši to zakramentalno znamenje, temveč tudi neodvisno od svobodne in docela nezaslužene božje iniciative: kakor da bi človek v zakramentu imel v rokah »zvižaco«, s katero bi Boga prisilil, naj deluje po naši volji; in to bi bila res magija (prim. 69).

Bouyer opozarja na to, da je še danes v naši zakramentalni praksi mogoče le preveč pogosto naleteti na vsakovrstno skrito praznovanje. »Mogli bi, žal, le preveč mnogim, celo izredno pobožnim katoličanom reči, da mislijo, kakor da stoji njihova svetost v direktnem razmerju do števila njihovih sv. obhajil, zlasti če se komaj osebno za to potrudijo, da bi njihova obhajila bila tudi polna pobožnosti. In kolikeri katoličani dajo za maše, da bi z vso silo dosegli to, kar so si vtepli v glavo, celo če obstoji vsaj vprašanje, ali je to tudi mravstveno dobro. Obljublajo si skoraj avtomatično od tega uspeh kakor od kakih čarovniških prijemov, in še sreča je, ako krščanskih vaj dejansko ne povezujejo z docela poganskimi: z uporabljanjem prinašavcev sreče in z vsakovrstno takšno ropotijo« (70).

Že pri prvih protestantih se je skupaj z borbo proti »ex opere operato« začelo pojavljati sploh izpraznjevanje zakramentov, ki so jih že tako skrčili le na dva. To se je zgodilo z vzporedno tendenco, da bi božji besedi pripisovali le psihološki učinek, ki ga ima na naše čute in na naš razum, ko dojemamo smisel te besede, čeprav tako za Luthra kakor za Kalvina božja beseda obstoji ne preprosto v besedah, temveč v dogajanju, v vstopu Boga v naše življenje z ustvarjalno močjo svoje besede. Polagoma so v vseh reformiranih cerkvah praktično oltar nadomestili s prižnico, tako da je bogoslužni prostor postal skoraj zgolj šolski prostor, prostor za versko poučevanje. Živa stvarnost krščanstva je izpuhtela v čiste ideje, kar je potem v naslednjih stoletjih vodilo do zgolj racionalistične razlage (74–77).

Kaj je tisto, kar nam glede na zakramente nalaga želja po odstranitvi ovir za zedinjenje? — B. je mnenja, da moramo protestantom pokazati zlasti na njihove dobre strani v pojmovanju božje besede. Božja beseda je ustvarjalno božje delovanje. To predpostavlja, da je božja beseda hkrati navzočnost Boga, ki prihaja k nam. Končno je beseda Bog sam, ki se nam razodeva v svojem Sinu, večni Besedi, katera postane meso, da bi nas odrešila. »To se pravi: Najvzvišenejša božja beseda ljudem je Jezus, ne samo v vsem, kar je rekel, marveč tudi v vsem, kar je storil — predvsem njegov križ z vsem, kar iz tega sledi —, in končno v vsem, kar je in ostane v svojem vstajenju in poveličanju, ko zmaga smrt in nas za vedno vključi v božje življenje, življenje Duha, ki se nam daje« (78).

»Zakrament dobiva vso svojo moč iz božje besede, iz Besede, katero je Bog postavil v zemeljskem Kristusovem življenju, iz besede, ki jo je Kristus izročil svojim apostolom in njihovim naslednikom v službi... Konsekracijska oblast postavitvenih besed eharistije torej ne prihaja iz tega, da bi bile to magične besede, zvižaca, ki bi jo iznašel človek, da bi samovoljno dosegal čudeže. Prihaja marveč edinole iz tega, da Bog v Kristusu kot isti včeraj, danes in vekomaj po apostolih in za njimi po njihovih naslednikih v svoji Cerkvi ostane navzoč. Kristus sam torej govori po njih, da bi izrekel najodločilnejše besede, s katerimi se je izročil Očetu in se na križu dal za ves svet« (80).

Božja beseda ne obstoji le v besedah kake knjige, temveč je v prvi vrsti živa beseda. Ne le da je zaupana Cerkvi, marveč sploh utemeljuje Cerkev in je v njej stalno učinkovito navzoča — navzoča je v njej učlovečena božja Beseda sama, Kristus, ki s Svetim Duhom deluje po svojih poslancih, da bi po njih ohranjal navzoč in učinkovit misterij svojega križa in vstajenja, misterij

Cerkve in svoje daritve Cerкви in zanjo, misterij, ki je tako rekoč zadnja beseda, katero nam je imel Bog reči. To je stvarnost, v katero se izlivajo vse priprave, vse dolgotrajne razjasnitve, ki jih daje božja beseda. To je živa, v najvišjem smislu osebna stvarnost božje navzočnosti. To je hkrati zadnja beseda, ki jo ima Cerkev govoriti svetu. Saj bi vendar ne imelo nikakega pomena oznanjati Kristusa, ako bi križani Gospod ne bil v tistih, katere je poslal (82).

Avtoriteta Cerkve se potem pokaže kot prva posledica Kristusove navzočnosti v njej. Kristus hoče ne le, da bi bil z njo do konca sveta, temveč se hoče po njej neposredno dajati na učinkovit način stalno vsem ljudem na vseh krajih, da bi jih v svojem telesu vse spravil med seboj in s svojim Očetom (83).

Za uresničenje edinosti ne pričakujemo od svojih ločenih bratov, da bi se morali ločiti od česa pozitivnega v njihovih velikih verskih spoznanjih, pač pa od njih pričakujemo, da iz teh spoznanj brez strahu izvajajo logične posledice. »Od njih pričakujemo spoznanje, da se Cerkev ne postavlja proti njim, da bi kaj zanikala ali uničila, kar imajo utemeljeno za nekaj bistvenega« (83). Hoče v vsem tem le ohraniti celotno stvarnost v polnosti, katere ne more imeti nobena krščanska resnica, če ni vključena v eno samo in celotno Kristusovo skrivnostno telo.

Če pa naj imamo pravico pričakovati od njih takšno prizadevanje, moramo tudi mi katoličani marsikaj izpolniti. Predvsem moramo pričevati na praktičen način za celotno resnico, ne le za njene nekatere strani, na katere bi se morda omejili iz navajenosti, iz lahkomišelnosti ali preprosto iz duhovne lenobe (84).

Anton Strle

VSEBINA XXV. LETNIKA

(INDEX VOLUMINIS XXV)

Razprave (Dissertationes)

- Aleksič Jakob, Judovstvo v luči ekumenizma (Populus iudaicus et oecumenismus) 231—253
- Aleksič Jakob, Sv. pismo kot verska in zgodovinska knjiga (Sacra scriptura sub aspectu religioso et historico) 4— 11
- Alt p. Vigilij, Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega (Possessio privata in doctrina S. Thomae Aqu.) 313—320
- Debevec dr. med. Franc, Genialnost in psihopatija (Vis ingenii et psychopatia) 108—123
- Debevec dr. med. Franc, Katoliške matere in uravnava porodov (Quem ad finem partus ordinandi sint) 296—312
- Dermota Valter, Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje (De modo, quo iuvenes sint erudiendi de »mysteriis vitae« ut aiunt vel de quaestione educationis sexualis) 68— 98
- Grmič Vekoslav, Geneza greha na zemlji (Genesis peccati in terra) 51— 60
- Grmič Vekoslav, Teologija dialoga Cerkve s svetom (Theologia dialogi Ecclesiae cum mundo) 195—230
- Grmič Vekoslav, Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka (Aspectus theologicus in condicionem spirituales hominis huius temporis) 39— 50
- Močnik Vinko, De lege poenali in iure canonico 99—107
- Perko Franc, Teološko-vsebinski pogled v zgradbo Metodijevega Žitja (Aspectus theologicus super ratione Vitae Methodii) 124—132
- Strle Anton, Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov (Cardinalis J. H. Newman et unitas christianorum promovenda) 12—38, 254—295
- Steiner Štefan, Liturgija — neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede (Liturgia — perennis fons ad nuntiandum verbum Dei) 61— 67

Vprašanja — odgovori (Quaestiones — responsiones)

- Močnik Vinko, Nova določila o poroki; posvetitev cerkve; post na bedenji dan pred božičem 321

Ob naših grobovih (In memoriam)

Ob treh častitljivih grobovih (Memoria trium Antistitum: A. Vovk, J. Ujčić, M. Toroš), Maks Miklavčič	133
V službi velikih idej (De vita ac opere Francisci Grivec), Vilko Fajdiga	139
Ob življenjskem delu Josipa Jeraja (De vita ac opere Josephi Jeraj), Anton Trstenjak	151

Poročila in ocene (Relationes et recensioni)

Poročilo o prvem mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo: Fribourg, 10. do 12. oktobra 1961 (Štefan Šteiner)	163
Poročilo o zborovanju docentov za katehetiko: Salzburg, 25. do 28. oktobra 1965 (Valter Dermota)	326
Poročilo o dveh liturgičnih zborovanjih: 1. Cerkvena glasba in obnova bogoslužja: Fribourg, 22. do 28. avgusta 1965; 2. Prvi kongres liturgičnih prevajalcev: Rim, 9. do 13. novembra 1965 (Marijan Smolik)	328
Iz bibliografije o ateizmu (Franci Rodé)	185
Iz kronike teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965 (Vilko Fajdiga)	187
Blanchet A., La littérature et le spirituel (F. Rode)	187
Borne E., Dieu n'est pas mort (F. Rode)	186
Bouyer L., Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht (A. Strle)	344
Correspondance entre Jacques Rivière et Paul Claudel (F. Rode)	187
Da Nembro M., Missionologia (V. Fajdiga)	331
Delanglade J., Le problème de Dieu (F. Rode)	187
De Lubac H., Le drame de l'humanisme athée (F. Rode)	186
De Lubac H., Sur les chemins de Dieu (F. Rode)	186
Dondeyne A., Foi chrétienne et pensée contemporaine (F. Rode)	187
Guardini R., Das Ende der Neuzeit (F. Rode)	186
Guardini R., Der Mensch und der Glaube — Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen (F. Rode)	186
Guardini R., Die Sinne und die religiöse Erkenntnis (F. Rode)	185
Guardini R., Vom lebendigen Gott (F. Rode)	186
Guardini R., Welt und Person (F. Rode)	185
Heer F., Alle Möglichkeit liegt bei uns (F. Rode)	186
Hernandez S., Missionologia. Problemas introductorios y ciencias auxiliares (V. Fajdiga)	330
Jenny H., Österliches Kirchenjahr (A. Strle)	335
Jungmann J. A., La liturgie des premières siècles (M. Smolik)	179

Jungmann J. A., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (A. Strle)	338
Lacroix J., Marxisme, existentialisme, personalisme (F. Rode) . .	186
Lacroix J., Le sens de l'athéisme moderne (F. Rode)	186
Maritain J., Humanisme integral (F. Rode)	185
Maritain J., La signification de l'athéisme contemporain (F. Rode)	185
Martelet G., Victoire sur la mort (F. Rode)	186
Ohm Th., Machet zu Jüngern alle Völker (V. Fajdiga)	331
La pastorale oggi (Št. Šteiner)	163
Renard A., Prêtres diocésaines d'aujourd'hui (M. Smolik)	182
Schebesta P., Ursprung der Religion (V. Fajdiga)	184
Truhlar K. Vl., Christuserfahrung (A. Strle)	332
Urs von Balthasar H., Die Gottesfrage des heutigen Menschen (F. Rode)	186

