

BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO
TEOLOŠKE
FAKULTETE
V
LJUBLJANI
ŠT. 3
1977
LETO 37

BOGOSLOVNI VESTNIK

Številka 3

julij—avgust—september

leto 37

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

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

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

Anton Strlè

TEOLOGIJA PRENOVLJENEGA BOGOSLUŽJA

Pred kratkim je pri pogovoru o prenovi, ki je potrebna, eden izmed udeležencev dejal: »Liturgična prenova, kakršno naroča koncil, je pri nas v glavnem uspela. Zdaj se moramo potruditi, da bo prenova stekla tudi na drugih področjih.«

Ali pa je to res? Ali je pri nas liturgična prenova, vsaj v glavnem, res uspela? Ali smo s tem, kar je storjeno, vsaj v glavnem, lahko zadovoljni? Prav gotovo smemo o tem dvomiti, še več, celó moramo dvomiti.

Saj pač ni mogoče oporekati K. Rahnerju, ki je kmalu po sklepu koncila dejal: »Če bi cerkveni zbor ne storil nič drugega ali ne postavil temelja za nič drugega kakor le za izboljšanje zunanje družbene ‚podobe‘ Cerkve, za pomnožitev njenega socialnega ugleda, za bolj privlačno in ljudstvu bližje oblikovanje liturgije, za rast svobode in demokracije v upravnem aparatu Cerkve in za rast strpnosti navzven, za boljšo uveljavitev v koncertu človeštvo osrečujočih sil — potem bi ne bilo doseženo tisto, kar pravzaprav mora biti doseženo v **Cerkvi**: to, da bi človek, vsak posameznik, Boga bolj ljubil, da bi bolj veroval, bolj upal, bolj ljubil v odnosu do Boga in do ljudi, da bi Boga boljše molil v ‚duhu in resnici‘, da bi temino bivanja in smrti volneje sprejemal nase, svojo svobodo bolj sproščeno uveljavljal in v tem vztrajal.«¹

Prenova liturgičnih obredov še ni **liturgična prenova**, ki hoče, da se iz jedra in bistva liturgije prenovijo udje Cerkve, tudi mi vsi, in da bi ta notranja prenova izžarevala tudi navzven. Saj je naloga Cerkve po besedah konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu ta, da »Boga Očeta in njegovega Sina napravlja navzočega in tako rekoč vidnega s tem, da se ob vodstvu Svetega Duha neprestano prenavlja in očiščuje. To dosega predvsem s pričevanjem žive in zrele vere, to je vere, ki je takó vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati... Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih« (CS 21, 5).

Ta namen ima pred očmi 2. vatikanski cerkveni zbor že v prvem stavku svojih izglasovanih tekstov, v stavku, ki je ravno začetek konstitucije o svetem bogoslužju: »Sveti cerkveni zbor si postavlja za nalogo: **poskrbeti, da bodo verniki vedno bolj krščansko živeli,**« »vitam christianem inter fideles

in dies augere«. Poglobitev in poživitev resnično krščanskega, evangeljskega življenja in izžarevanje tega življenja v okolje, da bi beseda o Cerkvu kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« ne bila samo lepo zvoneča fraza — to je hotel doseči koncil. In na začetek je postavil tekst o prenovi liturgije, da bi bilo **prenovljeno življenje in delovanje Cerkve**. Tej notranji prenovi Cerkve naj bi bilo podrejeno in naj bi v njej imelo temelj vse drugo. Samó v luči tega poglobitvenega namena in v podrejenosti temu namenu je koncil hotel tudi prenovitev institucij, to pa cerkveni zbor izraža z besedami liturgične konstitucije: »Bolje prilagoditi potrebam našega časa tiste ustanove, ki so spremenljive; pospeševati, kar bi moglo prispevati k edinosti vseh, ki verujejo v Kristusa; in okrepiti, kar bi pomagalo, da bi bili vsi poklicani v naročje Cerkve« (B 1). Za dosego vsega tega je po mislih koncila posebno pomembno ravno pravo obhajanje liturgije s svojim središčem v evharistiji. Saj »liturgija«, po kateri se »izvršuje delo našega odrešenja«, posebno s sveto evharistično daritvijo, kar najbolj pomaga, da življenje vernikov predstavlja in drugim razodeva Kristusovo skrivnost ter pristno naravo Cerkve« (B 2).

Gotovo je torej utemeljeno, da zdaj, ko imamo že pri rokah takó rekoč »orodje« za liturgično prenovu, to se pravi za prenovu življenja iz liturgije, življenja iz Kristusa, svoja razmišljanja posvetimo prav liturgiji. »Teologija prenovljenega pogoslužja« je zelo obsežna tema. Tukaj se bomo ustavili le pri nekaterih vidikih.

1. Vloga liturgije v odrešenjski zgodovini

Z osrednjim in najvišjim dogodkom celotne odrešenjske zgodovine, s Kristusovo »pasho« smrti in vstajenja, se **odrešenjska zgodovina še ni končala**. V počelu je Kristus že pridobil odrešenje; odrešenje je že zdaj dejavno, vendar še ni prodrlo v človeštvo in v vse njegove ude.

Congar navaja anekdoto o judovskem rabinu. Ko so mu naznanili, da je Mesija že prišel, je pazljivo pogledal skozi okno, nato pa rekel: »Ne! nič se ni spremenilo! Vse je še tako, kakor je bilo!«² Očitno si je rabin zamišljal odrešenje podobno kakor veliki inkvizitor v mračnem prizoru »Bratov Karamazovih«. Veliki inkvizitor govori Jezusu: »Zakaj nisi poslušal velikega in strašnega duha, ki ti je v tistih treh duhovitih skušnjavah prav svetoval? Zakaj nisi spremenil kamna v kruh in ga dal ljudstvu? Vsi bi bili šli za teboj. Množica ni zmožna, da bi svobodno služila Bogu in se tolažila samo z nebeškim kruhom. Zemeljskega kruha hoče in kliče: 'Usužnjite nas, samo nasitite nas!'... Nisi stopil s križa, ker nisi hotel s čudežem zaslužniti človeka, hotel si svobodno vero, a ne čudežne. Toda množica bolj ljubi čudeže kakor pa svobodno odločitev, bolj išče čuda kakor pa Boga...«³ Tako veliki inkvizitor. Podobno si je rabin predstavljal, da se bo odrešenje zgodilo nekako mehanično, z neizmernim, nenadnim, silnim preoblikovanjem struktur in z neustavljivo močjo. A Bog, ki je že sam v sebi večno

² Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération*, Ed. du Cerf, Paris 1974, 94.

³ Fj. M. Dostojevski — VI. Levstik, *Bratje Karamazovi*, Cankarjeva zal., Ljubljana 1976 (Sto romanov 93/2) 48—71. Tu povzeto po Fr. Grivec, *Kristus v Cerkvi*, Ljubljana 1936, 211.

blaženi osebnosti dialog Ljubezni, je zamislil nekaj neprimerno boljšega. Ko je z velikonočno skrivnostjo Kristusovega smrtnega trpljenja in vstajenja izrekel človeštvu in vesoljstvu svojo najvišjo in najglasnejšo besedo ljubezen,⁴ je hotel s koncem odrešenjske in sploh človeške zgodovine tako rekoč še nekoliko počakati. V tem vmesnem času, ki je v primerjavi z večnostjo kratek, v tem času Cerkve, ki je tudi čas Svetega Duha, naj bi **človeštvo, rod za rod**, sredi stisk in bojov, tudi sredi neizrekljivo bridkega trpljenja in padcev, **dobilo priliko in ustrezno mogočnost za svoboden življenski odgovor na ljubeči odrešenjski nagovor troediniga Boga**: ljubeči odgovor življenja, ki je šlo skozi mnogotere bridkosti in stiske, a se je prav z upodobitvijo po Kristusu v njegovem trpljenju in smrti usposobilo za kar najglobljo in nedopovedljivo osrečujočo upodobitev po Kristusu v njegovem poveličanju, za »nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17).

Jezusova obuditev od mrtvih je pokazala, da je Bog posegel v človeško zgodovino tam, kjer je bilo domnevno vse izgubljeno, kjer je bilo — človeško gledano — vse uničeno in končano. Ob velikonočnem dogodku so učenci spoznali, da Jezus ni le tako govoril o Bogu, kakor ni nikoli nihče govoril, marveč da je on sam »Govorjenje Boga ljudem. Ta človek — Kristus — je sam, in sicer v svoji celoti božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas.«⁵ Jezusovo trpljenje, končano s poveličanim vstajenjem, je nekako konec odrešenjskega božjega govorjenja ljudem. Vendar je ta dogodek, kakor pravi J. Ratzinger, »ravno kot konec nujno tudi začetek, ki se nadaljuje in skozi vso zgodovino ostaja navzočnost in obljuba prihodnosti.« Kristus je tisti, ki v svojem poveličanju pomeni, »da **Bog neprestano nagovarja človeka**... Zgodovina, ki prihaja za velikonočnim dogodkom, sicer ne more več preseči tega, kar se je zgodilo v Kristusu; vendar mora poskusiti, da to polagoma napravi za svoje — da človeštvo vključi v tistega človeka, ki je kot od Boga prišli človek človek za vse, prostor sleherne človeške eksistence in dokončni Adam... **Kristus je stalen nagovor Boga človeku**; po njegovem času ne pride nič [takega, kar bi preseгло novost, ki je v Kristusu že dana], pač pa se v Kristusu šele začenja odpirati vsa prostranost božje besede...«⁶

Objektivno odrešenje ali v počelu uresničeno odrešenje vsega človeštva je že izvršeno. Na enem mestu je uspel tudi človekov odgovor na odrešenjski božji nagovor. To se je zgodilo v Jezusu Nazareškem. Kristus je s kalvarijsko daritvijo, končano z vstajenjem, enkrat za vselej odkupil vse človeštvo; zadostil je enkrat za vselej za vse grehe in za vse grešnike; enkrat za vselej je v preobilju zaslužil vse milosti posvečenja, tiste milosti, ki jih bo Oče po neprenehnem Kristusovem sredništvu podeljeval do konca časov. Toda subjektivno odrešenje, ali bolje, delitev teh milosti, naklanjanje odrešenjskega zadoščenja in zaslužnja vsakemu človeku, dejansko posamezni osebi pripadajoče opravičenje in posvečenje vsakogar — to se stopnjema izvršuje v času v zaporednosti rodov. To odrešenje prihaja v dotik z vsakim človekom v moči tistega božjega vabila, na katero naj **vsakdo**

⁴ Škofovska sinoda 1971, O službenem duhovništvu, Ljubljana 1972, 10 (I, 1, 1).

⁵ J. Ratzinger, v: LThK ZwVK II (1967) 510.

⁶ Isti, n. m., 510—511.

svobodno odgovori s svojo vero in ljubeznijo, da bo osebnostno postal deležen dobrote odrešenja, ki je že za vse pridobljeno.⁷

Kristusovo pozivanje človeštvu: »Spreobrnite se, zakaj božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15), se bo torej končalo šele ob koncu časov. Zato pa je naš sedanjí čas še vedno čas čakanja; ne sicer čas čakanja na obljubljeni odrešenje, kakor je to bilo v stari zavezi, marveč čakanje na popolno razkritje moči in bogastva tega odrešenja, razkritje s Kristusovim prihodom v slavi.

V tem vmesnem času med dvema Kristusovima prihodoma nam je odtegnjena Kristusova vidna navzočnost. Vendar Kristus ne neha biti dejavno navzoč v srcu zgodovine, nekako **tudi vidno, in sicer tako, kakor je primerno skrivnosti učlovečenja in obenem telesno-zgodovinskemu bitju, kakršen je človek.** Na to misli koncil, ko pravi v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Ko je (Kristus) vstal od mrtvih, je poslal svojega oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. Ko sedi na Očetovi desnici, neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in jih s tem, ko jih hrani s svojim lastnim telesom in krvjo, napravljajal deležne svojega poveljčanega življenja. Tista prenovitev torej, katera nam je obljubljena in ki čakamo nanjo, se je v Kristusu že začela, napreduje s pošiljanjem Svetega Duha in se po njem nadaljuje v Cerkvi, v kateri po veri spoznavamo smisel našega časnega življenja, ko v upanju na prihodnje dobrine končujemo delo, katero nam je Oče izročil na svetu in takó delamo za svoje zveličanje« (C 48, 2). — To je rečeno v konstituciji o Cerkvi, ki že v svojem uvodnem členu pravi, da je Cerkev »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu«, za tisto popolno edinstvo ljudi z Bogom in med seboj, ki je ravno bistvena sestavina dovršene odrešenosti.

Dostaviti pa moramo: Najprej je ravno v liturgični konstituciji cerkveni zbor že na njenem začetku prvokrat izrekel staro patristično in pravzaprav tudi biblično misel o Cerkvi kot odrešenjskem zakramentu. Koncil pravi: »Kristusova človeška narava, združena v eni osebi z Besedo, je bila orodje našega odrešenja... To delo odrešenja človeškega rodu in popolnega božjega češčenja..., je izvršil Kristus Gospod predvsem z velikonočno skrivnostjo: s svojim blaženim trpljenjem, vstajenjem od mrtvih in slavnim vnebohodom. V tej skrivnosti [paschale mysterium] je s svojo smrtjo uničil smrt in nam s svojim vstajenjem obnovil življenje, saj od Kristusa, na križu zaspalega, izvira čudovita skrivnost vse Cerkve [totius Ecclesiae mirabile sacramentum]« (B 5). K. Rahner izrečno opozarja, da ima nemški prevod napako, ko prevaja »sacramentum« izvirnika z izrazom »skrivnost« in ne »zakrament«.

Kot odrešenjski zakrament se Cerkev izkazuje in uveljavlja predvsem v liturgiji: zlasti v obhajanju evharistije, iz katere in po kateri »Cerkev neprestano živi in raste« (C 26); saj si brez evharistije Cerkve sploh ni

mogoče misliti,⁸ takó da vzhodna teologija Cerkev in evharistijo večkrat kratkomalo istoveti.⁹ Odrešenjska zakramentalnost Cerkve se gotovo najjasneje in najdoločneje razodeva v obhajanju evharistije, ki je središče in žarišče vseh drugih zakramentov ter vse liturgije. Vloga Cerkve kot odrešenjskega zakramenta, Cerkve, po kateri hoče Kristus sam do konca časov nadaljevati svoje odrešenjsko delo, je z liturgijo v tako tesni zvezi, da so ob predkoncilskem liturgičnem gibanju Cerkev večkrat označevali za »liturgično občestvo« in o sv. evharistiji rekli, da je »srce Cerkve«. ¹⁰ V tem odseva tudi vloga, ki jo ima liturgija v odrešenjski zgodovini do »žarečega jutra paruzije [drugega prihoda] Sina človekovega.«¹¹ Šele tedaj bo potekel »čas Cerkve«, v katerem bodo prišli na vrsto vsi zaporedni človeški rodovi in bodo mogli iz svojih bivanjskih globin svobodno odgovoriti na odrešenjski božji nagovor.

To vlogo liturgije v odrešenjski zgodovini naj še naprej nekoliko osvetlimo v nadaljnji točki.

2. Liturgija kot ponavzočevanje Kristusovega odrešenjskega dela

V prvem poglavju konstitucije o svetem bogoslužju je koncil postavil »splošna načela« za prenavo bogoslužja in s tem tudi za prenavo Cerkve iz prenovljenega bogoslužja. Ena od ključnih točk teh načel in tudi celotne konstitucije je: Vsi udje Cerkve naj bi se spet bolj živo zavedali tistega, kar je v prvih časih Cerkve takó močno posegalo v zavest in življenje kristjanov — da je namreč liturgija **realno ponavzočevanje Kristusovega odrešenjskega dela**; da je tisti poveličani Kristus, ki je nekdanj učencem obljubil svojo trajno navzočnost do konca sveta (prim. Mt 28, 20; Jan 14, 19, 28), s svojim odrešenjskim delovanjem »vedno navzoč svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih«, kakor pravi konstitucija, ki potem nadaljuje: »Pri mašni daritvi je navzoč takó v osebi duhovnika — kajti isti sedaj daruje po službi duhovnikov, kot je nekoč sam sebe daroval na križu' — kakor še posebno pod evharističnima podobama. Navzoč je s svojo močjo v zakramentih, tako da: kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje. Navzoč je v svoji besedi, tako da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo. Kadar končno Cerkev moli in poje, je navzoč tisti, ki je obljubil: 'Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi'... Zato je vsako bogoslužno opravilo kot dejanje Kristusa duhovnika in njegovega telesa, ki je Cerkev, na najdoločilnejši način sveto dejanje; učinkovitosti tega dejanja v istem redu in v isti stopnji ne doseže nobeno drugo cerkveno dejanje« (B 7, 1.4).

S tem besedilom je koncil v jedru potrdil »misterijsko teologijo«, ki jo imajo za eno od najplodovitejših, če ne za najplodovitejšo idejo našega sto-

⁸ Prim. C 3; 7; 26; 28; 50. Glej tudi Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti (Es), Ljubljana 1967, št. 1; 4; 7; 42.

⁹ Npr. A. S. Homjakov, G. Florovski, S. Bulgakov, N. Afanasjev; navaja B. Schultze, Unionskonzil von Florenz, v: StDZ 164 (1958/59) 427—439. Bulgakov se sklicuje na Teodorja Studita, ki mu je evharistija »povzetek vse odrešenjske otkonomije« (Antirreticus I, 10: PG 99, 340).

¹⁰ Glej Fr. Grivec, Kristus v C, Ljubljana 1936, 177—180; 183—184.

¹¹ J. M. Tillard OP, L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise, Ed. du Cerf, Paris 1964, 242. Povzetek te knjige gl. v: EphLit 78 (1964) 533—535.

letja,¹² in ki ji je začetnik O. Casel. O. Casel je v zvezi z liturgičnim gibanjem ponovno odkril duhovno bogastvo starokrščanske liturgije, bogastvo, iz katerega so bogato notranje živeli prvi kristjani in zajemali moč, da so bili navzlic velikanskim oviram zares sol zemlje in luč sveta (prim. Mt 5, 13—16). Koncil želi, da bi se tudi današnji kristjani sredi sveta, ki ob takó silnih in naglih spremembah nastaja, globlje zakoreninili v Njem, ki je »včeraj in danes, isti tudi na veke« (Hebr 13, 8) in prav zato tudi neizčrpna novost. Spet naj bi se prepojili z zavestjo: V obhajanju odrešenjskih skrivnosti v bogoslužju in njegovih praznikih nikakor **ne gre le za spominjanje nečesa, kar se je zgodilo v davni preteklosti**, ki pa bi zdaj postajalo navzoče le v našem psihološkem spominjanju. Liturgično spominjanje, liturgična »anamneza«, je marveč nekaj drugega — je hkrati vedno tudi **realna navzočnost**, ki jo ostvarja Duh poveličanega Gospoda. Hkrati z nevidno navzočnostjo Njega, ki je bil enkrat na križu darovan in je zdaj za vekomaj poveličan, postane v liturgiji pod zakramentalnimi znamenji **dejavno navzoča celotna Kristusova skrivnost** in dogodki odrešenjske zgodovine, ki se jih ob praznovanju spominjamo. Gotovo, prav posebna navzočnost pveličanega Kristusa je podana pod evharističnima podobama kruha in vina. Imenujemo jo bistvena (substancialna) navzočnost. Vendar té prav posebne, tako rekoč najbolj oprijemljive Gospodove navzočnosti med novozaveznim božjim ljudstvom nikakor ne smemo izolirati od drugih načinov Kristusove navzočnosti. Tudi ti drugi načini so realna navzočnost pveličanega Kristusa in njegovega Duha med nami. To navzočnost lahko imenujemo »dinamična« navzočnost, ki jo Kristus kot srednik uresničuje po Svetem Duhu, katerega je na binkoštni praznik na temelju svoje »pashe«, svojega daritvenega prehoda k Očetu za stalno izročil Cerkvi in po njej svetu.¹³

Sv. Tomaž Akvinski pravi o evharistiji: »V tem zakramentu je obsežena celotna skrivnost našega odrešenja« in zveličanja.¹⁴ V njem je »obsežena skupna dobrina vse Cerkve substancialno.«¹⁵ V tem je — skupaj s Kristusovim naročilom pri zadnji večerji — tudi razlog, zakaj Cerkev za praznovanje praznika vseh praznikov, namreč velike noči, pa tudi za obhajanje vseh drugih praznikov, ki so polagoma nastali, ni poznala in ne pozna nič drugega kakor le evharistijo, ki je zakrament Kristusove pashe. V Kristusovi pashi smrtnege trpljenja in pveličanega vstajenja kot največjem in najodločilnejšem dogodku vse odrešenjske zgodovine so bile povzete tudi

¹² Prim. J. Ratzinger, Sakramentale Begründung cristlicher Existenz, Kyrios, Freising 1970, 5.

¹³ Odrešenjske skrivnosti, pravi okr. Mediator Dei, št. 163, »so neprestano navzoče in delujejo... Po nauku cerkvenih učiteljev so te skrivnosti vzvišeni zgledi krščanske popolnosti ter zaradi Kristusovega zasluženja in molitve studenci božje milosti in po svojih učinkih trajno v nas; saj je vsaka posamezna skrivnost v skladu s svojo posebnostjo vzrok našega odrešenja in zveličanja.« Teologija to podrobneje pojasnjuje. Prim. C. v. Korvin-Krasinski, Christus praesens bei Thomas von Aquin und den griechischen Kirchenvätern, v: B. Neunheuser, Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer al Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart, Patmos, Düsseldorf 1960, 117—137; a tudi druge razprave v tej knjigi; I. H. Dalmis, Liturgie et Mystère du salut, v: A. G. Martimort, L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie, Desclée et Cie, Paris—Tournai 1961, 198—219, zlasti 214 ss.; K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinschaft, v: Schriften VIII (1967) 395—408; hrvatski prevod: K. Rahner, Prisutnost Kristova u liturgijskoj zajednici, v: Svesci št. 14 (1969) 7—10.

¹⁴ Sv. Tomaž A., S. th. 3 q.83 a.4.

¹⁵ Isti, S. th. q.65 a.3 l. To navaja 2. vat. koncil v D 5, 2.

vse skrivnosti prejšnjega Kristusovega življenja, pa tudi vse drugo, kar spada v celotno skrivnost odrešenja. Takó moramo reči: Obhajanje evharistije sicer samo po sebi zakramentalno-realno ponavzročuje naravnost le Kristusovo velikonočno skrivnost. Toda pri obhajanju evharistije postane povečani Kristus navzoč med svojimi z vso tisto daritveno voljo in ljubeznijo, s katero se je na križu daroval Očetu za vse ljudi vseh časov in v katero je povzel vse svoje prejšnje življenje, »pridružujoč svoji daritvi vso človeško bedo in žrtve celotnega človeštva.«¹⁶ **V povezanosti z Gospodovo evharistično navzočnostjo so zaradi tega v našo sedanost pritegnjeni tudi vsi pretekli odrešenjski dogodki, kot predujem celó naše prihodnje poveljanje.**

Lepo to izraža. O. Casel, ko pravi: »Ko obhajamo sveto evharistijo, stojimo sredi Gospodove smrti. Kako čudovit trenutek! Kristus ne umira znova, toda mi v skrivnosti sodoživljamo enkratno Gospodovo smrt tako, da nam sedaj ‚stoji na voljo‘ in sedaj tudi mi doživljamo to smrt in je moremo postati deležni. Ko pa sodoživljamo Kristusovo smrt, stopimo skupaj s Kristusom, obujenim k življenju, v božje kraljestvo. Nič več nismo na svetu, marveč v Duhu poveljčanega Gospoda. Zato v tem svetem trenutku ‚obhajamo spomin odrešilnega trpljenja, vstajenja od mrtvih in vnebohoda‘. Pred večnim božjim prestolom stojimo — in jemo in pijemo od tega oltarja jed in pijačo večnega življenja. Tu se naše potovanje skozi puščavo božansko okrepi. — O Izraelcih, ki so potovali skozi puščavo, je rečeno: ‚Vsi so jedli isto duhovno jed in vsi pili isto duhovno pijačo — pili so namreč iz duhovne skale, ki jih je spremljala; skala pa je bil Kristus‘ (1 Kor 10, 3.4). Ta prispevka se je izpolnila Cerkvi, ki srka od umirajočega Kristusa pijačo večnega življenja, milost, ki žubori iz krvi življenja in vzpostavlja večno zavezo. V evharistiji se torej zakramentalno uresničuje tisto, kar je vsebina vsega krščanskega življenja: iz skupnega trpljenja Kristusa in kristjanov, trpljenja, v katerem križani Kristus pritegne vernike v svoje trpljenje, vzhaja tudi večna slava, v kateri Kristus vernikom podeljuje od svojega življenja in svojega veličanstva.«¹⁷

Cerkev ima predvsem v obhajanju evharistije, ki je središče vse liturgije, »zmeraj v svoji sredi Kristusa, čigar odrešenjsko-zveličavna dejanja obhaja vse leto. — Vse Kristusovo življenje je zdaj strnjeno v njegovi osebi, navzoči v Evharistiji. V sebi nosi svojo preteklost še veliko bolj, kakor nosi kdo tu na zemlji svojo preteklost na obrazu, v svoji zunanosti in značaju. To je najgloblji razlog, da lahko obhajamo vsak praznik cerkvenega leta kot sedanost, kot danes in ne le kot spomin na preteklost. To je pravi krščanski način praznovanja. Spominjati se se pravi danes imeti.«¹⁸

Od tu priteka ves realizem krščanskih praznikov ter vsa moč in nadnaravna učinkovitost bogoslužja. Na tem sloni tisti neprimerljivi, na prvi pogled tako nezaslišano drzni klic velikih liturgičnih praznovanj v letu: »Danes je rojen Kristus« (božič); »danes je zvezda vodila modre« (Gospodovo razglašanje); »danes je naš Odrešenik šel v nebesa« (vnebohoda); itd. Ti

¹⁶ Šks 1971, I, 1, 1 (prim. op. 4).

¹⁷ O. Casel, nav. B. Neunheuser, v: B. Neunheuser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1960, 9.

¹⁸ Krščansko oznanilo. Holandski katekizem, Maribor 1971, 187—188.

»danes« pričajo, da se v liturgiji po izražanju koncila vse cerkveno leto **realno srečujemo s skrivnostmi Kristusovega življenja**, »od njegovega učlovečenja in rojstva do vnebohoda, binškošnega praznika in do pričakovanja blaženega upanja in Gospodovega prihoda« (B 102, 2). Zato pa »liturgično leto, ki ga pobožnost Cerkev hrani in spremlja«, prav zares nikakor ni le »mrzlo in neplodno predstavljanje stvari, ki spadajo v preteklost, ali pa zgolj spomin na nekdanje dogodke, marveč je Kristus sam, ki trajno živi v Cerkvi in nadaljuje pot svojega neizmernega usmiljenja, ki jo je začel v tem umrljivem življenju«. Tako pravi okrožnica »Mediator Dei«,¹⁹ katere glavno vsebino povzema tudi koncil. Še vedno velja, kar je v 4. stol. govoril sv. Gregor Nacianški: »Naši prazniki nimajo ničesar skupnega s svetnimi slovesnostmi. Naši prazniki so božji. Tisto, kar obhajamo, je nad sedanjim svetom in presega zemeljske stvari. Tisto, kar praznujemo, ni naše, marveč pripada Njemu, ki se je dal za nas in je postal naš Gospod, Kyrios. Naši prazniki nimajo ničesar od prvega stvarjenja; naši prazniki vsebujejo tistega, ki daje milost novega življenja.«²⁰ Seveda pa tudi ta veliki cerkveni učitelj ve za trditev sv. Pavla: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22) in je prepričan, da Kristus v svoje odrešitjsko delovanje privzema tudi delo stvarjenja.

Še jasnejše nam postane to, o čemer smo doslej razmišljali, če se vsaj na kratko ustavimo ob nekaterih napakah v gledanju na liturgijo.

3. Napačno pojmovanje liturgije

Na prvem mestu lahko omenimo nekakšen **ekleziološko-liturgični deizem**. Deizem v navadnem pomenu meni, da je Bog v začetku ustvaril svet, nato pa se ni več zmenil in se ne zmeni zanj, tako da je svet prepuščen sam sebi in tistim močem, ki jih je Bog položil vanj ob stvarjenju. Podobno si je zlasti v dobi razsvetljenstva povprečen kristjan začel predstavljati Cerkev v odnosu do Kristusovega delovanja. V glavah neredkih kristjanov je vedno bolj izključno stopala v ospredje podoba Cerkev kot vidne družbe, podoba zgolj ali vsaj pretežno pravne Cerkev z visoko avtoriteto, ki pa ima — drugače kot od zgolj vidne družbe — neposredno božji izvor. Od notranje povezanosti med Kristusom in Cerkvijo, od Kristusove stalne navzočnosti, od njegovega, po Svetem Duhu uresničevanega delovanja v Cerkvi in po Cerkvi je po takšnem gledanju ostala pravzaprav le še pravno pojmovana ustanovitev Cerkev in postavitev njene hierarhije. Nadnaravno-misterijska stran Cerkev, njena bistvena povezanost in prešinjnost z Duhom poveljčanega Gospoda — vse to je, kakor ugotavlja nemški pastorlist Fr. X. Arnold, prišlo zlasti v pastoralnih spisih razsvetljenske dobe skoraj že kar v načelno pozabo.²¹ Takó so tedaj mnogi začeli tudi liturgijo, neločljivo povezano s Cerkvijo, umevati skoraj le kot poučevanje in psihološko spodbudo

¹⁹ Pij XII., okr. Mediator Dei, št. 163: AAS 1947, 580.

²⁰ Sv. Gregor Nacianški, Oratio 38, 4. Vrsto podobnih besedil iz cerkvenih očetov nav. dom Jean Hild, *Ly Mystère de la célébration*, v: LMD št. 20 (1950) 83—113.

²¹ Fr. X. Arnold, *Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg ²1965, 106—112; prim. J. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 42—44.

k moralnemu življenju.^{21a} Če je šlo za Kristusovo navzočnost, so ti ljudje mislili kvečjemu le na izolirano in statično pojmovano navzočnost pod evharističnima podobama. V marsikaterem kristjanu je tedaj živela predstava, kakor da je evharistično spremenjenje nekoč izvršil Kristus, zdaj pa da to stori duhovnik tako rekoč v »lastni režiji«; podobno glede odpuščenja grehov v zakramentu sv. pokore. Vse premalo je bilo žive zavesti, da je človeški duhovnik zlasti pri svojih osrednjih, najbolj bistvenih dejanjih le orodje poveljčanega Gospoda, kateremu tako rekoč »posoja svoj jezik in mu daje na razpolago svojo roko«.²² Nekateri liturgiki in teologi razsvetljenstva, deloma pa že prej, so med drugim tudi sklep liturgičnih prošenj »po našem Gospodu J. Kr.« začeli razlagati tako, da jim je to pomenilo isto kakor »po Kristusovih zaslugah«. Kakor da bi bil Kristus v svoji človeški naravi, združeni z drugo božjo osebo, naš srednik le v določenem zgodovinskem trenutku, le v preteklosti, ki nekako pravno (ali moralno) deluje še v našo sedanost; kakor da bi bila Kristusova sredniška dejavnost s smrtjo na križu končana, čeprav njegova zadostitev in zaslužnje veljata tudi še za nas. In vendar je **Kristusova sredniška dejavnost šele s poveljčanjem postala v polnosti učinkovita**. Šele tedaj je Kristus postal »oživljajoč duh« (1 Kor 15, 45) in more odslej razliti bogastvo svojega odrešenja na vse človeštvo ter ga povezovati z Očetom.²³

Nadaljnjo napako lahko označimo za »ritualizem« in »liturgizem«, pa tudi »estecizem« v tistem negativnem pomenu, ki ga večkrat nakazuje končnica »-izem« s pretiranim, enostranskim ali izključnim poudarjanjem le ene strani pri stvarnosti, ki ima več vidikov, brez katerih stvar sploh ni več tisto, kar bi morala biti. Odenki več ali manj izrazitega »ritualizma« se kaj lahko vrinejo tudi v naša najbolj dobromisleča prizadevanja za prenovo liturgije. Kaj hitro namreč začnemo pozabljati, da je vse zunanje obredje z vsemi besedili in kretnjami ter z vsem drugim, s čimer naj bi postala liturgija »privlačna«, vendarle samo telo, in sicer mrtvo telo, če ni v vso to zunanost vdihnjena duša resnične in iskrene krščanske vere in bogovdanosti, nikakor ne nujno čustvene, pač pa eksistencialne, življenjske. K. Rahner po pravici naglaša, da cerkveno učiteljstvo, ne izvzemši 2. vatiškanki koncil, pri besedi »liturgija« misli vedno na tisto javno cerkveno bogoslužje, ki ima za svojo dušo vero in neponarejeno bogovdanost. Kadar koli torej koncil primerja »zasebno« in »liturgično« molitev, ima vedno pred očmi tisto »liturgično« molitev, ki jo udje Cerkve opravljajo dejansko v stanju milosti (ali vsaj v stanju odprtosti za delovanje milosti); to pa pomeni liturgično molitev, ki ima tudi tisto najvišjo vrednost, ki jo je treba privedati molitvi iz nadnaravne milosti, iz »neizrekljivih vzdihov Svetega Duha« (Rimlj 8, 26).²⁴ Liturgija, obhajana brez sleherne osebnotne prizadetosti posameznika, zgolj »objektivistično«, bi sploh ne bila nikakršna liturgija.²⁵ Kdor bi se tukaj skliceval na delovanje zakramentov »ex opere

^{21a} Prim. B. Neunheuser, Beitrag der Liturgie zur theologischen Erneuerung, v: Gregorianum 50 (1969) 589—615.

²² To navaja okr. Mediator Dei št. 68 iz sv. Janeza Kriz., In Joan. hom. 86, 4.

²³ Prim. Fr. Hofmann, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 387.

²⁴ K. Rahner, Schriften V, 484—486.

²⁵ Isti, Schriften VII (1965), 12.

operato« (= iz izvršnega dela), ta pač pozablja, da je imenovani obrazec nekaj povsem drugega kakor pa označevanje nečesa mehaničnega ali magističnega. »Ex opere operato« pomeni: Nisem jaz, ubogi človek, tisti, ki bi razpolagal z božjimi darovi — to je marveč Kristus s svojim odrešenjskim delovanjem, z moje strani pa je potrebna sprejemljivost, tista sprejemljivost, ki nikakor ni gola pasivnost, marveč vera, zveličavni strah, upanje in vsaj začetna ljubezen, kakor uči tridentinski cerkveni zbor.²⁶ »Liturgizmu« bi se vdajal, kdor bi mislil ali ravnal tako, kakor da je opravljanje liturgije, mišljene ločeno od vsakdanjega življenja in njegovih dolžnosti sredi sveta pravzaprav vsa dejavnost Cerkve. Koncil zavračanju takšne miselnosti posveča obširen člen v liturgični konstituciji (B 9); a tudi drugod ponovno nastopa zoper razklanost med vero, ki jo kristjan izpoveduje, in njegovim vsakdanjim življenjem. Znanе so zlasti ostre besede v pastoralni konstituciji: »To pri mnogih nastopajočo razklanost... je treba prištevati med največje zablode našega časa. To sramoto [scandalum] so že v stari zavezi preroki silno grajali in še mnogo bolj ji je v novi zavezi sam Jezus Kristus grozil s hudimi kaznimi« (CS 43, 1).

Ali pa je koncil s temi opozorili morda preklical svoj nauk pomembnosti liturgije za Cerkev in njeno odrešenjsko poslanstvo sredi sveta? Niti malo ne! Liturgija je in ostane »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10, 1). In sv. evharistija, ki je središče vsega bogoslužja, bo vedno ostala tudi središče in korenina vsega krščanskega življenja (Es 1, 1; 6; 7; 13; 50, 2 itd.).

4. Liturgija kot šola življenja iz vere

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam« (št. 40): »Liturgija je s svojimi besedili, znamenji in vnetimi molitvami k Bogu šola pobožnosti brez primere.« Iz miselne zveze je jasno, da »pobožnost« tukaj pomeni življenje »po Bogu«, po odrešitvenih božjih načrtih, življenje po veri in iz vere, v odnosih do Boga, do soljudi in do vsega stvarstva. Koncil pravi: »Presveta evharistija obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenem in oživljajočem, daje ljudem življenje; tako jih vabi in navaja, naj obenem z njim darujejo tudi sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo« (D 5, 2). Malo naprej pravi isti odlok: »Nobeno krščansko občestvo ne raste, če nima svojega središča v obhajanju sv. evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha; od tu dobivajo hrano tudi »razna dela ljubezni in medsebojne pomoči, kakor tudi misijonarska dejavnost in ne nazadnje različne oblike krščanskega pričevanja« (D 6, 5). Občestvo, ki resnično živi iz obhajanja evharistije, postane »učinkovito orodje, ki kaže in utira pot h Kristusu in njegovi Cerkvi tistim, ki še ne verujejo, s tem pa tudi vernike podžiga, krepi in utrjuje za duhovni boj« (D 6, 6). To niso le prazne besede.

Ob 37. mednarodnem evharističnem kongresu v Münchnu 1960 je bila na primer tudi prireditev v Dachau. Med drugimi je tudi tedanji francoski

minister za pravo Edmond Michelet pripovedoval svoja doživetja iz časa, ko je bil v tem strahovitem koncentracijskem taborišču; kako nekaj nedopovedljivo velikega, ohrabrujočega in tolažilnega je bilo zanj in za vse druge, če so se mogli kdaj udeležiti obhajanja evharistije, pa naj je mašnik nastopal v še tako umazanih in raztrganih kaznjenskih cunjah in je v tej strašni bedi mogel za kelih uporabljati le kozarec iz pločevine in za ciborij dozo za tablete. Tedaj je začutil, da je krščanstvo neizmerno več kakor zgolj »imeti za resnico«; da gre tukaj za razodevanje Boga človeštvu — Bog sam se tukaj približa človeku v njegovi bedi in mu omogoča dostop do neusahljivega vrelca, ki je nedopovedljiva polnost notranjega življenja troedinega Boga. Pri obhajanju sv. evharistije se v tem peklu niso več čutili ločene od ostalega sveta. »Nikoli nisem tako zelo občutil globok pomen in najbolj razumljivo stran verske resnice o občestvu svetnikov,« pravi minister Michelet. Nato pripoveduje, kako je kot laik smel nositi umirajočim sveto popotnico in dostavlja: »To pa, na kar se bom do zadnje ure spominjal, je od nadzemeljskega veselja žareči smehlaj in sijoči obraz umirajočih, katerim sem podal posvečeno hostijo med ustnice.«²⁶ Mnogim v taborišču je samo združevanje s Kristusovo žrtvijo pomagalo, da niso stokrat in stokrat obupali, združevanje, ki so ga doživljali v liturgiji, naj je bila na zunaj še tako neizrekljivo siromašna.

To so skrajni primeri. A tudi v navadnih razmerah, kolikor so sploh povsem navadne, lahko večkrat zelo jasno zaslutimo: Liturgija s svojimi prazniki in predvsem s sveto evharistijo — to je zares največje duhovno bogastvo Cerkve. Tukaj se vedno znova prebuja vera in življenje iz vere. Nekega mladega moža sem slišal, ko je rekel: »Če gledaš tega duhovnika, ko mašuje, in te ljudi pri maši na delavnike — poznam jih in vem, da iz tega potem tudi živijo —, ne moreš dvomiti, da Bog jè in je resnično tisto, kar je na oltarju.«

Kdor prihaja v globlji duhovni stik z vsemi vrstami krščanskih ljudi, bo danes mogel ugotoviti pri neredkih veliko stisko tudi glede vsebine krščanskega verovanja. Ko sem nekega popoldneva pripravljaval snov za seminar, v katerem naj bi razpravljali o tem, kaj je v vsebini vere središčno in kaj stransko, me je povsem nepričakovano obiskala zelo priletna gospa, ki je že več kakor dvajset let nisem videl in sem jo zdaj komaj še prepoznal. Bivša ugledna prosvetna delavka, zelo priljubljena pri mladini, vendar Cerkvi odtujena, je bila že dalj časa upokojena. V pogovoru, ki je stekel, je gospa kar sama od sebe prav kmalu prešla na čisto verske stvari. Kot nekaj zanjo spotakljivega je med mnogo hujšimi rečmi navedla tudi to, da opirajo kristjani svojo vero na zasebna razodetja; celo Lurd in Fatima ji nista šla v račun. Nato pa je dostavila: »Samo tisto, kar vidim in slišim pri maši, tisto pa lahko verujem. To mi pa ne dela nikakršnih težav; to vse lahko sprejemem. Vse tisto, kar je pri maši, vse je tako lepo in resnično... Čutim, da mora biti resnično, kar Jezus govori v evangelijih, in vse, kar je pri maši...«

Presenečen sem se spomnil na sv. Tomaža Akvinskega, ki je rekel, da je treba kristjanom izrečno verovati tiste skrivnosti, ki jih Cerkev obhaja

vsesplošno na slovesne praznike²⁷ — torej tisto, kar je pri maši, prav kakor je dejala ta gospa.

* * *

Za sklep naj se spomnimo, da je krščanstvo »nova zaveza«, po svojem bistvu neprestano prenavljanje starega človeka v novega, prehajanje stare zaveze v novo. Saj bi ne smeli pozabljati, da smo v resnici za velik kos še v stari zavezi, ker niti od daleč še nismo prešli v tisto novost, ki jo prinaša Kristus, ki je v svoji božje-človeški osebi utelešena nova zaveza, neizčrpna, prekipevajoča novost Življenja samega. V nas obstoji ta novost še kot neprenehno prehajanje od stare zaveze k novi, od človeka, kakršen je, v človeka, kakršen naj nekoč za vedno postane. V svoji razlagi k Ps 95 je sv. Avguštín to čudovito izrazil: »Pojte Gospodu novo pesem, pojte Gospodu, vse dežele... Mesena sebičnost poje staro pesem: novo poje božja ljubezen. Karkoli poješ iz sebičnosti, ostane stara pesem, celo tedaj, če kdo na zunaj sliši nove besede.«²⁸

To pomeni: Prava prenovitev ni v novih črkah, novih besedah in novih obredih. Prenovitev, za katero pravzaprav gre, bo toliko uspela, kolikor bodo nove oblike postale sredstvo za bistveni korak, kakršen obstoji v prehodu od starega k novemu človeku, od sebičnosti k ljubezni. Tudi prenovljena liturgija bo ostala stara pesem, če ne bo vedno na novo postala sredstvo in okolje, božje okolje in območje za zedinjujočo in prenavljajočo Kristusovo ljubezen.²⁹

Povzetek: ANTON STRLÈ, TEOLOGIJA PRENOVLJENEGA BOGOSLUŽJA

Prenovljeno bogoslužje ima namen »liturgično prenavljanje«, tj. prenavljanje in stalno prenavljanje celotne (krajevne, vesoljne) Cerkve v krščanskem življenju. Za doseganje tega namena je potrebno zlasti tudi pravilno gledanje na teološki smisel liturgije. Zato sestavek govori 1. o vlogi liturgije v odrešenjski zgodovini, ki se v »času Cerkve« še naprej odvija; 2. o liturgiji kot ponavzočevanju Kristusovega odrešenjskega dela; 3. navaja nekatere napake v pojmovanju liturgije: »ekleziološko-liturgični deizem«, »ritualizem« in »liturgizem«; 4. opozarja na neprimerljivo vzgojno moč liturgije kot šole krščanskega življenja.

Zusammenfassung: ANTON STRLÈ, THEOLOGIE DER ERNEUERTEN LITURGIE

Erneuerung der Liturgie will Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens erreichen. Zu diesem Zweck muss man unter anderem den eigentlichen theologischen Sinn der Liturgie vor den Augen haben. So spricht die Abhandlung 1. über die Rolle der Liturgie in der Heilsgeschichte, welche in der »Zeit der Kirche« weitergeht; 2. über die Liturgie als Vergegenwärtigung des Erlösungswerk Jesu Christi; 3. erwähnt einige Fehldeutungen der Liturgie: den »ekkleziologisch-liturgischen Deismus«, den Ritualismus und den Liturgismus; 4. zeigt die unvergleichliche Formierungskraft betreffs des christlichen Lebens.

²⁷ Sv. Tomaž A., S. th. 2—2 q.2 a.7 c.

²⁸ Sv. Avguštín, In Ps 95, 2: CChr 39, 1343.

²⁹ Prim. J. Ratzinger, Das Neue Volk Gottes, Patmos, Düsseldorf 1970, 272.

Résumé: ANTON STRLÈ, THÉOLOGIE DE LA LITURGIE RENOU-
VELÉE

La réforme liturgique a pour but le renouveau de la vie chrétienne tant au plan de l'Eglise locale qu'au niveau de l'Eglise universelle. Pour qu'elle obtienne ce but il est nécessaire d'abord et surtout d'avoir une juste conception théologique de la liturgie. C'est pourquoi l'auteur parle 1. du rôle de la liturgie dans l'histoire du salut qui se poursuit dans le »temps de l'Eglise«; 2. de la liturgie en tant qu'actualisation de l'oeuvre rédemptrice du Christ; 3. il relève quelques déformations dans la conception de la liturgie, notamment le »déisme ecclésio-liturgique«, le »ritualisme« et le »liturgisme«; 4. il rappelle l'incomparable valeur éducative de la liturgie pour le chrétien.

BOŽJA BESEDA V BOGOSLUŽJU

Lansko leto so slavili petdesetletnico bibličnoliturgične revije *Bibel und Liturgie*, ki jo je ustanovil Pius Parsch.¹ Zdaj že rajni biblični in liturgični delavec je hotel že z naslovom vcepiti kristjanom prepričanje, da božja beseda prihaja med vernike posebno učinkovito v bogoslužju in da bogoslužja ne more biti brez božje besede.

Pred petdesetimi leti so bile te misli najbrž marsikomu precej tuje, čeprav zgodovina liturgije razodeva, da res nikoli ni bilo bogoslužja brez branjstva sv. pisma.² Morda se bomo o tem bolj prepričali ob slovenskih odlomkih cerkvenih očetov, ki jih zdaj lahko razumemo v molitvenem bogoslužju in so kar skoraj vsi nastali iz povezave med sv. pismom in določenim bogoslužjem.³ Res pa je, da je bila ta zveza velikokrat zelo zastrta, če ne popolnoma skrita, zlasti v tistih stoletjih, ko so božjo besedo brali v latinščini in pri maši zato kar tiho. Bilo je treba posebnega, celo uporniškega poguma, da so jo prevajali in brali v domačem jeziku.

Če Slovenci govorimo o božji besedi in bogoslužju, ne moremo mimo delovanja sv. Cirila in Metoda. Občudujemo njun pogum, da sta v 9. stoletju upala in tudi dosegla, da so v naših krajih božjo besedo tudi v bogoslužju oznanjali v slovenskem (slovanskem) jeziku. Ta Cirilov pogum zaslutimo iz začetka 16. poglavja Žitij Konstantina, kjer je opisana teološka debata v Benetkah: »Ko je bil (Ciril) v Benetkah, so se zbrali nanj latinski škofje, duhovniki in menihi, kakor vrani na sokola, in vzdignili trojezično herezijo, rekoč: 'Človek, razloži nam, kako si ti zdaj naredil Slovenom črke in jih učiš, ki jih ni noben drug prej izumil, niti apostoli, niti rimski papež, niti Gregorij, niti Hieronim, niti Avguštín? Mi pa poznamo samo tri jezike, v katerih se spodobí v knjigah slaviti Boga: hebrejski, grški, latinski.'

Odgovoril jim je filozof: 'Ne pada li dež od Boga na vse enako? Ali sonce ne sije tudi na vse? Ali ne dihamo zrak vsi enako? Kako se vi ne sramujete, samo tri jezike določati, a vsem drugim narodom in plemenom velevate, naj bodo slepi in gluhi? Povejte mi, ali imate Boga za nezmožnega, da tega ne

¹ Revija je ob tej priložnosti izdala slavnostno številko *Festnummer*, kjer je na 230 straneh natisnjenih 14 razprav in 56 odgovorov na vprašanje, kakšne so zasluge bibličnoliturgičnega gibanja in kakšne prihodnje naloge glede bibličnoliturgičnega temelja krščanskih občeštev. Revijo zdaj izdajata Pius- Parsch Institut in Oesterr. kathol. Bibelwerk Klosterneuburg.

² Omenimo nekaj knjig, ki že z naslovom opozarjajo na to povezavo: J. Daniélou je 1950 napisal delo *Bible et Liturgie*, ki je 1958 izšlo v 2. izdaji v zbirki *Lex Orandi*, št. 11, francoskega liturgično-pastoralnega centra. Podnaslov pove, da je to biblična teologija zakramentov in praznikov, kakor je razvidna iz spisov cerkvenih očetov. V isti zbirki je 1970 kot št. 48 izšel zbornik predavanj (*La Parole dans la Liturgie*), ki so jih 1966 na témo *Beseda v liturgiji* imeli liturgični znanstveniki na ekumenskem liturgičnem zborovanju v pravoslavnem inštitutu sv. Sergija v Parizu. Na Dunaju so že 1954 obravnavali na božičnem tečaju nekoliko širšo témo *Heilige Schrift und Seelsorge*. O kongresu v Strassbourgu 1957 pa gl. op. 7.

³ Slovenska izdaja bibličnih in patrističnih lekcij za uro bogoslužnega branja v 5 zvezkih je zdaj v celoti izšla. Kratek pregled avtorjev, ki so napisali 596 patrističnih lekcij gl. CSS 10 (1976), št. 11—12, str. 182—183. Popoln seznam je objavila revija *Notitiae*, št. 95—96 (1974), 253—276.

more dati, ali tako zavidnega, da tega noče? Mi pa mnogo narodov poznamo, ki so večji v knjigah in Bogu vzdajajo slavo vsak v svojem jeziku. Znani so ti: Armenci, Perzijci, Abasgi, Iberci, Sugdi, Goti, Obri, Tursi, Kozari, Arabci, Egipčani in Sirci in mnogi drugi. Ako pa nočete od teh razumeti, pa vsaj iz svetega pisma poznate sodnika.⁴ In Ciril je naštel vrsto mest iz sv. pisma, iz katerih je mogoče dokazati sposobnost vsakega jezika, da se v njem oznanja božja slava. Prav zanimivo bi bilo pregledati razpravo na zadnjem koncilu glede uporabe domačega jezika v bogoslužju, ki ni bila nič manj žolčna od beneške v Cirilovem času.⁵

Podoben pogum in željo po oznanjevanju božje besede v slovenščini je imel 700 let pozneje Primož Trubar. Sicer je res, da se mu je ta želja zbudila ob stiku z nemško reformacijo in je zato njegovo delo ostalo ves čas za katoličane obremenjeno z negativnim predznakom, vendar je tudi res, da je učinek njegovega dela, Dalmatinov celotni prevod sv. pisma, spodbudil ali vsaj olajšal oznanjevanje beril in evangelijev tudi pri katoliških mašah od škofa Hrena dalje. Če beremo njegove besede iz predgovora v Novi testament 1557, se nam zdijo zelo sorodne navedenim Cirilovim, čeprav ni dvoma, da Trubar za Cirilove misli ni nič vedel:

»Bog ve, da sem že v tistem času, ko sem še pri vas pridigoval v slovenskem jeziku iz latinskih in nemških knjig, često vzdihnil in vzkliknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naš ubogi, preprosti, dobrosrčni slovenski narod, naj mu prizanesse ter ga obdari z veliko milostjo in darom, da bi se tudi njegov jezik pisal in bral, kakor jeziki drugih narodov, in da bi se sveto pismo in druge krščanske knjige prav prevedle in natisnile v slovenskem jeziku.«⁶

Če smo v zadnjih desetih letih kar skoraj brez priprave doživeli pravo poplavo božje besede v našem bogoslužju, ki ni več latinsko, ampak slovensko, ali se ne bomo hvaležno spomnili vseh tistih, ki so to pripravljali,⁷ pa

⁴ Prevod F. Grivec: Žitja Konstantina in Metodija, Ljubljana 1951, 97–98; staroslovanski izvornik: F. Grivec — F. Tomšič: Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Zagreb 1960, 134.

⁵ O tej debati kratko poroča J. A. Jungmann v komentarju čl. 36 konstitucije: Lexikon für Theologie und Kirche — Das zweite Vatikanische Konzil I, 1966, 41–43. Seznam govornikov v celotni debati o liturgiji gl. H. Schmidt: Die Konstitution über die heilige Liturgie, Freiburg i. Br. 1965, 223–230. Vsi govori in predlogi so objavljeni: Acta Synodalia sacros. Concilii oecum. Vaticani II, Vol. I, Pars I, II (1970). V slovenščini je to debato povzel St. Cajnkhar: Misli o koncilu, Nova pot 19 (1967), 249–255.

⁶ Odlomek je prevedel in objavil M. Rupel: Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934, 17, v primeren časovni okvir pa ga je vpletel J. Javoršek: Primož Trubar, Ljubljana 1976, 68.

⁷ Poleg del, nav. v op. 2, zlasti še gradivo s francoskega liturgičnega kongresa 1957 v Strassbourgu: Parole de Dieu et Liturgie (zbirka Lex Orandi 25), Paris 1958. Nemški prevod: Das Wort Gottes und Liturgie, Mainz 1960, kratko poročilo v reviji Liturgisches Jahrbuch 8 (1958), 50–55. Vse ugotovitve in sklepe so tedaj strnili v 13 točk, ki pri nas še niso bile objavljene, a so še aktualne: 1. Ni liturgije brez biblije. 2. Cerkev bere sv. pismo v liturgičnem zboru. 3. Cerkev bere vse sv. pismo. 4. Cela maša oznanjuje božjo besedo. 5. V liturgiji govori Bog danes. 6. Liturgija danes uresniči, kar biblija napoveduje. 7. Zakramenti so biblična znamenja. 8. Kljub vedno bolj razširjeni uporabi misala morajo verniki z ušesi poslušati božjo besedo. 9. Verniki morajo razumeti božjo besedo. 10. Bog je govoril človeški jezik. 11. Cerkev Bogu odgovarja z božjo besedo. 12. Verska vzgoja otrok in mladine se bo potrudila predstaviti sv. pismo v liturgiji. 13. Delovanje božje besede presega meje liturgičnih obredov. (Po izidu teh točk je bilo pri nas v reviji Nova pot 11 (1959), 216–217 mogoče napisati o celotnem kongresu 16 vrstic, o prej omenjenem dunajskem tečaju pa prav tam 14 vrstic. Prim. še op. 17).

s sramoto priznali svoje premajhno prizadevanje, da bi mogla ta božja beseda doseči tisto, kar je rekel že prerok Izaija: »Kakor pride dež in sneg izpod neba, in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji, oplodi in stori, da zarbsti, da dá sejalcu seme in kruha uživalcu, tako je z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust: ne povrne se k meni brez uspeha, dokler ne opravi, kar sem hotel, in izpolni, za kar sem jo poslal« (Iz 55, 10—11).

Tudi naše skupno razpravljanje naj nas še bolj navduši za božjo besedo pri bogoslužju in naj pomaga, da bomo našim vernikom dobro pripravili ne samo mizo za evharistični obed, ampak tudi mizo božje besede. V koncilski konstituciji o božjem razodetju beremo, da Cerkev »neprenehoma jemlje kruh življenja z mize božje besede in Kristusovega telesa ter ga deli vernikom« (BR 21). Predhodna navodila v izboru beril in evangelijev za bogoslužje povzemajo te besede, ki so podlaga prenovljenega besednega bogoslužja.⁸

I. Vloga božje besede v obredih

Smisel evharistije, ki jo je Jezus naročil obhajati v svoj »spomin«, je, da se ob njej spominjamo Jezusovih (in drugih božjih) čudovitih del v zgodovini odrešenja. Ker je bila prva evharistija v okviru judovske velikonočne večerje, pri kateri so morali obredno pripovedovati biblično poročilo o pashi — izhodu iz Egipta,⁹ so tudi krščanski spominski obed takoj v začetku združili z omenjanjem preteklih odrešenjskih dogodkov. Ko imamo iz 2. stoletja prvo poročilo o nedeljski božji službi v apologiji sv. Justina, beremo tam o prvem delu svetega opravila: »Na dan, ki se imenuje dan sonca (= nedelja), se snidejo vsi, po mestih ali na kmetih; prebirajo spominske knjige apostolov ali spise prerokov, kolikor časa je primerno. Ko bralec neha, predstojnik z nagovorom opominja in spodbuja navzoče, naj posnemamo lepe nauke. Nato vsi hkrati vstanemo in molimo«.¹⁰ Isti način besednega bogoslužja pred evharističnim je ostal nespremenjen vsa stoletja do danes.

Tudi zakramentalnih opravil ni brez sv. pisma in je to veljalo celo takrat, ko po prejšnjem rimskem obredniku nismo brali božje besede pri posameznih opravilih. Vse cerkvene molitve so namreč utemeljene na božjih izrekih, spevi so večinoma vzeti iz bibličnih pesmi — psalmov, marsikje pa se je tudi v preteklosti le ohranilo vsaj branje kratkih odstavkov sv. pisma. Res pa je, da je bilo pred sedanjo obnovo tega zelo malo, prav zato pa je koncil naročil dati večji delež sv. pismu (B 35, 1).

⁸ Predhodna navodila so izšla v seznamu svetopisemskih odlomkov za prenovljeno bogoslužje: *Ordo Lectionum Missae*, Typ. polygl. Vaticanis 1969, celotni latinski *Lectionarium* je izšel v treh knjigah 1970—1972. Slovenci smo vsa bogoslužna berila tiskali tako, da so nedeljska izšla v treh knjigah: Berila in evangelijski za nedelje in praznike v letu A (1971), B (1972) in C (1970) in so v njih ta predhodna navodila prevedena. Razen tega so še tri knjige beril za delavnice, ena za svetniške godove in praznike in ena za različne priložnosti. Za obrede zakramentov in zakramentalov so tudi berila kar v slovenskih obrednih knjigah, ki jih je doslej izšlo osem.

⁹ Prim. 2 Mojz 12, 26: »Kadar vas vprašajo vaši sinovi: ‚Kaj vam je ta obred?‘; 2 Mojz 13, 8: »Svojemu sinu na ta dan sporočaj: ‚To je zaradi tega, kar je Gospod storil zame, ko sem šel iz Egipta‘; 2 Mojz 13, 14: »Če te nekega dne tvoj sin vpraša: ‚Kaj je to?‘ mu odgovori: ‚Z močno roko nas je izpeljal Gospod iz Egipta, iz hiše sužnosti.‘« — Celotno judovsko obredje v zvezi z velikonočno večerjo razlaga L. Ligier: *Textus liturgiae Iudaeorum* v knjigi: Hänggi-Pahl, *Prex eucharistica*. Fribourg 1968, 13—34.

¹⁰ Slov. prevod zdaj v knjižici: *Bogoslužno branje 3*. Ljubljana 1977, 55.

Tudi glavna sveta opravila cerkvenega leta so utemeljena na božji besedi, ki jo beremo pri nedeljskem in prazniškem bogoslužju. Za velikonočno in božično praznovanje glede tega ni zadreg, ker so ti dogodki naravnost popisani v sv. pismu. Morda je zveza nekoliko manj vidna pri novejših praznikih, zanje pa lahko rečemo, da niso tako pomembni kot velika noč in božič, saj bi sicer ne mogli shajati brez njih stoletja ali celo tisočletje.

Molitveno bogoslužje (brevir) je konec koncev sploh samo molitveno branje sv. pisma. Odstotek nebibličnih beril, pesmi in molitev je zelo majhen, če ga primerjamo z dolžino psalmov, slavonspevov in svetopisemskih beril. Ta delež sv. pisma je bil v preteklosti kvečjemu še večji: v starem meniškem oficiju so npr. pri eni sami molitveni uri uspeli zmoliti tudi do 18 in celo do 30 psalmov.¹¹

Jean Daniélou nas v svoji knjigi *Bible et liturgie*¹² prepričljivo poučuje, da tudi tisti čutom zaznavni del bogoslužja, ki ga imenujemo znamenja in obredi, skoraj povsem temelji na sv. pismu (npr. obredi v zvezi z vodno kopaljo, maziljenjem, kretnjami in držo telesa, procesijami in podobnim).

Po tem zelo shematičnem pregledu bogoslužnih oblik smo menda prepričani, da liturgije ni brez biblije, niti takrat ne, ko ne beremo iz svetih knjig. Zato pa tudi mora duhovnik kot voditelj svetih obredov hkrati biti tudi pismo-učeni: njegova dolžnost je, da oskrbuje obe mizi — mizo božje besede in mizo evharistije.

Delež božje besede se je v prenovljenem bogoslužju povečal tudi čisto materialno. To vidimo, če preštejemo strani 8 knjig našega mašnega lekcionarja, pa jim dodamo še polovico strani v obrednikih in polovico v knjigah bogoslužnega branja za molitveno bogoslužje. Skupaj je tega kakih 4000 strani, to je skoraj polovica vseh slovenskih bogoslužnih knjig.

Tudi če gremo šteti minute, ki jih v bogoslužju porabimo za branje in razlaganje božje besede, bomo prišli do dolgih ur: za nekoga, ki redno spolnjuje nedeljsko dolžnost, kot pravimo, je to najmanj 20 do 30 ur samo ob božji besedi na leto, tistim, ki pa hodijo k maši tudi ob delavnikih (ko prej pri delavniških mašah sploh niso slišali božje besede), se ta čas pomnoži vsaj na 100—150 ur na leto, če računamo le petdnevni bogoslužni teden. Kje smo pa še kleriki in redovnice z dodatnim branjem božje besede?

In kaj naredimo iz vse te prebrane in slišane božje besede? Ali res vedno doživljamo, da Kristus »sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo« (B 7) in da božje »ljudstvo res Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33)? Ali se zdaj bolj svetó pripravljamo na Gospodovo večerjo, se vedno bolje hranimo z Gospodovo besedo in nam je res sv. pismo trajen vir duhovnega življenja, kot je poln upanja papež Pavel VI. zapisal ob izidu prenovljenega misala v apostolski konstituciji *Missale Romanum*?¹³

¹¹ Taka praksa je bila npr. v palestinskem oficiju in še marsikje — več o tem npr.: *Eglise en prière*. Tournai 1965³, 826.

¹² Podnaslov te knjige, ki je izšla v 2. izd. v Parizu 1958 v zbirki *Lex orandi* 11, je: *La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Eglise*.

¹³ Konstitucija je bila najprej objavljena spomladi 1969 še pred izidom misala v knjigi *Ordo Missae*, slovensko odtod v knjižici *Sveta maša*, Ljubljana 1969. Zdaj je natisnjena v začetku celotnega slovenskega misala *Rimski misal*, Ljubljana 1975, 11*—12*.

Po zdaj že nad 10 let trajajoči skušnji (1966 smo začeli brati slovenska berila in evangelije tudi ob delavnikih po začasnem razporedu)¹⁴ moramo najbrž iskreno priznati, da ljudem sicer beremo božjo besedo, toda mnogokrat ne takó, da bi dosegali pravkar navedene učinke. Čeprav predavanja na teološkem tečaju niso prvenstveno namenjena praksi, se mi vendarle zdi, da bo koristno, če po tem prvem delu v kratkih točkah premislimo, kje so vzroki za premajhno »rentabilnost« besednega bogoslužja.

II. Za premislek in boljšo prakso

1. Pri bogoslužju se zberemo z namenom in željo, da bi Boga častili, se mu zahvaljevali, zadoščevali za grehe in ga prosili, zavedamo se pa, da tega ne znamo prav, dokler nas Bog sam ne pouči.

Ko so se Izraelci v puščavi začeli zbirati na Mojzesov klic, jim je posredoval božja sporočila, ker so ob Sinajski teofaniji med gromom in bliskom spoznali, kako jih Bog neskončno presega. Sredniško vlogo med Bogom in njegovim ljudstvom so po Mojzesovi smrti opravljali sodniki, preroki, v poznejših stoletjih pa so zapisano božjo besedo brali in razlagali v shodnicah.¹⁵

Ko je Jezus prišel kot edini srednik nove zaveze, je poslal apostole, naj njegovo veselo vest o božjem kraljestvu oznanjajo vsem ljudem do konca sveta. Kakor je Jezusova zadnja večerja povzela obred judovske velikonočne večerje, pri kateri je hišni gospodar razložil udeležencem, da obhajajo spominski obed na rešitev iz Egipta, so tudi kristjani pri evharističnem obedu ponavljali Jezusovo naročilo, naj »to« delajo v njegov »spomin«. Evharistiji so dodali še branje »spominov apostolov ali spisov prerokov«, kot smo že slišali.

Ker vemo, da vsaj evharističnega bogoslužja nikoli v zgodovini ni bilo brez božje besede, lahko ob tej točki v premislek preberemo še tisto, kar je zapisano v novem misalu: »Kadar se v Cerkvi bere sveto pismo, Bog sam govori svojemu ljudstvu; Kristus, ki je navzoč v svoji besedi,¹⁶ oznanja blagovest. Zato naj vsi spoštljivo poslušajo branje božje besede, ker je zelo važen sestavni del bogoslužja. Čeprav je božja beseda v berilih svetega pisma naslovljena na vse ljudi vsakega časa in jim je razumljiva, vendar naj njeno učinkovitost stopnjuje živa razlaga, pridiga, ki je del bogoslužnega opravila.«¹⁷

2. Že v začetku navedene Izaijeve besede o učinkovitosti božje besede bi nam morale biti bolj v zavesti takrat, kadar se kot kristjani udeležujemo zakramentov. Verujemo, da božja beseda, ki jo sicer izgovarja duhovnik, učinkuje v posameznih zakramentih. Ne smemo namreč pozabiti, da so božja beseda tudi vse zakramentalne besede (liturgiki neradi govorimo o zakra-

¹⁴ Dovoljenje obj. npr. v ljubljanski Okrožnici, št. 4/1966, str. 20—21. Izšel je tudi razmnožen seznam: *Lectio continua*. Brali smo tečaj iz naše izdaje sv. pisma v štirih knjigah.

¹⁵ Prim. M. Smolik: *Liturgični ali sveti zbor*, BV 28 (1968), 259—266.

¹⁶ A. Strle je v prvem povojnem tiskanem Zborniku teološke fakultete (Ljubljana 1962) na str. 120—124 pisal o zveličavni moči božje besede in Kristusovi navzočnosti v njej. O tej navzočnosti je 1966 v Rimu razpravljajal mednarodni kongres teologije 2. vatikanskega koncila (prim. poročilo F. Perka: BV 26 (1966), 280—289, zlasti str. 282—283).

¹⁷ Splošna ureditev rimskega misala št. 9: Rimski misal, Ljubljana 1975, 17*.

mentalnih formulah ali obrazcih, ker preveč spominjajo na matematiko). Tudi na to nas opozarja že koncilsko konstitucija: »Kristus je navzoč s svojo močjo v zakramentih, tako da kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje« (B 7), pridružuje si pa vedno pri tem delu svojo Cerkev, ki v bogoslužju izvršuje duhovniško službo Jezusa Kristusa.

Morda smo na to vlogo božje besede manj pozorni zato, ker v obredniku včasih nismo imeli branja božje besede in je bil ves videz tak, da krščuje, birmuje, mazili, odvezuje grehe naš »gospod«, ki ga gremo v župnišče prosit (celo plačat) za to in ono duhovno uslugo.

Ob tej ugotovitvi bi bilo dobro premisliti še to, kako prav božja beseda v zakramentalnem bogoslužju preprečuje, da bi krščansko verovanje ponižali na raven ideologije, zgolj svetovnega nazora, ali pa bi ob liturgičnem branju hoteli sv. pismo zgolj znanstveno študirati, preiskovati, o njem debatirati. Vse to je tudi potrebno, kot bomo še omenili, a za to ni pravo mesto v bogoslužju.

3. Ne trudimo se dovolj za spoštljivo, lepo in razumljivo branje božje besede. Osnovno dolžnost glede tega ima seveda voditelj bogoslužnih obredov, ki je navadno duhovnik. Med pripravo na posvečenje smo prejeli tudi red lektorata, mlajši pa ste opravljali službo bravca. Najbrž pa smo že eni in drugi pozabili, da nam je škof takrat rekel: »Prizadevajte si, da boste božje besede, sveta berila namreč, odločno in jasno prednašali, v razumevanje in spodbudo vernikov in brez vsake lažne potvorbe; da se resnica božjih beril, ki je poslušalcem v pouk, ne pokvari po vaši malomarnosti. Kar pa z usti berete, verujte s srcem in izvršujte v dejanju, da boste mogli svoje poslušalce učiti hkrati z besedo in svojim zgledom. Zato, kadar berete, stojte v cerkvi na vzvišenem mestu, da vas bodo vsi slišali in videli.«¹⁸ Novi pontifikal dodaja istim mislim še naslednje: »Ko pa boste drugim oznanjali božjo besedo, bodite poslušni Svetemu Duhu, besedo sami sprejmite in jo zvesto premišljujte. Tako naj v vas vsak dan bolj raste živo in osrečujoče navdušenje za božjo besedo.«¹⁹ Po besedah sv. Avguština, ki jih povzema dogmatična konstitucija o božjem razodetju, morajo tisti, ki so zakonito v službi besede, skrbeti, »da ne bo postal kdo izmed njih ničev samo zunanji oznanjevalec božje besede, ne da bi bil v notranjosti poslušalec, medtem ko mora nad vse veliko bogastvo božje besede, posebno v svetem bogoslužju deliti z verniki, ki so mu izročeni« (BR 25).

Če smo sami do sebe iskreni, moramo priznati, da naše branje v cerkvi ni vedno v skladu s temi smernicami, tudi če mislimo samo na to, naj bremo »odločno in jasno«, da bi nas vsi videli in slišali. Premalo se potrudimo, da bi božja beseda po naših ustih prišla do vseh, tudi do tistih, ki so naglušni ali daleč zadaj v cerkvi. Morda ljudje opazijo, da božjo besedo beremo nekam neprizadeti, naučeni, v svoja oznanila in opozorila pa znamo vložiti vso svojo osebnost.

Tehnika govorjenja in branja nam sploh dela velike težave, ker smo starejši bili vajeni latinske božje besede, ki jo je Bog seveda razumel, na ljudi

¹⁸ Rimski pontifikal, posvečevanje lektorjev. Slov. prevod v knjižici: Sveto mašniško posvečenje, Ljubljana 1943, 18.

¹⁹ Rimski pontifikal, postavitve v službo bravcev (lat. izvirnik 3. dec. 1972). Slov. prevod še ni natisnjen, slovenska škofovska liturgična komisija pa ga je odobrila 16. sept. 1974.

pa nismo mislili. Verniki pa so zdaj vajeni radia in televizije, kjer bi se tudi mi lahko učili dobrega branja.

Ker nam je prenovljeno bogoslužje z razdelitvijo vlog dalo za pomočnike tudi bravce, ki niso duhovniki, smo seveda s tem prevzeli odgovornost tudi zanje. Tudi ti, čeprav jih večinoma ni bil škof postavil v službo bravca, morajo brati prav tako lepo in prepričljivo, kakor velja za duhovnike. Če morda včasih iz zadrege, ker ne znamo navdušiti in pridobiti odraslih bravcev, pokličemo k ambonu tudi otroke, bi smeli to narediti le izjemoma: pri mašah z otroki, za berila, ki jih miselno morejo obvladati, seveda pa vedno dobro tehnično pripravljene. Tečaje za uvajanje bravcev smo sklenili uvesti že pred leti, pa mi ni znano, da bi bilo kaj posebnega uresničenega.

Potrudimo se, da bomo izkoristili vsaj tiste možnosti za smiselno branje, ki smo ga hoteli omogočiti ob tiskanju lekcionarjev, ko smo veliko papirja porabili za to, da so dolgi stavki razdeljeni v kratke govorne fraze, težko razumljive besede pa nadomeščene z bolj jasnimi in kratkimi.

Spoštovanje do božje besede izraža tudi posebni prostor zanjo v prenovljenih cerkvah. O estetskih vprašanjih tu ne bi razpravljajal, le potožil bi, da vse naše dosedanje rešitve niso v skladu s pomembnostjo božje besede, kar naj bi razodeval ambon že s svojo obliko.

4. V zvezi z bogoslužnim branjem sv. pisma je treba spregovoriti še o naši biblični izobrazbi in vzgoji. Vsi vemo, da nas je prenova bogoslužja presenetila, da nismo bili nanjo dovolj pripravljeni. Če sem v začetku omenil Parschevo revijo *Bibel und Liturgie* in njegov trud, da bi v duhovnikih in vernikih oboje povezal v enoto, moramo ugotoviti, da je kljub nekim oblikam liturgičnega gibanja pri nas v desetletjih pred koncilom vzporedno biblično gibanje zelo zaostajalo, če sploh smemo govoriti o njem.²⁰ Še ko smo študirali teologijo v prvem desetletju po vojni, nismo imeli prevoda celotnega sv. pisma v sodobnem jeziku. Tisti, ki ga zdaj uporabljamo tudi v liturgiji, pa je za mladi rod že skoraj tako zastarel, kot je bil Wolfov za nas, ker je v jedru nastal že pred vojno ali takoj po njej (seveda vsak vidi, da pretiravam, a hotel bi opozoriti, da gre pri nas to delo za presaditev božje besede v domačo govornico vse prepočasi, kljub tako bleščečim zgledom sv. Cirila na začetku).

Če ta nerazveseljiva ugotovitev velja za duhovnike, kje so naši verniki? Zasuli smo jih z božjo besedo — prepričan sem, da je to še vedno bolje, kot če bi prenovljenega bogoslužja ne imeli, in prav zato smo hiteli z izdajanjem

²⁰ Pomanjkljivosti so se vsaj teoretično vedno zavedali, kot lahko razberemo iz prvega tečaja za duhovnike, ki ga je po vojni priredila naša fakulteta 1961, in je bil o sv. pismu (prim. CSS 11 [1977], št. 3—4, str. 62). J. Oražem je imel takrat predavanje: *Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem* (ne »homiletičnim« kot je napaka v CSS); informiral je o tedanjem stanju obojnega gibanja po svetu, zlasti se je naslonil na že omenjeni strassbourški kongres in dunajski tečaj. Iz zgodnje dobe našega liturgičnega gibanja je opozoril na članek, ki ga je J. Pogačnik, tedaj innsbrški teolog, napisal v reviji *Križ* (1929, 119), in tam med drugim zaklical: »Zelo glasen je zadnji čas klic po poznavanju sv. pisma, a to stremljenje se bo uresničilo najlažje roko v roki z liturgičnim gibanjem«. Ker Oražmovo predavanje takrat ni bilo objavljeno, navedem tu vsaj njegove točke za praktično poudarjanje sv. pisma v liturgiji: Intronizacija sv. pisma v cerkvi; branje in petje ter vzgoja k poslušanju božje besede; pravilno poimenovanje besednega bogoslužja pri maši; potreba po živem in vsem razumljivem jeziku; potreba novega lekcionarja; obogatitev naših pesmi z bibličnimi besedili; potreba biblične vzgoje, biblične mentalitete in bibličnih pobožnosti.

lekcionarjev — toda vzporedno jim moramo vse to razlagati. V pridigah se lahko veliko naredi, toda ne vse, saj je vloga obredne homilije predvsem ta, da aktualizira, posedánji prebrano večno veljavno in nekoč zapisano božjo besedo. Ne pozabimo, da moramo prebrano sv. pismo vsi sprejeti, kot da Bog govori prav zdaj in prav nam. Tega pa seveda ne more verjeti tisti, ki o bibliji ni nič poučen in je tudi sicer njegova vera slabotna in pomanjkljiva.

Zato moramo za biblično vzgojo in pouk tudi odraslih vernikov najti druge možnosti ali jih vsaj iskati. Vsaj tiste, ki radi pridejo, je treba počasi izobraževati v cerkvi, ker razen žive besede skoraj nimamo drugih možnosti: posebne revije za biblično vzgojo nimamo in je tudi še dolgo ne bomo imeli, opozarjali pa bi lahko na primerne članke v Družini, Ognjišču, Novi mladiki, Mavrici in še kje, pa prosili naše mlade bibliciste, da bi radi zastavili svoje pero v blagor vseh vernikov.

Če duhovniki prevečkrat pozabljamo, da sv. pismo lahko sprejmejo kot božjo besedo samo res verni ljudje, s tem v zvezi pomislimo tudi na to, da ne izkoristimo vseh tistih možnosti, ki jih daje preurejeno bogoslužje, da bi svobodno in premišljeno izbirali berila in evangelije pod vidikom udeležencev posameznega obreda. Ne pomislimo, da nas včasih posluša večina tistih, ki niso prepričani, da poslušajo Boga, ko jim beremo iz lektionarja. In vendar piše v navodilih za voditelje obredov: »Prav posebej naj bodo pozorni do tistih, ki se udeležujejo liturgičnih obredov ali poslušajo evangelij, pa niso katoličani, ali pa so katoličani, ki niso nikoli ali le redkokdaj pri maši, ali se zdi, da so vero izgubili; duhovniki so namreč služabniki Kristusovega evangelija za vse.«²¹

Poleg zakramentalnih opravil, ki se jih morejo s koristjo udeležiti le verniki, pozna bogoslužje tudi druge vrste shodov, pri katerih lahko tiste, ki šele iščejo, polagoma privajamo na sprejemanje božje besede. V pravilniku za maše z otroki beremo spodbudne besede, naj upoštevamo, da še niso sposobni »polnega« zakramentalnega bogoslužja — to bi veljalo tudi za mnoge naše odrasle, čeprav so bili krščeni.²² Nekaj smernic za to bo tudi v obredniku za katehumenat, kadar ga bomo dobili v tiskani obliki, latinski je namreč izšel že 1972.

5. Ker nam pri bogoslužju govori Bog, ki od nas pričakuje odgovor, so vsi obredi urejeni tako, da ta dialog med Bogom in ljudmi pride do veljave. Odgovori pa lahko le tisti, ki je razumel, kaj mu je sogovornik povedal. Zato more na božjo besedo v polni obliki in veljavi odgovoriti le tisto občestvo, v katerem so njegovi člani to besedo res dojali. Zato ne more biti pravega dialoga, dokler ne odstranimo napak ali pomanjkljivosti v podajanju božje besede, o čemer smo že govorili.

Ne smemo pa pozabiti, da je naš bogoslužni odgovor več vrst, ne le tisti odpev po posameznih kiticah psalma po berilu.

a) Na prvem mestu bi tu navedel tiho premišljevanje po berilu ali evangeliju, česar pri nas skoraj ne poznamo (razen verjetno v študentskih sku-

²¹ Rimski obrednik: Krščanski pogreb, Ljubljana 1970, predhodna navodila št. 18, str. 9.

²² Pravilnik za maše z otroki je izdala kongregacija za bogoslužje 1973, slov. prevod je natisnjen hkrati z evharističnimi molitvami za maše z otroki: Evharistične molitve in pravilnik za maše z otroki, Ljubljana 1975, 25–35.

pinah). Seveda naši ljudje tega niso vajeni, ker so vse življenje doživljali samo bogoslužje, pri katerem se vsem mudi, z duhovnikom na čelu, ki komaj čaka, da bo iz cerkve hitel drugam, morda še v drugo cerkev ali k veroučni uri, ljudem pa se mudi v službo, šolo, trgovino, na tekmo ali k televiziji. Zato gotovo ne bomo začeli uvajati svete tihote, ki o njej govorita Splošna ureditev misala in molitvenega bogoslužja,²³ tam in takrat, kjer zanjo ni možnosti.

Toda nekateri naši shodi so pa le taki, da bi ljudje radi ostali nekaj časa v cerkvi tudi tiho, vendar naša že bolestna nagnjenost k naglici to prepreči tudi takrat. Pravilnik za maše z otroki pravi, da so celo otroci tega sposobni, le treba jim je pomagati, jih vzgajati.²⁴ Takšno tihoto bi lahko podprli včasih s primerno glasbo, orglami, potem bi najbrž tudi petje psalma z odpevom nehalo biti tako enolično in malo spodbudno, kot velikokrat je, ker ga večinoma samo beremo.

b) Rekel sem petje psalma, kajti psalmi so pesmi, ne deklamacije ali celo samo branje. To je dovolj jasno poudarjeno v Splošni ureditvi molitvenega bogoslužja.²⁵ Zakaj so pa za mašo kot odgovor na božjo besedo določeni prav psalmi in ne kakšna druga pesem? Zato ker v njih premišljujemo o zgodovini odrešenja, kakor jo spoznavamo v berilih, in pa seveda zato, ker smo kot verni ljudje prepričani, da psalmi kljub vsej svoji človeški bližini niso zgolj človeške besede, ampak hkrati navdihnjena božja beseda. Za sveta opravila, ki niso maša, pa so v obrednih knjigah kot enakovredni peti odgovor omenjene tudi primerne pesmi, če jih le znamo poiskati in prav izbrati.

c) Tudi molitev kot tretje vrste odgovor na božjo besedo bo lahko polna vsebine in res naša osebna prošnja le, če bo izhajala iz prebrane, razložene in premeditirane božje besede. Prošnje za vse potrebe so uvedene v vse oblike bogoslužja kot naš molitveni odgovor na božjo besedo.²⁶ Z veseljem smo jih sprejeli, saj smo jih bili vsaj nekoliko že navajeni iz časa pred koncilom,²⁷ in najbrž tudi zaradi naše nagnjenosti do litanijske oblike molitve, kar verjetno izvira prav iz prvih časov slovenskega krščanstva.

Toda kljub nekaterim poskusom boljšega oblikovanja teh besedil smo pri večini naših svetih opravil ostali še na zelo začetniški stopnji. Zlasti se bojimo truda, da bi prošnje res izhajale iz pravkar prebrane božje besede in razpoloženja ter potreb zbranih vernikov.

Ustavimo se za nekaj minut ob psalmih, ki smo jih omenili tudi v zvezi z božjo besedo, pa so tudi pomembna sestavina molitvenega bogoslužja. Rekli smo, da so molitveno in pesemsko premišljevanje zgodovine odrešenja. Zato so že od prvih časov organizirane molitve meniških skupin glavni in po

²³ Splošna ureditev rimskega misala, št. 23: Rimski misal 18*. Splošna ureditev molitvenega bogoslužja, št. 201–203: Molitveno bogoslužje, Ljubljana 1972, 75.

²⁴ Nav. pravilnik št. 37.

²⁵ Št. 103, nav. d. 52.

²⁶ Prim. St. Lipovšek: Fürbitten — Ein Weg zur tätigen Teilnahme der Gläubigen an der Messfeier. Roma 1976 (disertacija iz liturgike na papeškem liturgičnem inštitutu), in njegov članek: Pomen prošenj vernikov v bogoslužju, CSS 11 (1977), št. 1–2, str. 10–12.

²⁷ V Sloveniji so bile 1956 uradno priporočene v prenovljeni obliki ljudske zborne maše, kar je bila nato v 250 000 izvodih natisnjena v molitveniku: V občestvo združeni, Ljubljana 1957, 1962 in 1966 (prim. J. Oražem: Četrto stoletja liturgične setve na Slovenskem 1941–1966, BV 26 [1966], 125–126).

trajanju najdaljši del skupne molitve. Pokoncilska prenovitev je sicer zmanjšala število psalmov v dnevni molitvi, a zares občutno le v uri bogoslužnega branja, ker je bilo treba najti dovolj časa za daljše branje sv. pisma in cerkvenih očetov.

Ker pa marsikje že poskušajo skupno moliti tudi z verniki v cerkvi ali v manjših skupinah (in to z uspehom, ki je večji od pričakovanja), drugod pa bodo to še uvedli, ko bo na voljo priročna izdaja s hvalnicami in večernicami, je jasno, da bo treba zlasti tem ljudem še bolj približati pomembnost in svojske značilnosti psalmične molitve. Ne prezrimo tistih 10 strani, ki v Splošni ureditvi razlagajo pomen in način molitve psalmov.²⁸

Seveda se bo treba zelo truditi, da bi jih vsaj za praznike znali peti, in to nikakor ne samo po koralnih napevih, čeprav jih ne bomo zavrgli, iskati je treba tudi bolj domače, ki so možni, kot pričajo nekateri poskusi. Da ta spodbuda ni samo nekaj osebne, neobvezne, pričajo besede papeža Pavla VI. v apostolski konstituciji »Laudis canticum«, ki uvaja prenovljeno molitveno bogoslužje: »Treba je, da božje ljudstvo z novim navdušenjem osvoji zlasti molitev psalmov, saj vedno nadaljujejo in oznanjujejo božje delovanje v zgodovini odrešenja. To se bo lažje zgodilo, če si bodo kleriki skrbneje prizadevali, da bi dojeli globljo vsebino psalmov v tistem pomenu, v katerem se uporabljajo v svetem bogoslužju, in ga s primernim načinom poučevanja posredovali vsem vernikom.«²⁹

Omenim naj še to, da je glede psalmov potrebno opozarjati vernike in sebe, kako niso zgolj osebna molitev, ampak molitev za Cerkev kot celoto in s Cerkvijo kot skrivnostnim Kristusovim telesom. Zato ni nujno, da bi vsaka vrstica vedno ustrezala osebnemu razpoloženju, nikjer pa seveda ni prepovedano, da se v mislih ne bi za nekaj časa poglobili v tiste odstavke, ki tudi osebno ustrezajo.³⁰

Še nekaj besed o novih prošnjah v molitvenem bogoslužju, ker tudi so-dijo v naš odstavek o odgovorih na božjo besedo.

Prošnje v hvalnicah in večernicah so zelo obogatile obe glavni molitveni uri vsakega dneva. Njihova vloga je zlasti v večernicah podobna prošnjam za vse potrebe pri maši, v hvalnicah pa so nekakšna zbirka ali vsaj predlog za dobre sklepe, na kaj naj bi bili ta dan bolj pozorni. Tudi kadar moli vsak sam, so te prošnje odgovor na božjo besedo, ki smo jo brali in premišljevali.

Čeprav so že sestavljalci latinskih prošenj poskrbeli, da nam ne postanejo dolgočasne, ker so se potrudili za bogato in raznolično vsebino, vendar ne bi bilo dovolj, če bi jih le neprizadeto prebiral ali pri njih odgovarjali s prošnjim vzklikom. Zlasti ko se jih bomo bolj navadili, bo treba res zavestno dodajati svoje osebne in občestvu primerne namene, kot je to svetovano.³¹

²⁸ Tam so naslednji odstavki: Psalmi in njihova vloga v krščanski molitvi (št. 100—109), Odpevi in drugi pripomočki za dobro molitev psalmov (110—120), Načini molitve in petja psalmov (121—125), Razporeditev psalmov v molitvenem bogoslužju (126—135), Slavospevi stare in nove zaveze (136—139): nav. d. 51—61.

²⁹ Prav tam, str. 12.

³⁰ Prav tam, št. 108 in 203, str. 54 in 75; prim. tudi: Y. Congar, Psalmi v mojem življenju, prevod v Božje okolje 1 (1977), št. 3—4, str. 54—56.

³¹ Prav tam, št. 182, str. 73.

Posebej se je pri skupni molitvi treba varovati, da ne bi prošnji vzklik postal šablonsko recitiranje ali petje (pri maši se nam je, žal, to že posrečilo, zlasti tam, kjer odgovarja samo zbor, drugi so pa tiho). Z različnim možnim sodelovanjem vernikov je treba ohranjati pozornost vedno živo in s tem spodbujati tudi osebnega molitvenega duha.³²

Potem bo med molivci res navzoč Kristus sam: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20), kot bemo v 7. členu konstitucije o svetem bogoslužju.

Sklep

Seveda bi nam vse branje božje besede in še tako estetsko lepa molitev nič ne pomagala, če ne bi znali dati Bogu tistega odgovora, ki ga od nas predvsem pričakuje: da bo naše življenje res življenje po veri. »Cerkev teži za tem, da bi verniki darovali ne le brezmadežno žrtev, ampak da bi se navadili darovati tudi sami sebe, in da bi se po sredniku Kristusu vedno bolj uporabljali v edinost z Bogom in med seboj, da bi bil končno Bog vse v vsem«, beremo v razlagi mašne daritve v novem misalu.³³ Isto uči glede pomena bogoslužne molitve papež Pavel VI.:

»Če bo molitveno bogoslužje postalo res osebna molitev, bodo postale vedno bolj očitne tudi tiste vezi, ki spajajo bogoslužje z vsem krščanskim življenjem. Celotno življenje vernikov je vsako uro dneva in noči nekakšna javna služba (leitourgia); v njej sebe izročajo v ljubezni Bogu in ljudem ter se vključujejo v Kristusovo delo, ki je s svojim življenjem in daritvijo posvetil življenje vseh ljudi.«³⁴

Povzetek: MARIJAN SMOLIK, BOŽJA BESEDA V BOGOSLUŽJU.

Prenovitev in obogatitev besednega bogoslužja pri maši, uvedba branja sv. pisma pri zakramentalnih obredih in bogoslužna molitev v domačem jeziku so tako velike novosti v bogoslužnem življenju, da je avtor v predavanju na teološkem tečaju razložil glavne smernice glede božje besede pri različnih obredih. V praktičnem drugem delu pa je v 5 točkah in še v dostavku o psalmih pri molitvenem bogoslužju pomagal poslušalcem in bralcem, da bi kot voditelji obredov poskrbeli za boljši in učinkovitejši delež božje besede.

Zusammenfassung: MARIJAN SMOLIK, WORT GOTTES IN DER LITURGIE.

Die Erneuerung und die Bereicherung des Wortgottesdienstes bei der Messe, die Einführung der biblischen Lesungen in die Feiern der Sakramente und das Liturgische Gebet in der Muttersprache sind im liturgischen Leben so grosse Neuigkeiten, dass der Autor in seinem Beitrag im Rahmen der diesjährigen Theologischen Woche die Grundlinien für den Dienst am Wort den verschiedenen Feiern darstellen wollte. Mit seinem zweiten, mehr praktischen Teil und in einem Anhang über die Psalmen im Stundengebet wollte er seinen Hörern und Lesern helfen, als Leiter der gottesdienstlichen Versammlung besser dem Worte Gottes dienen zu können.

³² Prav tam, št. 193, str. 73–74.

³³ Splošna ureditev rimskega misala, št. 55 f: Rimski misal 21*.

³⁴ Konstitucija *Laudis Canticum*: Molitveno bogoslužje 13.

Résumé: MARIJAN SMOLIK, LA PAROLE DE DIEU DANS LA LITURGIE.

Le renouvellement et l'enrichissement de la Parole dans la messe, l'introduction des lectures bibliques dans la liturgie des sacrements et la Prière des Heures en langue vulgaire représentent une telle nouveauté dans la vie liturgique que l'auteur d'une conférence de la Semaine théologique a voulu développer les principes sur la place de la parole de Dieu dans la liturgie. Dans sa deuxième partie en 5 points, d'orientation plus pratique, ainsi que dans l'appendice sur les psaumes dans la liturgie des Heures il a voulu aider ses auditeurs et lecteurs pour qu'ils puissent, en tant que liturges, revaloriser la place de la Parole dans la liturgie.

NOVI POUĐARKI MOLITVENEGA BOGOSLUŽJA

Prenovitev brevirja oziroma duhovnih dnevnic je bila zelo zaželena, a obenem tudi težka. Težka zato, ker ni šlo samo za majhne izboljšave v starih shemah, ampak za prilagoditev molitve, ki naj v svoji zgradnji in sestavinah ustreza miselnosti in duhu današnjega človeka, ki ga obdaja ozračje sekularizacije, kar odmeva tudi v njegovem duhovnem življenju. V takšnem ozračju je bila prenovitev nujna in moremo od nje tudi veliko pričakovati.

Prenovljena molitev Cerkve naj bi globlje prešinjala, oživljala in usmerjala vse krščansko molitveno življenje in učinkovito hranila duhovno življenje božjega ljudstva. Zato je drugi vatikanski koncil naročil, naj se ta molitev ustrezno prenovi, da bi jo mogli v sedanjih razmerah vsi bolje in ustrezneje opravljati (prim. B 84).

Izoblikovanje molitvenega bogoslužja

Molitveno bogoslužje se je dolgo oblikovalo do današnje oblike. Sestavila ga ni kakšna osrednja cerkvena oblast in ga predpisala za vso Cerkev, ampak je nastalo spontano v posameznih krajevnih cerkvah. Prva krščanska skupnost je namreč imela za svojo dolžnost, da skupno moli. Ker je Kristus naročil, »da je treba vedno moliti in se ne naveličati« (Lk 18, 1), je Cerkev poslušala ta opomin in ni nikoli nehala moliti. Prvi kristjani so »bili stanoviti v nauku apostolov in bratski ljubezni, v lomljenju kruha in molitvah« (Apd 2, 42). V posameznih pokrajinah se je kmalu ustalila navada, da so določili za skupno molitev posebne čase, in sicer prvo uro dneva, ko je ob sončnem vzhodu pojemala noč in zadnjo, ko se je mračilo in so prižigali luč.¹ Pozneje so s skupno molitvijo po zgledu Jezusovih učencev posvečali tudi druge ure dneva (prim. Apd. 2, 1—15; 10, 9; 3, 1; 16, 25).

Polagoma so te prve skupnosti tako uredile opravljanje molitve, da so se te vrstile po določenem redu. Takšna skupna molitev, obogatena z branjem sv. pisma, je bila predvsem hvalna in prosilna, in sicer molitev Cerkve s Kristusom in po Kristusu.² Imela pa je vsaka Cerkev svoj brevir, ki so ga pod vodstvom duhovnika organizirano molili ob določenih urah. Cerkev je pozneje dovoljevala osebno opravljanje duhovnih dnevnic, a to kot manj idealno. Ko so nastale redovniške skupnosti, so sprejele v svoja pravila skupno molitev brevirja. Ta meniški oficij je bil daljši od katedralnega,³ vključeval je zlasti nočno molitev in večkratno prekinitve dnevnega dela z molitvijo. V srednjem veku predstavlja meniški oficij edino obliko brevirja.

¹ Prim. Molitveno bogoslužje (MB) — Navodila za molitev prenovljenega brevirja, Ljubljana 1972, 1.

² Prim. MB 2.

³ Katedralni oficij je skupna molitev vernikov, h kateri so se zbirali brez formalne obveznosti, iz notranje potrebe. Katedralna oblika skupne cerkvene molitve ni bila nikoli togo uniformirana, tudi ni bila predolga in prenaporna. Zato je razumljivo, da je bila vzor za prenovljeno molitveno bogoslužje. Prim. MB opombe k št. 20—27.

Te oblike so se najprej oprijeli prostovoljno tudi škofijski duhovniki in redovniki apostolsko usmerjenih novih redovnih družb, pozneje pa so jih obvezali s cerkvenopravnimi predpisi.

Pri oficiju so brali poleg svetega pisma tudi življenjepise svetnikov in mučencev. Ker je v zvezi s temi svetniškimi zapisi prišlo v brevir marsikaj neprimernega in zgodovinsko nezanesljivega, so se tudi zaradi tega vedno glasneje oglašale želje po prenovitvi brevirja. Reformo brevirja je hotel izvesti tridentinski koncil, a je zaradi časovne stiske pooblastil za to sv. sedež. Papež Pij V. je leta 1568 izdal in razglasil *Breviarium romanum* kot enoten za vso latinsko Cerkev. Ker so bili s tem brevirjem mnogi nezadovoljni, so kmalu sledile manjše spremembe in spopolnitve.⁴ Prvi vatikanski koncil se brevirju ni mogel posvetiti. Določil pa je, da so vsi tisti, ki so »in sacris« dolžni »sub gravi« zmoliti vsak dan ves brevir.⁵ Nov brevir je leta 1911 izdal Pij X. in med drugim obnovil star običaj, da se vsak teden izmenja vseh 150 psalmov. Pij XII. je dovolil uporabljati tako pri osebni kot pri javni molitvi nov prevod psalmov, ki ga je pripravil papeški biblični institut. Ustanovil je tudi posebno komisijo, ki naj raziskuje vprašanje glede brevirja. Janez XXIII. je poenostavil rubrike glede brevirja in sklical drugi vatikanski koncil, ki je imel v programu tudi prenovitev brevirja.

Če imamo pred očmi zgodovinski razvoj brevirja, se ne smemo prav nič čuditi, da so v njem sledovi različnih duhovnih obdobj in struj, zato je tudi razumljivo, da je današnjemu človeku marsikaj tujega, brez duhovne vrednosti in tako mu je postal brevir tudi dolgočasen in neprijetna obveznost. Prav zaradi tega je drugi vatikanski koncil določil, naj brevir prenove in zopet prebude zavest o veliki duhovni vrednosti molitve duhovnih dnevnice. Na osnovi smernic, ki jih je dal koncil, je svet za izvajanje konstitucij o svetem bogoslužju pripravil prenovljeni brevir — molitveno bogoslužbe — ki je pravzaprav dozorel sad tako imenovanega liturgičnega gibanja,⁶ in ga je papež Pavel VI. potrdil in razglasil 1. novembra 1970.

Molitveno bogoslužje smo dolgo časa imenovali brevir. Brevir pomeni predvsem knjigo, ne pa liturgije. Pomenil je skrajšano knjigo, kompendij. Pri opravljanju oficija so rabili več knjig. Zaradi praktičnosti pa so vse te knjige združili v eno in jo imenovali brevir. To ime se je ohranilo do današnjega dne. V okrožnici *Mediator Dei* ga Pij XII. lepo imenuje *Officium divinum*. Isti izraz rabi tudi konstitucija o svetem bogoslužju. Slovenski prevajalci so ta izraz prevedli v duhovne dnevnicke. Z oficijem naj bi posvečevali tek dneva in noči, da bi ta postal hvalospev Bogu (prim. B 84). Apostolska konstitucija *Laudis canticum* pa uporablja še lepši izraz *Liturgia horarum*. Slovensko so to prevedli molitveno bogoslužje, in to zaradi analogije z besednim in evharističnim bogoslužjem.

⁴ Po Piju V. so v brevirju marsikaj prenovili papeži: Sikst V., Klemen VIII., Urban VIII., Klemen XI. in drugi. Prim. V. Raffa, *Dal Breviario del Quignonez alla Liturgia delle Ore di Paolo VI. v: Liturgia delle Ore*, Torino—Leumann 1972, 354—357.

⁵ Prim. V. Devetak, *Liturgija časova*, v: *Služba božja* 15 (1975) 21.

⁶ Prim. J. Lengeling, *Les options générales de la nouvelle liturgie des heures*, v: *La Maison-Dieu* 105 (1971) 10—13.

Kristološka razsežnost molitvenega bogoslužja

Opravljanje molitvenega bogoslužja je človeški prostor, kamor prihaja Bog, da danes ponavzočuje skrivnost odrešenja. Božje se uteleša v molitvi Cerkev. Takó postaja človeška molitev božja in božja postaja človeška. Moliti s Cerkvijo pomeni sodelovati pri Kristusovi skrivnosti. To naglašá konstitucija o svetem bogoslužju: »Kristus Jezus, ki si je privzel človeško naravo, je v to zemeljsko pregnanstvo prinesel tísti hvalospév, ki se na veke razlega v nebeških prebivališčih. On sam vse občestvo združuje okrog sebe, da skupaj z njim prepeva te svete hvalnice« (B 83). Večni dialog ljubezni med Očetom, Sinom in Sv. Duhom je prišel med ljudi, ko je začel odmevati v Kristusovi človečnosti. Kristus je to nebeško hvalnico prinesel na zemljo in jo izgovarja s človeškimi besedami češčenja, zadoščenja in prošnje.⁷ Nebeški dialog ljubezni nadaljuje Kristus, ko vrši Očetovo voljo, iz ljubezni sprejme trpljenje in smrt, da ves svet spozna, kako ljubi Očeta (prim. Jan 14, 31).

Molitev je dvostransko dejanje, Božja beseda se sklanja k človeku, človekova beseda pa se dviga k Bogu: To je dialoško srečanje z Bogom v medsebojni ljubezni. Seveda tega dialoga ne ustvarja človek, ampak Bog. On se prvi sklanja k človeku. Mi pa mu odgovarjamo v Kristusu, ki nas združuje s seboj in ugrajuje v odgovor ljubezni, hvale in češčenja ter nas kot glava človeštva predstavlja Očetu. Zato krščansko molitev ne narekuje strah, ampak osebno in vedno globlje zedinjenje s Kristusom, s katerim človek sodeluje v večnem dialogu ljubezni z Očetom, Sinom in Svetim Duhom.

Dialog ljubezni uresničuje Kristus v svoji Cerkvi, s katero je tako tesno povezan, da so dejanja Cerkev njegova dejanja. Preden se je vrnil k Očetu, je zapustil Cerkvi svoje poslanstvo. Poleg zakramenta sv. evharistije, ki je vrhunec odrešenja, je izročil Cerkvi tudi molitev. Njegova molitev — vključena v božji načrt odrešenja — se mora nadaljevati do konca časov, prav tako kot njegova daritev.

Kakor nam Kristus sam zatrjuje, je vedno navzoč, kjer sta dva ali trije zbrani v njegovem imenu (prim. Mt 18, 20). Kadar se torej zbiramo k molitvi, se zbiramo okrog Kristusa, ki s seboj združuje celotno človeštvo. Brez Kristusove navzočnosti ni liturgije. Tisti, ki opravlja molitveno bogoslužje, ni Cerkev kot taka ali ločena od svoje glave, temveč Cerkev s Kristusom, ki po Svetem Duhu vse oživlja in posvečuje. S Kristusom in po Kristusu postanemo otroci in dediči nebeškega Očeta in se vključujemo v dialog ljubezni. »Naš Gospod Jezus Kristus, božji Sin, moli za nas, moli za nas kot naša glava, mi pa ga molimo kot svojega Boga. Razpoznavno torej v njem svoje glasove ter njegov glas v nas.«⁸ Molitveno bogoslužje je torej sodelovanje pri skrivnosti Kristusove sinovske molitve, ki nas vodi v najintimnejše svetišče trinitarnega življenja, kjer vsaka oseba živi z drugo v pristrčni ljubezni. Kristus in njegov Duh sta vedno navzoča in delavna, da bi nas privedla k Očetu. Pri molitvenem bogoslužju se moremo poistiti s Kristusom in se zavedati, da se po naših ustih dviga Kristusova molitev, kot

⁷ Prim. MB 3.

⁸ MB 7.

se v našem življenju milosti pretaka njegovo življenje, da se njegova in naša molitev skupaj dvigata k Očetu.⁹

Eklezialna razsežnost molitvenega bogoslužja

Ker je Cerkev skrivnostno Kristusovo telo, je razumljivo, da molitveno bogoslužje ni samo Kristusova molitev, temveč je obenem molitev Cerkve. Molitveno bogoslužje je Kristusov hvalospev, ki odmeva v duhovnem svetišču nove zaveze, nadaljuje molitev v njegovih udih. Po Kristusu duhovniku se dviga k Očetu hvala in čast. To svoje duhovništvo pa vrši Kristus po vidnem bogoslužju Cerkve.¹⁰

Molitveno bogoslužje — prav tako kot evharistična daritev — ni zasebno opravilo, temveč je pravo liturgično slavje, ki ga kot takega Cerkev priznava in razglašča. Molitveno bogoslužje je — tako kot vsa liturgična dejanja — delo Cerkve in v njej navzočega Kristusa. Razlika je samo v tem, da je v evharistiji Kristus stvarno in stalno navzoč, v molitvenem bogoslužju pa je njegova navzočnost dinamična in prehodna.

Molitveno bogoslužje je molitev Cerkve, to je vseh vernikov, vsega božjega ljudstva. Cerkev ni samo hierarhična družba, temveč je predvsem skupnost božjega ljudstva, občestvo vseh krščenih. Zato je molitveno bogoslužje molitev vsega ljudstva. Občestvo krščenih ustvarja božje svetišče. Že vsak kristjan je tempelj Svetega Duha. Vsi skupaj pa oblikujemo eno svetišče, ki je zgrajeno iz živih kamnov in katerega temelj je ena in ista vera. »Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo« (C 10). Po neizbrisnem znamenju krsta in birme vsi verniki sodelujejo pri odrešenjskem delu Kristusovega duhovništva, postali so člani duhovniškega zbora. Vsi skupaj sestavljajo sveto duhovništvo, zato učinkovito sodelujejo pri češčenju, ki ga Kristus po svoji Cerkvi opravlja Očetu. Vsi, ki so po veri in krstu postali božji otroci, se zbirajo skupaj, da bi v Cerkvi hvalili Boga (prim. B 10). Verniki ustvarjajo zbor molivcev, katerih posebna oblika molitve je molitveno bogoslužje. To je življenjska naloga skrivnostnega organizma in nihče, kdor živi resnično eklezialno življenje, se mu ne more odreči.

Ta zavest je bila živa v prvi Cerkvi, ko je bilo molitveno bogoslužje dejanska molitev krajevnega krščanskega občestva. Ko sv. pismo prvič omenja skupnost vernikov, pove, da se ta izraža prav v zbiranju k molitvi. »Vsi so enodušno vztrajali v molitvi z ženami, z Marijo, Jezusovo materjo in njegovimi brati« (Apd 1, 14). Cerkev je skupnost tistih, ki sodelujejo pri krščanskem bogoslužju. Osebnostno molitveno krščansko življenje more eksistirati le takrat, kadar je vključeno v skrivnostno Kristusovo telo. Zato je molitev vernikov predvsem sodelovanje v molitvenem bogoslužju Cerkve. Prvi kristjani so se tega dobro zavedali, zato so se zbirali, da so skupaj molili s Cerkvijo.

Ko so v prvi Cerkvi bolj natančno določili vlogo duhovnika, so tudi molitev hierarhično uredili. Poseben del je pripadal duhovniku, poseben ljudstvu. Vedno pa je bila to skupna molitev ljudstva in klera. Božje ljud-

⁹ Prim. V. Devetak, Liturgija časova, 22—24.

¹⁰ Prim. MB 7.

stvo je tako že organiziran zbor z razdeljenimi vlogami: predstojnik, dva zbora, bralec idr.¹¹

Vsa liturgična dejanja pripadajo vsej krščanski skupnosti, vsemu božjemu ljudstvu. Za evharistično slavlje je res nujno potreben duhovnik, brez njega namreč ni evharistične daritve. Za molitveno bogoslužje duhovnik ni potreben. Ko skupina vernikov ali tudi en sam opravlja molitveno bogoslužje, opravlja molitev Cerkev skupaj s Kristusom, zato je njegova molitev v pravem pomenu liturgična. Zato je molitveno bogoslužje liturgična molitev redovnikov, redovnic, duhovnikov in laikov (prim. B 84). Navodila za molitev prenovljenega molitvenega bogoslužja ne le da naglašajo, da molitveno bogoslužje ni več monopol klera — kakor je bil to svoj čas brevir — ampak vse prisrčno vabi, naj bi po svojih možnostih opravljali to molitev. »Redovnikom, redovnicam, ki nimajo obvezne skupne molitve, ter članom ustanov krščanske popolnosti je močno priporočeno, da naj se zbirajo sami ali z ljudstvom in opravljajo molitveno bogoslužje ali njegov del.«¹² »Skupine laikov, kjerkoli se zbirajo, so povabljene, da opravljajo del molitvenega bogoslužja, pa naj bodo zbrani iz kakršnegakoli vzroka, zaradi molitve, apostolata ali drugega razloga. Treba je, da se naučijo, kako v molitvenem opravilu molimo Boga Očeta v duhu in resnici (prim. Jan 3, 23), ker naj se zavedajo, da zlasti z javnim bogočastjem in molitvijo dosežejo vse ljudi ter da s tem nemalo prispevajo za zveličanje vsega sveta (prim. KV 2; LA 16)«.¹³

Kot spoznamo iz navodil prenovljenega bogoslužja, ni molitveno bogoslužje samo molitev vse Cerkev, temveč je tudi molitev za vso Cerkev in za vse človeštvo. Zato v molitvenem bogoslužju — predvsem v prošnjih nameh za različne potrebe — prosimo božjega blagoslova za vse božje ljudstvo, za vse človeštvo, za človeško delo in prizadevanje na vseh področjih, da bi namreč vse naše življenje postajalo vedno bolj človeško. K temu nas vabi apostol Pavel: »Naj se opravljajo prošnje, molitve, priprošnje, zahvale za vse ljudi, za kralje in za vse oblastnike, da bomo živeli tiho in mirno življenje v vsej pobožnosti in čistosti. To je namreč dobro in Bogu všeč, našemu Odrešeniku, ki hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2, 1—4).

Posvečevanje dneva in človeške dejavnosti

Vse krščansko življenje, kar smo in kar delamo, mora biti bogočastje. Da bi to dosegli in bi posvetili svoje dejavnosti v vsakem času v skladu z božjim načrtom, potrebujemo posebne čase, ko se močneje srečamo z Bogom. Zato so že prve krščanske skupnosti, kakor vemo iz svetopisemskega sporočila, določile posebne čase za dnevno molitev. Te razmeroma kratke dnevne molitve omogočajo duhovno srečanje z Bogom. To so kakor predihni duše, ki se v teh trenutkih dviga iz materialnega, da človek — okrepljen z božjo močjo — zavestno nadaljuje svoja dnevna opravila.

¹¹ Prim. V. Devetak, Liturgija časova, 25; C. Braga, Dal »Breviarium« alla »Liturgia Horarum«, v: Ephemerides Liturgicae 85 (1971) 191—193.

¹² MB 26.

¹³ MB 27.

Čas, v katerem živimo, je čas, ko se uresničuje zgodovina odrešenja. Bog je osebno stopil v naš čas. S svojo navzočnostjo, s svojim odrešenjskim delom, predvsem pa s svojo velikonočno skrivnostjo, je posvetil čas, dal smisel naši zgodovini in začel novo obdobje človeštva. S svojo navzočnostjo, zlasti zakramentalno, hoče Kristus ta čas, v katerem živimo, napraviti za čas odrešenja, da bi vsak trenutek vgradili v njegovo odrešenjsko delo. Takó je odrešenje usmerjeno v čas, da bi mogli njegovo odrešenjsko bogastvo doseči vsi rodovi. Kot zakramenti tako tudi cerkveno leto — in vsak dan v njem — prinaša Kristusovo milost »v skrivnosti odrešenja, ki jo Kristusova nevesta razgrinja od učlovečenja in rojstva, do vnebohoda in binkoštnega praznika in do pričakovanja blaženega upanja in Gospodovega prihoda.«¹⁴ Kakor je krstna voda znamenje milosti, tako je čas znamenje in doživljajne Kristusove skrivnosti. Vsaka ura molitvenega bogoslužja je povezana s Kristusovo skrivnostjo.¹⁵

a) Hvalnice

Pri hvalnicah, ki so namenjene posvetitvi jutranjega časa, ko se znova vrne luč, se spominjamo Gospodovega vstajenja, saj je on prava luč, ki razsvetljuje vsakega človeka (prim. Jan 1, 9), in »sonce pravice« (Mal 4, 2), in »vzhajajoči z višave« (Lk 1, 78). Zato prav lahko razumemo opomin sv. Ciprijana: »Zjutraj je treba moliti, da z jutranjo molitvijo počastimo Gospodovo vstajenje.«¹⁶

b) Večernice

Večernice opravljamo, ko se bliža večer in se je dan že nagnil, da opravimo zahvalo za vse, kar smo prejeli in prav uredili. Obhajamo pa z njimi tudi spomin odrešenja. Spominjamo se tiste prve daritve, ki jo je Kristus zvečer izročil apostolom. Spominjamo se tiste daritve, ki jo je odrešenik naslednjega dne opravil Očetu za odrešenje sveta. To je bil začetek svetih skrivnosti Cerkve. Večernice nekako povzamejo velikonočno skrivnost v dveh vidikih: izražajo prehod iz smrti v življenje in zmagovitost krščanskega upanja.

Hvalnice kot jutranja in večernice kot večerna molitev so po starem izročilu celotne Cerkve kot dva tečaja molitvenega bogoslužja in sta glavni uri dneva.¹⁷ Teh ur naj bi nikdar ne opustili, razen iz resnično važnega vzroka.¹⁸ Cerkev želi, da bi prav ti dve uri občestveno obhajali predvsem tisti, ki živijo v skupnem življenju. Priporoča pa jih tudi posameznim vernikom, ki se ne morejo udeležiti skupnega opravila.¹⁹

c) Dnevna molitvena ura (dopoldanska, opoldanska in popoldanska)

Kristjani so že od nekdaj iz osebne pobožnosti molili ob različnih časih dneva; tudi sredi dela po zgledu apostolske Cerkve. To izročilo je polagoma

¹⁴ MB 140.

¹⁵ Prim. V. Devetak, Liturgija časova 129, J. Castellano, La Chiesa in preghiera, v: Rivista di vita spirituale 29 (1975) 487—488.

¹⁶ Sv. Ciprijan, De oratione dominica 35: PL 4, 561. Slov. prevod: Fr. Ks. Lukman, Sv. Cecilija Ciprijana izbrani spisi II del: Traktati, Ljubljana 1943, 154.

¹⁷ Prim. MB 37.

¹⁸ Prim. MB 29.

¹⁹ Prim. MB 40.

dobilo na različne načine značaj liturgičnega opravila.²⁰ Tako vzhodna kot zahodna Cerkev sta ohranili tretjo, šesto in deveto uro predvsem zato, ker je bil s temi urami tesno povezan spomin na dogodke Kristusovega trpljenja in prvega širjenja evangelija.

Vsebina teh ur je sestavljena pod vidikom velikonočnih skrivnosti. Prav zaradi te bogate vsebine in notranje povezanosti s Kristusovim odrešenjem, Cerkev zelo priporoča, da bi te tri molitvene ure molili v ustreznem času. Zelo nelogično in proti duhu obnovljenega molitvenega bogoslužja je, če kdo moli vse tri ure skupaj. »Drugi vatikanski cerkveni zbor je določil, da je treba te ‚male ure‘ ob tretji, šesti in deveti uri v koru ohraniti (prim. B 89).«²¹ Zunaj kora pa je dovoljeno, da izberemo lahko samo eno uro, in sicer tisto, ki je najbolj v skladu s časom molitve.²²

č) Ura bogoslužnega branja

Ura bogoslužnega branja ima ta namen, da bi božje ljudstvo, zlasti tisti, ki so posebno Bogu posvečeni, imeli na voljo bogato vsebino za premišljevanje: sv. pismo, najlepše odlomke duhovnih pisateljev in svetniške vzore. Po teh zakladih naj bi najprej segali duhovniki, da bi božjo besedo, ki so jo sami sprejeli, mogli uspešno posredovati drugim.²³ Čeprav ima ura bogoslužnega branja predvsem premišljevalno naravo, je hkrati prava skupna molitev. Saj spadajo sem tudi psalmi, pesem, prošnja in druga posebna besedila. Vse pa spominja na čudovita božja dela, ki jih je Bog izvršil v odrešenjski zgodovini. To zbuja v nas zavest hvale, ljubezni in zahvale.

Ura bogoslužnega branja je nekdanje dolgo molitveno bdenje, s katerim so posvečali noč, čas, ki je pred zoro, ko so slavili evharistično skrivnost. Hkrati pa je tudi izražala eshatološko razsežnost krščanskega življenja. Prvi kristjani so zares vzeli Kristusovo naročilo: »Čujte!« (Mt 26, 41). Po njegovem zgledu so pogosto prečuli noč v molitvi. Poleg tega jim je bila noč zelo primerna za zbrano in premišljevalno molitev. Ura bogoslužnega branja je deloma še danes ohranila naravo nočne molitve. Je pa preurejena in ni vezana na določen čas dneva in noči. Zato jo moremo moliti ob vsakem času.²⁴

d) Sklepna molitvena ura

To je specifično nočna molitev. Opraviti jo je treba pred nočnim počitkom, tudi po polnoči, če tako nanese.²⁵ Pri tej molitvi mislimo predvsem na Kristusovo nočno molitev, na Kristusa, ki bo nenadoma prišel. To je molite zaupanja v božje usmiljenje, kateremu se izročamo po preživetem dnevu in preskušnjah, nezvestobah in morda tudi v grehu. To je konec vsega molitvenega bogoslužja in vsega dne.

²⁰ Prim. MB 74.

²¹ MB 76.

²² Prim. MB 77.

²³ MB 55.

²⁴ Prim. J. Castellano, *La Chiesa in preghiera*, 489—491.

²⁵ Prim. MB 84.

Dolžnost opravljati molitveno bogoslužje

Dolžnost opravljati molitveno bogoslužje ne izhaja samo iz zunanje zapovedi, temveč in predvsem iz notranje zahteve. Obveznost molitvenega bogoslužja izhaja iz narave Cerkve, iz položaja vernikov v Cerkvi in njihove pripadnosti Cerkvi.

S krstom je postal kristjan novi človek, božji posinovljenec in takó uveden, da sodeluje pri ljubezni, ki je med Očetom in Sinom in Svetim Duhom. Zato je molitev človeški odgovor na Očetovo povabilo k skupnemu življenju in ljubezni. To povabilo ni zunanje vsiljevanje, temveč klic iskrene ljubezni in božji dar. Novozavezni zakon ni pisan na papir, temveč v naše srce. To je zakon ljubezni, zakon duhovne svobode. Razumljivo je, da ta notranji zakon veliko več zahteva kot zunanji. »Zgled in naročila Gospoda in apostolov, naj vedno in vztrajno molimo, pa seveda ne smemo sprejemati kot kakšno zgolj zunanje naročilo, ampak spada to k najglobljemu bistvu Cerkve, ki je občestvo in mora svoj občestveni značaj ohraniti tudi v molitvi.«²⁶

Če je prva dolžnost vsakega kristjana, da slavi Boga, če je vsak vernik po svojem poslanstvu, ki ga ima v Cerkvi, poklican, da sodeluje pri molitvi Cerkve, »je to prav posebej dolžnost tistih, ki so s posebnim naročilom poklicani, da opravljajo molitveno bogoslužje, namreč škofje in duhovniki, ki po svoji službi molijo za svoje občestvo ter za vse ljudstvo (prim. C 41), in drugi sveti služabniki in redovniki.«²⁷

Če deležnost pri Kristusovem duhovništvu obvezuje vse vernike, da tudi z molitvijo sodelujejo in uresničujejo to duhovništvo, koliko bolj obvezuje še duhovnike, ki so posebno deležni Kristusovega duhovništva. Kristusovo duhovništvo in Kristusova molitev sta dve neločljivi stvarnosti. Duhovnik, preoblikovan po Kristusu, sprejme dolžnost, da služi božjemu ljudstvu. Sredi božjega ljudstva je dolžan graditi Cerkev tudi z molitvijo. Ta dolžnost izvira iz narave duhovnikovega poslanstva. Duhovnik je posvečen za službo božjemu ljudstvu. Ta služba se ne izčrpava z vsakdanjim evharističnim slavjem, temveč se razteza v drugih liturgičnih dejanjih, med katerimi ima pomembno vlogo molitveno bogoslužje. Evharistična daritev in molitveno bogoslužje sta tesno povezana. »Hvalo in zahvalo, ki jo izražajo pri obhajanju sv. evharistije, duhovniki raztegnejo na različne ure dneva, ko opravljajo duhovne dnevnicе, v katerih v imenu Cerkve prosijo Boga za zaupano jim ljudstvo in celo za ves svet« (D 5).

Posebna duhovnikova naloga je ta, da mora biti človek molitve sredi božjega ljudstva. Zato je dolžan moliti iz notranje zahteve svoje službe, ne pa samo zaradi zunanjega pozitivnega predpisa. Ko duhovnik opravlja molitveno bogoslužje, vrši svojo dolžnost, h kateri ga kliče božja ljubezen po Cerkvi. Cerkev pooblašča duhovnike za molitveno bogoslužje, da bi nalogo celotnega občestva zanesljivo in stalno opravljali vsaj oni in bi Kristusova molitev trajala v Cerkvi brez prenehanja.²⁸

²⁶ MB 9.

²⁷ MB 17.

²⁸ Prim. MB 26.

Duhovniki si moramo naprej sami pravilno formirati svojo vest v luči pozitivnih navodil Cerkve, ki jo v njeni službi vodi Kristusov Duh in vsakega od znotraj poučuje o dolžnostih nove zaveze. S pravilno formirano vestjo bo mogel duhovnik brez težav reševati probleme, ki se včasih pojavljajo v zvezi s pastoralnim delom in molitvenim bogoslužjem.

Ko duhovnik opravlja molitveno bogoslužje, odgovarja na Očetov klic v Kristusu, ki ga znotraj spodbuja, da živi pristno življenje novozaveznega duhovnika. Odgovarja pa tudi želji Cerkve, ki se izraža v pozitivnih navodilih in so mnogo višja in zahtevnejša kot zgolj juridični predpisi. Očetov klic obvezuje duhovnika v tisti plemeniti Kristusovi ljubezni, v kateri je dal svoje življenje za nas. Cerkev je daleč od tega, da bi naložila duhovnikom slepo pokorščino brez duha, ampak pričakuje krščansko velikodušnost, globoko razumevanje duhovništva in njegovega poslanstva med božjim ljudstvom, med katerim naj bo duhovnik človek molitve.²⁹

Če duhovnika ne bodo nagibali in spodbujali ti notranji razlogi, ki izhajajo iz duhovnikovega poslanstva, iz notranjega Kristusovega Duha, iz Duha, ki deluje v Cerkvi, da bo velikodušno osebno sprejel molitveno bogoslužje in ga vključeval kot veliko vrednoto v svoje duhovniško delo in življenje, potem ga k temu ne bodo pripravili tudi strogi juridični predpisi, ki bi to pomembno molitev Cerkve samo poniževali in duhovno izvotlili.

Cerkev ni skrajšala molitvenega bogoslužja zaradi tega, ker bi bila danes molitev manj pomembna, ampak zato, da bi bila bolj osmišljena in učinkovita. Ne da bi manj molili ali nič molili, temveč da bi bolje molili, in s to molitvijo učinkovito hranili svoje duhovno življenje in duhovno življenje božjega ljudstva.

Povzetek: FRANCE ORAŽEM, NOVI POUČENI MOLITVENEGA BOGOSLUŽJA

Molitveno bogoslužje se je dolgo časa oblikovalo do današnje oblike. Drugi vatikanski koncil je naročil, naj bi to molitev Cerkve prenovili, da jo bodo mogli v sedanjih razmerah vsi bolje in ustrezneje opravljati. Molitveno bogoslužje je sodelovanje pri skrivnosti Kristusove sinovske molitve. Obenem je molitev vse Cerkve za vso Cerkev in za vse človeštvo, da bi vse svoje dejavnosti posvetili v skladu z božjim načrtom.

Cerkev želi, da bi molitveno bogoslužje ne opravljali samo redovniki, redovnice in duhovniki, temveč po svojih možnostih tudi laiki, saj smo pri krstu vsi postali deležni skupnega Kristusovega duhovništva. Ker so duhovniki z mašniškim posvečenjem še posebno deležni Kristusovega duhovništva, da služijo božjemu ljudstvu, je njihova posebna dolžnost, da sredi božjega ljudstva gradijo Cerkev tudi z molitvijo.

Zusammenfassung: FRANCE ORAŽEM, NEUE AKZENTE IM WORTGOTTESDIENST

Das Wortgottesdienst wurde lange geformt, bevors die heutige Gestalt angenommen hat. Das II. Vaticanum hat anempfohlen dieses Gebet der Kirche so zu erneuern, dass es in heutigen Zuständen von allen besser und

²⁹ Prim. V. Devetak, Liturgija časova, 28—29; E. Lodi, La liturgia della Ore nella vita sacerdotale, v: Ephemerides Liturgicae 86 (1972) 72—73; C. Braga, Dal »Breviarium« alla »Liturgia Horarum«, 204—205.

entsprechender ausgeführt werden könnte. Das Wortgottesdienst bedeutet: beim Geheimnisse des Sohnesgebet Christi mitzutun. Zugleich ist es das Gebet der ganzen Kirche für die ganze Kirche und für alle Menschen, um alle ihre Tätigkeit in Einklang mit Gottesplan heiligen zu können.

Der Wunsch der Kirche ist, dass das Wortgottesdienst nicht nur von Ordensleuten und Priestern, sondern der Möglichkeit nach auch von Laien verrichtet würde; wir sind ja mit der Taufe alle des gemeinsamen Priestertums Christi teilhaftig geworden. Die Priesternehmen aber mit der Weihe noch besonders an Christi Priestertum teil um dem Volke Gottes zu dienen; darum sind sie noch eigens verpflichtet inmitten des Gottesvolkes die Kirche auch mit dem Gebet aufzubauen.

Résumé: FRANCE ORAZEM, NOUVELLES ORIENTATIONS DANS LA PRIÈRE DE L'OFFICE DIVIN

La forme actuelle de l'office divin (bréviaire, prière du temps présent) est le résultat d'une longue évolution. Le deuxième Concile du Vatican a ordonné la réforme du bréviaire afin qu'il puisse servir à tous comme prière adaptée aux conditions actuelles. Par le bréviaire le chrétien s'associe à la prière filiale du Christ. Il est en même temps la prière de toute l'Eglise pour l'Eglise tout entière, la prière, pour l'humanité, afin de sanctifier toutes les activités humaines en conformité avec le plan de Dieu.

Le désir de l'Eglise est que le bréviaire soit dit non seulement par les religieuses, les religieux et les prêtres, mais aussi par les laïcs, puisque de par leur baptême ils participent, eux aussi, au sacerdoce commun du Christ. Mais puisque les prêtres, de par l'ordination sacerdotale, sont associés de façon particulière au Christ, il leur incombe une obligation particulière de bâtir l'Eglise par la prière.

USTVARJALNOST V BOGOSLUŽJU

Prenova Cerkve in celotnega kršćanstva po 2. vat. koncilu je morda najbolj vidna v bogoslužju. To iz mnogih razlogov. Liturgično gibanje je obnovo že dolgo in skrbno pripravljalo. Ravno v bogoslužju pa se je verjetno najbolj čutilo, da smo iz Tridentina naredili enostranske zaključke, ki jih ta koncil gotovo ni hotel, in marsikje zahajali v trdi formalizem, juridizem in rubricistiko, namesto da bi bogoslužje pojmovali življenjsko in ga takó postavili v središće življenja in dela Cerkve. Še 1957. leta je ugleden slovenski teolog trdil sobratu, ki mu je rekel, da je liturgija prvo, najvažnejše in najvplivnejše opravilo Cerkve, da bi bila potem rubricistika najvažnejši predmet na teologiji.

Novo, globlje pojmovanje bogoslužja, ki ga je sprejel in uzakonil 2. vat. koncil s konstitucijo o svetem bogoslužju in ga je utrdila celotna obnova bogoslužnih knjig s svojimi smernicami in uvodi, je zbudilo v Cerkvi pravo liturgično pomlađ, kar poplavo; po mnenju nekaterih pa kar razsulo. Prej je bil ideal vse enako, vse natančno, vse brez vsake osebné note, sedaj pa je eden glavnih problemov, okoli katerega so razpravljali in prelivali črnilo in tudi »srčno kri«, ustvarjalnost v bogoslužju. Bogoslužje mora ustrezati potrebam časa in ljudi. Ker se v življenju vse stalno spreminja, zato je treba spróti ustvarjati novo bogoslužje. Ustrezati mora občutju, trenutni stvarnosti, zato mu je treba dati vso svobodo. Bogoslužje je izraz občestva, vse občestvo ima pravico biti v njem ustvarjalno, zato ne more hierarhija ničesar vnaprej trdno in stalno določiti. Takó preplavljajo svet vsemogoči liturgični poskusi različnih majhnih skupin, ki se zbirajo na najrazličnejših krajih, v najrazličnejših oblikah in obhajajo svoje bogoslužje.

Vsa ta in podobna vprašanja zbujaajo pri mnogih odpor, začudenje, razdor in tudi pohujšanje. Bogoslužje Cerkve ne more biti zmeđa, samovolja in banalnost, pač pa zrelo in resno opravilo, polno odgovornosti in dostojanstva, pa naj poteka v majhni skupini ali na svetovnem evharističnem kongresu. Cerkvi mora prinašati nadnaravno moč, ljudem oznanjati njeno pristno naravo, biti mora vez edinosti in pričevanje ljubezni, zato je potrebno, da razpravljamo o ustvarjalnosti v bogoslužju.

O tem smo pri nas že pisali v prvih letnikih Cerkve v sedanjem svetu, čeprav z drugimi besedami. V prvi letošnji številki pa je napisal poseben članek dr. J. Rajhman, Ustvarjalnost v liturgični molitvi (Cerkve v sedanjem svetu, l. 11 št. 1—2, str. 12—16). Ugledne liturgične revije posvečajo temu cele številke, npr. *Maison-Dieu*, št. 111 (1972), *Ephemerides Liturgicae*, št. 89 (1975). Znani teolog J. Galot je npr. že pred leti (1971) izdal celo knjigo novih evharističnih molitev (J. Galot, *Vivre l'Eucharistie*), sicer s pripombo, da niso namenjene bogoslužju, ampak premišljevanju. Razmišljanja in razpravljanja je torej veliko.

I. del: Ustvarjalnost. To je pojem, ki je sodoben, privlačen, za nekatere seveda tudi moden, za vse pa zelo širok. Angleški psiholog Hudson nekoliko

hudomušno pravi: »Ustvarjalnost pripisujejo vsem lastnostim, ki jih psihologi odobravajo. Z njo pa je kot z drugimi krepostmi, npr. s pravičnostjo, težko jih je kritizirati in enako težko povedati, kaj v resnici pomenijo« (citira D. Hameline; Maison-Dieu, 111, str. 90). Beseda se je uveljavila med vojaškimi psihologi v Ameriki, med drugo svetovno vojno, ko so potrebovali za vse mogoče različne naloge in nepredvidene situacije iznajdljive in samostojno misleče vojake. V šestdesetih letih se je razširila na druga področja in tudi v teologijo. Prof. D. Hameline je napisal celó zgodovino in analizo pojma pod zelo posrečenim naslovom: Ustvarjalnost, usoda pojma ali pojem usode? (Maison-Dieu, 111, str. 84—09). Za naše vprašanje bi morda najbolj ustrežal ta povzetek, da pri ustvarjalnosti v bogoslužju »gre za popolnoma drugo stvar kakor za preprosto možnost, da tu in tam v svetih opravilih svobodno improviziramo kakšne molitve. Pred to praktično možnostjo je potrebno predvsem novo mišljenje, stvarnost naše eksistence, način bivanja. Širina pojma ustvarjalnosti in njegova resnost izključuje možnost, da bi vzeli to kot površinsko zdravilo za olepšanje bogoslužnih opravil« (Paul Martin, Maison-Dieu, 1972, str. 134).

Bogoslužje je življenje in delo Kristusa v Cerkvi ter življenje in delo vernikov v Kristusu, zato je po svojem bistvu ustvarjalno. Kristus vedno dela, dela novo, ne ponavlja starih stvari in se ne izživlja z nečim površinskim (prim. Jan 1, 3; 5, 17; Raz, 21, 5). Kdor ne vidi in ne doživlja v bogoslužju najprej božjega dela, božje večne ustvarjalnosti, nadaljevanja učlovečenja božjega Sina in njegovega odrešilnega dela, ostane zunaj svetišča, pred vrati.

Bogoslužje je delo Svetega Duha, ki je stvarnik vsega lepega in dobrega v človeštvu. Tudi na Cerkev, predvsem na njeno bogoslužje, lahko obrnemo besede: »Sveti Duh bo prišel nad te in moč Najvišjega te bo obsenčila!« (Lk 1, 35). Ta božja ustvarjalnost v bogoslužju je bistvena, je enkratna, nedoumljiva, vse drugo presega in je često najučinkovitejša v bogoslužju, ki je na zunaj zelo borno in ne nudi kakšnih estetskih in drugih psiholoških učinkov. Vsa naša prizadevanja, vse naše priprave, prenove, oblikovanja in snovanja morajo biti vanjo usmerjene. V bogoslužju deluje Bog po Sv. Duhu v Jezusu Kristusu.

Zato so imeli apostoli bogoslužje kot svoje glavno poslanstvo (Apd 6, 4) in moč za prenovitev sveta v Kristusu (Raz 2, 46.47). Bogoslužje je rodilo mučence, vzgajalo cerkvene očete, navduševalo apostole narodov, predvsem pa oblikovalo množice neznanih junakov in junakinj krščanstva, ki so preoblikovali poganski svet in ga še danes nevidno in površnim očem dostikrat skrito presnavljajo v božje kraljestvo. Za takšno ustvarjalnost bogoslužja pa je treba prej vse kaj drugega kot spreminjanje obredov, večno menjavanje besed in iskanje zunanjih dražljajev.

Bogoslužje pa je tudi v celoti človeško delo, saj je Cerkev hkrati »človeška in božja, vidna pa polna nevidnega« (B2). Bogoslužje je misel, spoznanje, volja, hotenje, predanost, notranje dejanje, ki ga spodbuja božja milost, obenem pa je delo in sad našega prizadevanja, poskusov, iskanja in pričevanja. Brez tega je bogoslužje magija, čaranje in suho ali pompozno obredarstvo.

Bogoslužje so prvenstveno ljudje, verniki v Kristusu, oživiljeni in povezani v občestvo Svetega Duha, ki jim je on duša, ne pa knjige, predmeti, kretnje in besedila (prim. Cl. Duscheneau, Maison-Dieu, 111, str. 71). Bogoslužje, ki ga ljudje prav nič ne razumejo, notranje ne doživljajo in jih duhovno ne aktivira, nima zanje nobene vrednosti. Zato je vrednost bogoslužja za ljudi enaka njegovi notranji ustvarjalnosti, oblikovanju vere, upanja, ljubezni, rasti v svetosti. Prav takó pa tudi snovanju občestva, njegove edinosti, razumevanja, sodelovanja, predanosti skupnim smotrom.

Tudi za to ustvarjalnost ni na prvem mestu spreminjanje obredov, besedil, prostora, ampak celotno življenjsko uvajanje. Tega slovenskemu bogoslužju, o tem sem prepričan, najbolj manjka. Ljudje niso vzgojeni niti biblično niti liturgično in vsa znakovitost je ljudem bolj vsiljena navada kot notranje doživetje in osebna potreba. Vse preveč samo izvajamo predpise in navodila, vse premalo pa smo doslej ljudi postopno, načrtno in zlasti potrpežljivo uvajali v svete skrivnosti, ki jih besede, molitve, pesmi, melodije, telesne drže in kretnje, predmeti in stvari ter sam prostor izražajo in pomagajo doživljati.

Tretje področje ustvarjalnosti je bogoslužni izraz, zunanje sestavine vseh vrst izražanja. Na tem področju pa je toliko različnih stvari, da jih lahko samo nakažemo. Najprej se moramo zavedati, da so zunanje sestavine za bogoslužje bistvene, brez njih ni liturgije. Kristus ni privzel samo navidezno telo, ampak se je resnično učlovečil, privzel je »podobo hlapca«, postal »podoban ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7). Njegova smrt je resnična smrt in njegovo vstajenje je res vstajenje v resničnem telesu. Zato je ustanovil vidno Cerkev in ji dal vidno vodstvo in vidne zakramente. Podoba je, da danes nekateri, morda mnogi, pri svojem govorjenju in ravnanju na to pozabljajo. Prav isto je s človekom, svoja doživetja in spoznanja nujno tudi izraža, takšna je naša narava. Pa tudi izraz oblikuje človeka. Lahko bi rekli: človek oblikuje besedo in beseda oblikuje človeka. Seveda je mišljena beseda v najširšem smislu.

Pri eni sami besedi lahko pokažemo mnogovrstno ustvarjalnost ob njenem spoznavanju, doživljanju, zadrževanju in obnavljanju, podajanju z najrazličnejšimi odtenki zvoka in melodije, v najrazličnejših okolnostih časa, ljudi in stvari. Kdor se v vse to vglubi, ne more zanikati, da gre tu za resnično ustvarjalnost, če smo seveda z vso dušo, z vsem svojim bitjem, oživiljenim, razsvetljenim in okrepljenim po Svetem Duhu, v to stvarnost poglobljeni in z njo zraščeni.

Seveda pa imamo tudi možnost vse te stvari podajati brez duha in srca, nedoživeto in duhovno odsotno, kot neke vrste avtomat za »proizvajanje« liturgije. Bojim se, da ljudje včasih naše bogoslužje res takó dojamejo.

Bili so ljudje, ki so popravljali Prešerna. Bili so ljudje, ki so mislili, da so njihove skovanke boljše od Prešerna. Bili so in so še, ki jim Prešeren nič ne pove, navadna popevka je boljša. Žal imamo vso takšno ustvarjalnost tudi v bogoslužju. Mislim, da tega človek, ki ima vest in čast, ne more odobravati. Bogoslužje je poleg vsega drugega tudi visoka kultura in umetnost.

Seveda ne mislim, da je Prešeren vse povedal in izpel, da za njim ni več pesnikov in ga nihče ne bi mogel doseči. Zato v bogoslužju nujno nastajajo nove oblike, nova besedila, kretnje, drže, napevi itd., ki so izraz pristnega živ-

ljenja in njegove ustvarjalnosti. Zato Cerkev bogoslužje vedno prenavlja, vanj sprejema nove sestavine, pri tem pa dela trezno, previdno, po mnogem študiju največjih strokovnjakov. Bogoslužje je Cerкви najsvetejša in najdrago-cenejša dediščina. Cerkev bo prej vse drugo pustila kot bogoslužje, kajti le po bogoslužju je res Cerkev. Tu se kristjani rodimo, hranimo, rastemo, se očiščujemo in vraščamo v Kristusa, »dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13). »Tako naj bi se po Kristusu sredniku vsak dan bolj po-uzivali v edinosti z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vsem« (B 48).

Tako vidimo, da je bogoslužju ustvarjalnost bistvena v vse tri smeri. Bog je vedno ustvarjalen, podoba statičnega Boga ne ustreza razodetju. Tudi človeška misel, človekov duh je vedno ustvarjalen, v tem je njegovo življenje. Bogoslužje, ki mu to dvoje manjka, je le oklep, le videz resničnosti, papirnati cvet ali celo Judežev poljub. Človeški del bogoslužja nujno raste v skladu z narodno, časovno in krajevno omiko, kajti le tako je človeku razumljivo, sprejemljivo in v njem dejavno. Zunanja ustvarjalnost je vedno predvsem zgodovinsko pogojena.

II. del: Zgodovinski pogled. Naše bogoslužje je zraslo iz judovskega, zato ima v začetku izrazito judovsko podobo. Navdihovalo se je predvsem ob sinagogi in velikonočni večerji. Čeprav so Judje ljudstvo svete knjige, je pri njih izrazito prav ustno izročilo. Od roda do roda so se ohranjale hvalnice, ki so jih očetje izrekli pri sveti večerji. Naša krščanska beseda evharistija ni nič drugega kot prevod judovske besede »berakah«, to je hvalnica, slavospev, zahvaljevanje. Primere teh hvalnic imamo v svetem pismu, ko je npr. Abrahmov hlapec našel Rebeko (1 Mojz 24, 26) ali ko je tast Jetro obiskal Mojzesa (2 Mojz 18, 10). Vedno imajo svoje bistvene sestavine, ki se ohranjajo skozi vse rodove: Zahvala Bogu, edinemu, ki se razodeva in v ljubezni skrbi za svoje ljudstvo, ga spremlja s svojo besedo in močjo (prim. L. Bouyer, *Improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne, Maison/Dieu, 1972, str. 9*). Bogoslužje v sinagogi in pri večerji je imelo torej stalen in zakonit red, obseg tem in njihovo mesto, česar niso nikoli spreminjali, besede pa so prosto podajali po spominu ali navdihu. Tako je bila molitev vedno ista in vedno na novo doživeta za molilca in za družino oziroma občestvo. Šele v 9. stoletju so začeli te hvalnice zapisovati, toda njihovo prosto podajanje se je ohranilo do naših dni.

Prva Cerkev se je vsega učila pri Judih, saj je zrasla iz sinagoge. Najstarejše evharistične molitve so skoraj povsem enake z judovskimi, razen vzklikov Jezusu, spomina trpljenja in vstajenja ter zadnje večerje. V Didache ohranjene molitve bi lahko uporabljali v sinagogi in hebrejski odlomek, najden v sinagogi Doura—Europos, je iz Didache (L. Bouyer, n. d., 12). Tudi molitve poznejših časov so še judovskega izvora, a imajo več krščanskih vložkov (prim. 7. knj. Apostolskih konstitucij). Prav s to živo tradicijo je bilo bogoslužje zakonito urejeno. Za vsa prva stoletja imamo izpričano to svobodnost v krščanski liturgični molitvi. Toda kmalu je že zraven prišla opomba »samo da je pravoverna.« Tako je bilo še v času velikih cerkvenih očetov, sv. Bazilija, sv. Krizostoma in sv. Avgušтина.

Prav sv. Avguštin nam pa poroča na več mestih, kakšne nemogoče molitve so opravljali nekateri duhovniki, polne barbarizmov in tudi heretičnih misli. Zato je bila Cerkev prisiljena, da je vedno bolj to svobodo omejevala. Vendar pa se je tudi v katoliškem bogoslužju ta svobodnost oblikovanja besedila ohranila do naših dni pri maronitih in tudi v mozarabski liturgiji (prim. Eloi Dekkers, *Ustvarjalnost in pravovernost v Lex orandi, Maison-Dieu*, 111, str. 20—30).

V 4. stoletju torej zginja iz rimske liturgije prosto oblikovanje. Temeljni vzrok je gotovo spremenjena kultura, svobodnost in sproščena ustvarjalnost odstopa mesto redu in obrambi kulture in zakonov. Poskusi ustvarjanja iz te dobe ne kažejo ustvarjalne molitve, ampak polemiko ali traktat ali pa veliko zgovornost o povsem postranskih stvareh. Večina duhovnikov je sama čutila, kako jim je pomoč potrebna, zato so se zatekali k besedilom uglednih očetov. Za druge pa je cerkveno vodstvo moralo to predpisati. Cerkveni zbor v Hiponu 393, ko še Avguštin ni bil škof, a je bil tja povabljen, je že predpisal, da morajo biti molitve napisane. Zbor v Kartagini 407. l. je tudi škofom naročil, da smejo uporabljati le molitve, ki jih je potrdil zbor. Zbor v Marazani, za katerega ne vemo natančno, kje in kdaj je bil, pa je določil, naj bo po vsem Bizantinskem cesarstvu enaka disciplina v svetih skrivnostih (prim. E. Dekkers, n. d., str. 22). To enotnost in predpisano besedilo je zlasti zahtevala skrb za pravo vero, kajti to je čas velikih kristoloških zmot.

Zanimivo misel izraža pismo papeža Inocenca I., ki ga je pisal 19. III. 416 škofu Decentiju v Gubio: »Če bi se škofje hoteli držati cerkvenih odločitev v celoti, kot so nam jih izročili blaženi apostoli, ne bi bilo nobene različnosti in posebnosti niti v obredih niti zakramentalnih molitvah. Toda, ker vsak meni, da je treba držati, ne to, kar je izrečeno, ampak tisto, kar njemu ugaja, zato je ta različnost po raznih krajih ali cerkvah pri ravnanju in bogoslužju. To je pohujšanje za ljudstvo, ki ne pozna več izročila, katerega ni pokvarila človeška prevzetnost, in misli, da se Cerkve med sabo več ne razumejo ali pa so nam apostoli sami in njihovi prvi nasledniki vpeljali te med sabo nasprotno navade...« (Epist. 25, 1. 2-PL 20, 551—552; citira E. Dekkers, n. d. str. 27—28). To pismo zveni zelo strogo in trdo, vendar ni povsem jasno, kaj je papež z njim hotel. Saj je še dvesto let pozneje zapisal veliki Gregor I: V isti veri ne škodijo Cerkvi različne navade. To je vodilo Cerkvi za vse čase, uporablja pa ga sedaj bolj široko, sedaj bolj ozko. Tako je misal sv. Pija V. uvedel v rimski obred zelo strogo disciplino in za današnje pojme daleč pretirano uniformiranost, ki pa je bila za tedanji čas verjetno rešilna.

Zgodovina nas torej uči, da zahteva krščansko bogoslužje svobodo duha, resnično duhovno ustvarjalnost, svobodo božjih otrok. Takšna svoboda ne nasprotuje bogoslužju, ampak mu daje resnično vrednost. Kajti pretirana uniformiranost jemlje polet, posveča skrb povsem stranskim vprašanjem in predpisom, ali bomo npr. obhajilo prejeli stoje ali kleče, v vrsti ali procesiji, v usta ali na roko, na roko ali v roko, dano z roko ali s pateno. Vsak lahko vidi, kako je to neresno ob veličini evangelija in njegovega poslanstva v svetu. Iz zgodovine pa se lahko tudi to naučimo, da ni vsak sposoben in primeren ustvarjati evharistične molitve ter po svoje oblikovati bogoslužje, ker to prinaša zmedo, daje občutek neresnosti, vodi v plitvost, iskanje čustvenih

dražljajev, pa tudi v pohujšanje in verske zmote. Zato so resni ljudje sami začeli uvajati strožjo disciplino in stalnost v molitvah, branju in celotnem bogoslužju (prim. E. Bekkers, n. d., str. 30).

III. del: Naša ustvarjalnost v bogoslužju. Ne moremo govoriti o resnični ustvarjalnosti v bogoslužju, če ne bo usmerjena najprej v bistveno in ne bo potekala v pravih mejah.

Za resnično krščansko bogoslužje je treba predvsem živeti »s Kristusom, po Kristusu in v Kristusu«, kar zahteva ne samo enkratno spreobrnjenje, ampak ponovno očiščevanje greha, samoljubja, mlačnosti in posvetnosti. Celi rodovi naših očetov in mater so bogoslužje malo razumeli s svojim razumom, a bili so del njega s svojo živo vero, ponižno predanostjo Kristusu in njegovi Cerkvi ter polni iskrene volje oblikovati življenje po evangeliju ter se kesati za vse slabosti in grehe. Zato je bilo bogoslužje polpretekle dobe, za katerega imamo često le besedo obtožbe, globoko ustvarjalno. Vsebina našega bogoslužja je naše celotno življenje, ki je in kolikor je Kristus.

Prav tako je potrebno znanje, poznavanje molitev, znamenj, bibličnih izrazov in podob, telesnih kretenj in drž. Vse to pa ne more biti le naučeno, ampak izkustveno poznano, doživeto. Rakova rana našega bogoslužja in naše obnove je pomanjkljivo uvajanje v bogoslužje. Navodilo o mašah z otroki skuša to popraviti, a je vprašanje, koliko smo to navodilo sprejeli in ga uresničujemo. Podobno uvajanje je potrebno vsem, najprej pa voditeljem bogoslužja.

Naša ustvarjalnost je torej v daljni, še bolj pa v bližnji pripravi samega sebe, bližnjih pomočnikov in vsega občestva, kolikor nam je seveda dosegljivo. Za to uvajanje imajo neprecenljiv pomen majhne skupine, če jih seveda prav uvajamo, ker priprava osebno doseže prav vse in sproži v njih notranjo zavzetost in dejavnost.

Vsako bogoslužje mora biti enkratno doživetje, nikoli ni maša povsem enaka maši. Vsak praznik, vsaka skrivnost, vsake življenjske okolnosti, vsako občestvo zahteva in uresničuje nekaj novega, posebnega, kar ustreza sedanjemu stanju. Vse to pa zahteva premišljevanja, zbranosti, vživljanja, resnične poglobitve. Seveda je duh časa, površinska kultura, neprestan nemir in vse drugo okrog nas temu nasprotno, nenaklonjeno. S tem je treba računati in prav za te ljudi iskati sredstva pomoči.

Zato pa je takó potrebno resnično poznanje življenja. Bogoslužje je za žive ljudi, Bog ne gleda naših ceremonij. Bogoslužje mora biti odgovor na njihove težnje, njihove osebne stike, njihove upe in pričakovanja. Voditelju bogoslužja in vsej cerkveni občini mora biti veliko bolj za resnično življenje kot za rubrike, predpise in razne zapovedi. To je bistvena zahteva evangelija, kajti »ni človek zaradi sobote, ampak sobota zaradi človeka« (Mr 2, 27). Priznajmo si, da to zelo malo upoštevamo. Koliko stvari bi iz naših ceremonij že davno izginilo, če bi to bolj izpolnjevali. Bogoslužje mora prav tem ljudem krepiti duha, odpirati obzorje, širiti srce za vse široke razsežnosti evangeljskega življenja. Tako bo hvalnica Bogu, uresničevanje odrešenja, oblikovanje krščanske osebnosti in občestva ter kvas in bogatenje sveta.

Le dobro pripravljeno bogoslužje ne bo samo izpolnitev dolžnosti, suha ali pompozna ceremonija, ampak resnična življenjska ustvarjalnost. V njem

bo »duša, ki sije iz obraza, odpira usta, premika roke in telesa ... (P. Martin, Ustvarjalnost in pastoralni problemi, Maison-Dieu, 111, str. 145).

Pred očmi imamo zmeraj te tri razsežnosti: Cerkev: občestvo, osebnost. Vsako krščansko bogoslužje je po bistvu katoliško, vesoljno, v njem je navzoča vsa Cerkev s svojo duhovno navzočnostjo. Ni samo mojega, samo našega bogoslužja. To je za kristjane kontradikcija, ker ni zbiranje, ampak razbijanje, sektaštvo. Cerkev se mora v tem bogoslužju spoznati in priznati. Zato ne moremo mimo prave vere, mimo izrečnih naročil cerkvenega vodstva, mimo jasno izražene volje Cerkve.

Vsako bogoslužje pa je neposredno usmerjeno v to občestvo, ki je zbrano okrog tega oltarja. To občestvo bo sedaj uresničevalo Kristusovo navzočnost in vesoljno Cerkev, iz tega bogoslužja pa bo zajemalo moč in iz njega raslo, da ponese Kristusa v svet. Zato ne more biti kakšna zaprta skupnica, ki se sama zase izživlja in druge okrog pomilovalno gleda kot neprosvetljene in po staro pobožne ostanke srednjega veka. Prav takó pa se ne more voditelj ali kdo drug izživljati v domislicah, z lepoto glasu in nastopa, ampak mora biti v službi resničnih koristi vseh in vsakega, ki občestvu pripadajo ali bi mu naj pripadali. Kot meč mora nad duhovnikom viseti misel: »Kaj imajo v resnici od vsega tega?«

Posameznik, osebnost pa se ne sme nikoli ustaviti v skupnosti, kajti le oseba je nosilec življenja, osnovna celica Kristusovega skrivnostnega telesa. Za življenje v Kristusu, za Boga se mora odločiti vsak sam osebno. Zato mora bogoslužje človeka navajati k zbranosti in zato je molk sestavni in resnično ustvarjalni del bogoslužja. Le tako bodo iz njega rasli svobodni božji otroci (prim. J. Rajhman, Ustvarjalnost v liturgični molitvi, Cerkev v sedanjem svetu, letnik 1977, str. 15).

Morda imamo občutek, da za takšno ustvarjalnost manjka potrebne svobode, da je preveč pogojena. Pa je vendar povsod tako: v naravi, telesu, duši, vse je močno omejeno in pogojeno in prav zato je človeško ustvarjalno. Tudi rak je namreč ustvarjalen, kot vemo, samo škodljivo. Bogoslužja ne smemo nikjer prepustiti samo prosti domišljivi, nezrelim poskusom ali celo muham tega ali onega. To bi bilo daleč od bogoslužja, ki smo ga od apostolov podedovali od Kristusa. »To delajte v moj spomin!«

Ne smemo se varati, samo od zunanjih sprememb, brez poslušnosti Duhu in Cerkvi, ne bo nobenih koristi. Zamenjava enega formalizma, brezdušne togosti in juridizma za drugega, za popolno brezobličnost — ni nobeno reševanje bogoslužja oziroma sodobnega človeka v bogoslužju. Če se bomo takó ali drugače slačili ali oblačili, zamenjali cerkev za drvarnico ali klet ter uživali hostije ali celo kaj drugega iz rešeta in pili iz vrčkov za pivo, iz tega ne bo nič. Takšna liturgija je zgolj izživljanje domislic, iskanje doživetij, to je čutne dražljivosti, ki se nujno konča s tem, da končno vse skupaj zavržemo kot neresno in smešno ter iščemo močnejših dražljajev drugje (prim. C. Martin, n. d. str. 145).

O mejah zunanje ustvarjalnosti v bogoslužju je tekla ostra debata med puritanci, pristaši improvizacije, ter anglikanci, zagovorniki urejenega in določenega bogoslužja. Puritanci so govorili, da ne smemo talentov zakopavati, ne ugaševati Duha molitve, prilagajati se je treba vsakokratnemu občestvu,

naprej določene molitve vodijo v mehaničnost, magijo, v varljiv občutek popolnosti ali v umetno vzbujana čustva, ki jim resnica ne ustreza. Končno pa je to nasilje mogočnih nad malimi in preprostimi, ki imajo pravico, da s svojimi besedami svobodno častijo Boga. Kot vidimo, so razlogi kar krepki, toda nobeden ne zadene v jedro.

Anglikanci pa so odgovarjali, da bo to vodilo v zmešnjavo in razsulo bogoslužja. Sedaj so obredi in molitve dobro pripravljene in premišljene, potem bo prepuščeno samovolji. Bogoslužje ni delo ene osebe ali skupine, ampak Cerkve in Kristusa. Razvijalo se bo sektaštvo, zaprtost skupin, praznoverje in verske zmote. Bogoslužje naj bo takšno, da se verniki drugega kraja lahko povsod znajdejo in sodelujejo. Skratka, improvizacija lahko vodi v afektiranost, prazno govorjenje, plitvost, nejasnost, smešno in brezpomembno ponavljanje, v nesmisle in celo bogokletnosti«. Bogoslužje je tudi pričevanje, če pa govori in dela vsak svoje, ni več nobene vezi in edinstvi med verniki (škof J. Taylor). Stalno ponavljane molitve se vtisnejo v spomin in srce, zato imajo velik oznanjevalen pomen. Skupaj z avtorjema H. Daviesom in P. Martinom, po katerih je to povzeto, mislim, da še vsi ti ugovori danes enako držijo, če ne morda še bolj zaradi dejanske kulturne situacije. Tako mora biti torej naša ustvarjalnost resna in v pravih mejah.

IV. del: Možnost ustvarjalnosti po sedanjih liturgičnih knjigah. Ustvarjalne možnosti v bogoslužju so po sedanji liturgični obnovi resnično velike in nam dajejo dovolj možnosti in svobode, predvsem pa seveda veliko odgovornosti. Dozdeva se mi, da vse te možnosti daleč premalo poznamo, še manj pa jih uporabljamo. Seveda si s tem nakopavamo veliko krivdo pred Bogom, Cerkvijo in svojim ljudstvom, ker ne vodimo ljudi k neusahljivim vrelcem milosti, spoznanja, moči in veselja.

Nadnaravno in duhovno razsežnost smo dovolj podčrtali, tu se bomo ustavili pri zunanji ustvarjalnosti.

1. Na prvem mestu omenimo moč telesa, njegovih drž, kretenj, izrazov. Tudi moderen človek se rad giblje, pleše, ploska, od navdušenja skače, če ga stvar zagrabi. In obratno, prav ob telesnem sodelovanju nas stvar čisto drugače osvoji in potegne s seboj, kakor če smo le gledalci, često kritični in celo malo posmehljivi. S tega stališča je naše bogoslužje v glavnem pusto, neprepričljivo, sramežljivo, neprizadeto. Tu je res velikansko področje slovenske bogoslužne ustvarjalnosti skoraj povsem neizrabljeno.

2. Naše bogoslužje po koncilu je predvsem liturgija besede, recitiranja, medtem ko je bilo prej mnogo več doživetja, petja, skrivnosti, srca. Naše branje je pogosto zelo dolgočasno, za večino težko razumljivo v svojem bibličnem jeziku. Kljub trudu prevajalcev ni lahko slediti miselno globokim in v liturgičnem jeziku povedanim molitvam. Če pa je vse to podano površno, povedano naglo in neprizadeto ali pa z nemogočim patosom, je razumljivo, da ljudi bogoslužje ne osvaja in ne prepričuje. Marsikje je sedaj bogoslužje slabše, kot je bilo pred reformo, ker se ljudje bolj dolgočasijo, manj doživljajo lepoto in veselje bogoslužja. Na področju kulture besede, zlasti pa petja, nas čaka veliko ustvarjalnosti. Vse je treba storiti, da bo bogoslužje spregovorilo bolj srcu in bo osvajalo s svojo lepoto.

3. Najbolj napačna je trditev, da v današnjem bogoslužju ni mesta za petje ali da petje ni potrebno. Pomanjkanje petja, dobrega petja, zborovske-

ga in ljudskega, narodnega in sodobnega je lahko za udeležbo pri bogoslužnih opravilih usodno. Tudi današnji človek rad poje, vzklika, različno izraža doživetje sreče, upanja, skupnosti, navdušenja, samo zagrabiti ga mora. To pa ni lahko ob toliki poplavi zvokov in hrupov povsod in zmeraj. Toda težko še ni nemogoče, samo volje, iznajdljivosti, iskanja je treba. In še marsikaj.

4. Največ možnosti za prosto ustvarjalnost imamo v bogoslužju pri povabilih in uvajanju v posamezne molitve in dejanja. To je resnično veliko in odgovornosti polno delo. Nepripravljeni frazarimo in dolgovezimo ali pa sploh spustimo, to pa je gotovo velika škoda.

5. Skoraj za vse dele bogoslužja imamo na voljo različna molitvena besedila, ki jih moramo zbirati pod vidikom duhovne koristi občestva. Če nismo pripravljeni, bomo vedno pri najbližjem, najlažjem, in še to bo rutinirano, resnično neustvarjalno.

6. Posebna možnost ustvarjalnosti so prošnje za vse potrebe, kjer je resnično življenjsko, sodobno in praktično neomejeno področje, ki pa, žal, skoraj nikjer ni kaj posebno izrabljeno. Še vedno jih marsikdo kar spušča, češ da niso zapovedane, ali pa jih pove po stalnih obrazcih brez zavzetosti za aktualnost. Tu bi lahko vključili vedno nove ljudi in vedno nove teme, če bi vsaj malo doživeli njihovo pomembnost.

7. Tudi prinašanje in zbiranje darov nam nudi praktično neomejene možnosti za ustvarjalno vključitev ljudi v bogoslužno dogajanje. Seveda pa bi bilo treba celoten odnos do tega pri ljudeh in pri nas duhovnikih spremeniti. Krščanstvo ni samo čustvena pobožnost, to je le sporeden pojav, ampak je življenje. Naša darovanja pri maši verjetno povsod izražajo revščino tega krščanskega življenja.

8. Bogoslužje je tem popolnejše čim bolj vključi vse občestvo in vsakega tako, kot je zanj primerno. Pri nas pa je še vedno težnja čim več vse sam ali pa kvečjemu z otroki. Pri iskanju, vzgoji in šolanju sodelavcev in njihovi vključitvi v bogoslužje imamo veliko področje ustvarjalnega dela.

Sklep

Lahko bi analizirali vse različne priložnosti in možnosti bolj podrobno, toda od tega ne bi bilo posebne koristi. Končno je pomembno samo eno vprašanje: ali imam pravi odnos do bogoslužja? Kaj v njem vidim in kaj doživljam? Kaj zanj storim in kaj z njim drugim dajem? Tu je pa že tudi vprašanje ekzeziologije: kaj mi je Cerkev, kaj mi je duhovništvo in kakšno je njegovo mesto v Cerkvi in bogoslužju. Jasni odgovori nam postavijo jasen namen, to pa nam kaže pravo pot. Gre torej za duha, za dušo, za odgovornost. Kjer se prebudi čut odgovornosti, se prebudi ustvarjalnost, prava, resnična, ki si sama nujno postavlja tudi meje.

Iz prebujenega čuta odgovornosti za bogoslužje, to srce Cerkve, bomo znali vse bolj bujne izbruhe zunanje ustvarjalnosti krotiti in usmerjati drugam, kjer je več možnosti za poskuse in manj škode, ki jo povzročata nekritičnost in samovolja. To je področje molitvenih in premišljevalnih srečanj, sestankov, uvajanj in podobno. Vse te možnosti moramo ceniti, pametno uporabljati in prek njih tudi bolj neurejene značaje in razbijaške brate ali sestre potrpežljivo voditi v skrivnost, vzvišenost in pristnost krščanskega bogosluž-

ja. »Bogoslužje naj ne preneha sedanjemu svetu razodevati njegove prihodnosti, saj mu je Cerkev znamenje. Bogoslužje naj ne preneha ustvarjati v sedanjosti Cerkve prihodnost sveta« (C. Duchesneau, n. d. 83).

Povzetek: JOŽE VESENJAK, USTVARJALNOST V BOGOSLUŽJU

Avtor ugotavlja uvodoma, kako je bilo pred liturgično obnovo idealno delati vse enako, kar moč natančno, brez vsake osebne note, kako pa je sedaj eden glavnih problemov na liturgičnem področju ustvarjalnost. Najprej opiše pojem ustvarjalnosti, potem pa pokaže, kako je bila ustvarjalnost v preteklosti stalno navzoča v bogoslužju. Nato navede zahteve prave ustvarjalnosti in možnosti, ki izhajajo iz novih liturgičnih predpisov.

Zusammenfassung: JOŽE VESENJAK, SCHÖPFERISCHE GESTALTUNG DER LITURGIE

Einleitend wird festgestellt, wie vor der liturgischen Erneuerung Ideal war: alles gleichförmig, je genauer, ohne jede persönliche Note auszuführen; wie aber jetzt einer der Hauptprobleme in der Liturgie eben die schöpferische Gestaltung ist. Der Verfasser beschreibt zuerst den Begriff der schöpferischen Gestaltung, dann zeigt er aber, wie sie in der Liturgie der Vergangenheit immer anwesend war. Am Ende führt er die Forderungen der richtigen schöpferischen Gestaltung an und die Möglichkeiten, die in neuen liturgischen Vorschriften vorgesehen sind.

Résumé: JOŽE VESENJAK, LA CRÉATIVITÉ DANS LA LITURGIE

L'auteur note d'abord le changement intervenu après la réforme liturgique. Avant le Concile l'idéal était d'observer le plus scrupuleusement possible les rubriques, sans aucune note personnelle, le problème, maintenant, c'est la créativité, à laquelle Vatican II fait appel.

L'auteur décrit le concept de créativité et son application au domaine de la liturgie. Il brosse un tableau historique et montre que la liturgie a constamment créé des expressions nouvelles, puis il établit les conditions pour une saine créativité dans ce domaine. A la fin il montre les possibilités de création ouvertes par la réforme liturgique de Vatican II.

VLOGA VERE, UPANJA IN LJUBEZNI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Uvod: Vera, upanje in ljubezen v njihovi notranji zvezi s krščansko zrelostjo

Če bo v naslednjem posamič govor o vlogi vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti glede na katehezo, je treba upoštevati, da se tri teologalne kreposti med seboj prepletajo in dopolnjujejo ter sestavljajo v pravem krščanskem življenju organsko celoto, tako da ni ene brez druge, čeprav teologi formalno razlikujejo vero, upanje in ljubezen.

Za uvod naj omenim splošne vidike o mestu vere, upanja in ljubezni v krščanski zrelosti in o njihovem pomenu zanjo.

1. Vera, upanje in ljubezen so tisto področje, na katerih se krščanska zrelost najznačilneje pokaže. Rečemo lahko, da krščanska zrelost bistveno obstaja ravno v zrelosti vere, upanja in ljubezni. Kdor hoče priti do prave krščanske zrelosti, se mora brez dvoma zanjo prizadevati na psihološkem, socialnem in antropološkem področju. Tudi zorenje treh teologalnih kreposti je mogoče presojati pod temi vidiki. Toda vera, upanje in ljubezen so samo osrednje področje krščanske zrelosti, bodisi pod vplivom milosti bodisi na podlagi osebne prizadevanja.

2. Kar se tiče hierarhičnega reda posameznih sestavnih delov krščanske zrelosti, so vera, upanje in ljubezen na eni strani osnovna podlaga, na drugi pa tudi višek krščanske zrelosti. Brez teh treh kreposti ni mogoče govoriti o krščanski zrelosti. Ravno v tem se ta zrelost bistveno razlikuje ne samo le od antropološke, psihološke ali socialne, ampak tudi od le etične zrelosti.

Drugo vprašanje je, ali zrelost v veri, upanju in ljubezni vedno prihaja tudi tako vidno do veljave, da jo je mogoče tako rekoč statistično meriti. Ker so vera, upanje in ljubezen v svoji zadnji danosti skrivnost milosti in božjega delovanja v človeku, ni nujno, da prihajajo vedno tudi izkustveno tako do veljave, da bi mogli stopnjo njihove zrelosti na zunaj ugotoviti. Končno sodbo, koliko kristjan v božjih krepostih zori in kdaj postane popolnoma zrel, je treba prepustiti Bogu. To velja upoštevati posebno pri preprostih ljudeh ali pri otrocih, ki lahko na podlagi božjih darov dosežejo visoko stopnjo krščanske zrelosti, ne da bi drugi to opazili.

3. Na vero, upanje in ljubezen je mogoče gledati tudi kot na »pripomočke« h krščanski zrelosti. Vendar pripomočki tu niso mišljeni kot kakšna zunanja sredstva, ki pomagajo kristjanu, da pride do zrelosti, ampak kot bistveni sestavni deli, ki jih je treba razvijati. Teologija uči, da so tri božje kreposti človeku dane, ali kakor pravijo, da jih »vlije« Bog. Toda tega ne smemo jemati avtomatično, ker Bog hoče pri zorečem kristjanu, da osebno sodeluje v spoznanju, svobodni odločitvi in osebni povezanosti s Kristusom. Kolikor povezanost z Bogom v Kristusu kot zadnja stopnja in najvišja oblika krščanske zrelosti prihaja do veljave ravno v veri, upanju in ljubezni, pa je mogoče govoriti o treh krepostih tudi kot o »pripomočkih« h krščanski zrelosti.

4. Ker brez vere, upanja in ljubezni sploh ni krščanskega življenja, je s tem rečeno, da je cilj, po katerem mora kristjan hrepeneti, zrelost v veri, upanju in ljubezni. Sv. Pavel pravi, da moramo priti do »popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13). V življenju na tem svetu se to pokaže v veri, upanju in ljubezni. Nekoč pa bo vera prešla v gledanje in upanje se bo izpolnilo, ostala bo le še ljubezen. Tako torej obstaja med vero, upanjem in ljubeznijo hierarhični red v njihovi vlogi, v njihovem mestu in v njihovem sestavnem delu krščanske zrelosti. Najvišja je ljubezen. »Zdaj ostane vera, upanje, ljubezen, to troje, najvišja med njimi pa je ljubezen« (1 Kor 13, 13). Kdor bolj ljubi, je krščansko bolj zrel. Zadnja dopolnitev krščanske zrelosti bo v večnem življenju v popolnem združenju človeka z Bogom v ljubezni.

I. VLOGA VERE PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Preden bomo podrobneje govorili o vlogi vere pri krščanski zrelosti, naj omenim nekatere vidike, pod katerimi je primerno razlikovati vero, da bolje razumemo njeno vlogo pri krščanski zrelosti in v njej.

1. Različni vidiki vere

1. Navadno razumemo vero najprej objektivno kot vsebino, kot skupek verskih resnic, ki jih kristjan sprejme na podlagi božjega razodetja in nauka Cerkve. Veren kristjan se razlikuje od nevernega človeka ravno v tem, da sprejema verske resnice, ki jih drugi ne priznajo ali ne poznajo, da izpoveduje vero, da »moli« veroizpoved in verskim resnicam pritrjuje.¹ Vsebina vere je brez dvoma bistvenega in odločilnega pomena za krščansko zrelost. Zato tudi Cerkev zahteva, da se ljudje v veri pouče, da poznajo verske resnice, da znajo odgovarjati na vprašanje, kaj verujejo. Pod tem vidikom je vera predvsem stvar razuma. Človeka je mogoče o veri poučiti, kristjan se vere, tj. verskih resnic nauči. Kako veliko vlogo ima ta vidik v katehezi, je splošno znano. Včasih je bil to edini pomemben vidik, zato so bili katekizmi edini učbeniki vere in v katehezi je bilo poučevanje in učenje najbolj važno.

2. Poleg vere pod objektivnim vidikom vsebine in verskih resnic pa danes poudarjajo vero kot subjektivno vernost.² Pri tej je v ospredju osebno prepričanje, v katerem človek Bogu verjame in mu v osebni predanosti daje svoj odgovor. Pri vernosti je odločilnega pomena najprej, komu kristjan veruje, potem šele, kaj veruje. Veruje, verjame Bogu kot osebi, zaupa mu, izroči se mu, predaja se mu, tako da je vera kot vernost osebni odgovor v srečanju z Bogom.

V medsebojnem človeškem razmerju je vera kot vernost prva oblika, ki jo doživi otrok v srečanju s starši in vzgojitelji. Na podlagi osebnega razmerja, posebno na podlagi ljubezni, otrok staršem verjame, jim zaupa, se jim predaja. V tem zaupanju sprejema tudi vsebino, ki mu jo starši in

¹ Prim. Josef Trütsch, Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Tun und Wort: Der Glaube. Mysterium salutis I, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, str. 789—791.

² Prim. Herman Volk, Glaube als Gläubigkeit, Mainz 1963.

vzgojitelji posredujejo. O veri kot vernosti danes tako pod pedagoškim kakor pod teološkim vidikom veliko govore. Nekateri grede celo tako daleč, da menijo: končno ni tako pomembno, kaj kristjan natančno in v posameznostih veruje, pač pa je veliko bolj važno, da je veren, to je, da je pripravljen Bogu verjeti, mu zaupati, se mu predati. Teološko je napačno v krščanski veri ločiti vero kot vsebino in vero kot vernost. Med njimi obstaja nujna notranja zveza.³ Morda pa je prav, da ravno pri razmišljanju v krščanski zrelosti bolj upoštevamo tudi vidik vere kot vernosti, da vera ne ostane preveč samo stvar razuma in učenja na pamet, pač pa ostane celoten osebni razgovor kristjana, pri katerem imajo volja, srce, čustva in življenje po veri svojo odločilno vlogo.

3. Pri veri kot vernosti je velikega pomena osebna svobodna odločitev. Znano je, da mnogi dobro poznajo verske resnice, jih tudi resno raziskujejo in študirajo ter se vanje poglobljajo, a kljub temu niso verni. Za vero kot vernost je svobodna odločitev na podlagi delovanja milosti in nagibov osrednjega pomena. Drugi vatikanski koncil je znova na več mestih poudaril svobodo vere in verske odločitve.⁴ Vera kot vernost ni toliko sad znanstvene raziskovanja in umske uvidevnosti na podlagi dokazov in logičnih sklepov, pač pa skrivnost milosti in človekove svobode. Zato tudi k veri nikogar ne smemo siliti! Verska vzgoja je apeliranje na človeka kot svobodno osebo. Seveda s tem ni rečeno, da so pod pedagoškim vidikom umski dokazi, znanstvena razlaga, zgodovinsko prikazovanje, teološko utemeljevanje, zavračanje ugovorov proti veri in avtoriteta tistih, ki vero uče in posredujejo, brez pomena; nasprotno. Za katehezo je vse to velika naloga, drugače bi sploh ne bila potrebna. Kljub temu pa je treba ravno danes prav poudarjati vero pod vidikom svobodne odločitve na podlagi božjega klica in milosti.⁵

4. Morda je najbolj pogost in oster očitek proti krščanski zrelosti, da se premalo pokaže v oblikovanju življenja, da se verni kristjani v vsakdanjem življenju ne razlikujejo od nevernih, ali celo, da so neverni večkrat boljši kot pa verni kristjani. Tu ni mogoče razpravljati o notranji zvezi med vero in etiko. Prav pa je poudariti, da se mora vera, kjer gre za zrelega kristjana, pokazati v življenju. Vpliv na življenje ne sme obstajati le v izpolnjevanju tako imenovanih »verskih dolžnosti« v juridičnem smislu besede, kot npr. v obiskovanju nedeljske maše, prejetanju zakramentov, zunanji pripadnosti Cerkvi, sodelovanju pri posebnih cerkvenih prireditvah. Vera zahteva od človeka spreobrnitev oziroma stalno spreobračanje in hojo za Kristusom.⁶ V čem oblikovno obstaja življenje po veri, kako naj v posameznih okoliščinah vera oblikuje življenje, katere so najbolj pomembne »verske dolžnosti«, v kakšni notranji zvezi sta krščansko življenje in osvobajanje človeka in prizadevanje za bolj humano življenje, katero mesto imajo pravičnost, resnica, mirno sožitje, solidarnost, medsebojna pomoč in ljubezen do bližnjega, o vsem tem tu ni mogoče podrobneje govoriti. V katehezi pa

³ To zvezo poudarja posebno M. Seckler v članku »Glaube«. Handbuch der theologischen Grundbegriffe, herausgegeben von Heinrich Fries. München 1962. I, str. 541—542.

⁴ Prim. VS 10 in 12; M 13.

⁵ Roman Bleistein poudarja razliko med pojmom vere na 1. in 2. vatikanskem koncilu (R. Bleistein, Hinweise zum Glauben. Theorie und Praxis. Würzburg 1973, str. 105—107).

⁶ Prim. Josef Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, str. 28 sl.

je treba ravno ob vprašanju krščanske zrelosti vedno znova razmišljati o pravi, živi in določeni obliki življenja po veri in njegovega vpliva na vero in vernost. Znano je namreč, da najlaže izgubi vero, kdor ne živi po veri oziroma ne živi prav po veri.

5. Sv. Pavel zahteva, da je vera »rationabile obsequium« (Rim 12, 1). Sam o sebi pravi: »Scio cui credidi« (2 Tim 1, 12). Verni kristjan mora znati dati račun o svoji veri. To zahteva, da si je najprej sam svest, zakaj veruje in komu veruje, in zna to tudi drugim razložiti ter utemeljiti. Seveda sta ta razlaga vere in ta račun o veri kot vernosti svoje vrste. Ne gre za tako razlago, ki bi bila vsakemu uvidevna. Čim bolj pa je kristjan prepričan o svoji veri, tem bolj prepričevalno je njegovo pričevanje o veri. Prava vera je vedno hkrati pričevanje, vedno izžareva notranjo moč. Toda pričevanje ne sme obstajati samo v besedah, pokazati se mora v življenju, v trpljenju, morda celo v smrti za vero. Mučenci so vedno pričevalci za vero. To se kaže že v besedi mártys. Ker je vera vedno milost, izhaja pričevanje o veri in zanjo najgloblje iz skrivnosti osebnega srečanja med Bogom in vernim človekom.⁷ Na vprašanje, zakaj veruje, veren kristjan lahko navaja sicer dosti pametnih in prepričljivih razlogov. Morda sam misli, da so ti razlogi že zadostna utemeljitev vere. Teološko pa vemo, da je vera vedno milost zadnji razlog za vero. Vlogo milosti pri veri je treba bolj poudarjati in bolj upoštevati posebno v pogovoru z nevernimi, ki stoje pred istimi objektivnimi dejstvi, dokazi in razlogi, a kljub temu ne verujejo. Seveda je sodba o tem, kdo je res veren ali neveren ali kdo se samo takega dela, v svoji dokončni veljavnosti za nas nemogoča. O tem sodi lahko le Bog. Ta vidik je pomemben tudi za presojanje krščanske zrelosti v veri.

2. Vloga vere pri krščanski zrelosti

Če razmišljamo o prispevku vere h krščanski zrelosti, je mogoče upoštevati naslednje vidike, o katerih bo govor najprej negativno in potem pozitivno.

A. Negativno

1. Vera, ki prispeva svoj delež h krščanski zrelosti in jo izraža, ne sme biti le nekako avtomatično ponavljanje verskih resnic ali obrazcev, ki se jih je kristjan naučil na pamet, temveč mora biti res osebno prepričanje. V tem smislu govorimo o živi, globoki in osebni veri, ki ni samo dejanje razuma, ampak celotnega človeka kot osebe. Živa vera je sinteza vere v objektivnem pomenu (verske resnice, vsebina), vere kot vernosti, vere kot osebne svobodne odločitve, kot življenja in pričevanja iz prepričanja, v katerem človek trdno stoji in se ne da omajati, tudi če morda ne zna pobijati vseh ugovorov proti veri.⁸

2. Taka vera ne more biti samo nekaj zunanji sad vzgoje, navad in okolja, ampak mora prihajati iz srca in iz odločitve v vesti, to je tistega notranjega osebnega središča, kjer človek odloča o smislu, o smeri in raz-

⁷ Prim. Friedrich Wulf, Glaubenserfahrung als Voraussetzung des Glaubenszeugnisse. Geist und Leben 47 (1974) 168—177.

⁸ Prim. Eugen Biser, Konkreter Glaube. Geist und Leben 45 (1972) 324—331.

sežnostih svojega življenja.⁹ Pod tem vidikom se vera ne da le od zunaj priučiti in privzgojiti; vero je treba buditi, zadeti človeka v njegovi vesti, v kateri daje osebni odgovor Bogu. Zato ima prava in zrela vera vedno dialogičen značaj in je življenjski proces, ki je toliko bolj osebni in globok, čim manj ga podpirajo tradicija, navade in okolje. Seveda ne smemo podcenjevati teh zunanjih dejavnikov, ki podpirajo osebno odločitev za vero in v veri in jo večkrat tako rekoč nosijo, posebno pod pedagoškim vidikom. Na drugi strani pa mora postati zrela vera taka, da je čim bolj neodvisna od zunanjih okoliščin in dovolj trdna, da človek stoji v verskem prepričanju na svojih lastnih nogah, seveda vedno le z božjo pomočjo.

3. Vera ne sme obstajati le v zunanjem izpolnjevanju verskih dolžnosti, ki ima žal večkrat formalistično-juridični značaj, pač pa mora prevevati in oplajati, usmerjati in nagibati vse človekovo življenje. Tudi če se veren in neveren človek v etičnem oblikovanju življenja, posebno kar se tiče medsebojnega razmerja med ljudmi, npr. poštenosti, pravičnosti, resničnosti, solidarnosti, medsebojne pomoči in drugih socialnih kreposti, med seboj na prvi pogled ne razlikujeta, ima veren kristjan druge globlje nagibe za svoje življenje, računa z božjo pomočjo, z milostjo in z odpuščanjem svojih grehov. Predvsem ima kristjanovo življenje drugačen končni smisel v svoji transcendentni odprtosti naproti Bogu. Kristjan hoče s svojim življenjem častiti Boga, izpolnjevati njegovo voljo, uresničevati njegov načrt, priti v tem življenju bliže Bogu in veruje v večno življenje in živi iz upanja nanj. Zato ni nikdar mogoče krščanske vere reducirati na samo etiko, pač pa je v njej treba upoštevati to, kar nam je Kristus prinesel in oznanil kot posebno krščansko samobitnost.

4. Čeprav je vera v svojem bistvu nekaj čisto osebnega, kjer se mora odločiti vsak posameznik, ne sme ostati v svoji individualistični osamljenosti. Vera je vedno nekaj občestvenega. Kdor veruje, veruje skupaj z drugimi, je član novega božjega ljudstva, svojo vero in vernost deli z drugimi, z njimi komunicira, druge v veri potrjuje in sam od njih prejema potrdilo.¹⁰ Verske skrivnosti o Kristusovem telesu, na katerem so kristjani udje (1 Kor 12, 12—30), in o občestvu svetnikov že v tem življenju, o Cerkvi kot božjem ljudstvu nas opozarjajo, da v veri ne smemo ostati sami, ampak živeti v skupnosti, jo iskati, jo poglobljati in notranje poživljati. Brez skupnosti, brez Cerkve ni vere. Kjer je vera, nastaja božje ljudstvo, raste Kristusovo telo, Cerkev.

5. Iz vsega tega sledi, da vera ni nekaj, kar bi si človek enkrat za vselej pridobil, kot se npr. priučiti raznih tehničnih sposobnosti ali si pridobi svoj položaj v družbi, temveč je stalna dinamična rast, življenje v stalnem razvoju; k temu spadajo višine in nižine, krize in uspehi.¹¹ Zato kristjan ne more biti s svojo vero nikdar zadovoljen v tem smislu, da bi je ne bilo treba več gojiti in zanjo skrbeti, je ne več razvijati, poglobljati in izpopol-

⁹ Prim. Corona Bamberg, Glaube in einer gleichgültigen Welt. Geist und Leben 46 (1973) 182—198.

¹⁰ Prim. Paul Josef Cordes, Gemeinschaft und Spiritualität. Zum sozialen Moment des priesterlichen Glaubensweges. Geist und Leben 48 (1975) 106—120.

¹¹ Prim. Josef Heer, Glauben — aber wie? Eine Antwort aus dem Johannesevangelium. Geist und Leben 46 (1973) 165—181.

njevati. Vse, kar je živo, je treba negovati, hraniti, uveljavljati, to pa velja prav takó za vero. Vemo, kakšna nevarnost nastaja za vero, če ostane na otroški stopnji, če okosteni, če se ne razvija in zori hkrati s človekovo osebnostjo.¹² Zaradi nujnega dinamičnega značaja vere in vernosti tudi ni mogoče kratko in malo statistično ugotavljati ter meriti. Statistike zajamejo le nekaj zunanjih, čeprav pomembnih kriterijev verskega življenja.

B. Pozitivno

1. Pri vlogi vere v krščanski zrelosti naj omenim na prvem mestu izobraževanje v veri. K temu spada seveda pouk o verskih resnicah, razlaga in utemeljevanje verskih resnic, a prav tako razvijanje osebnih sposobnosti, ki so potrebne za vernost in za svobodno osebno odločanje v vesti. Versko izobraževanje mora torej predvsem upoštevati določenega človeka, njegovo osebno antropološko, psihološko in družbeno stopnjo zrelosti, njegove individualne zmožnosti, njegove posebne darove in težave, njegov značaj.¹³ V katehezi danes mnogo razmišljajo in iščejo, kako bi mogli čim bolj odgovoriti na te potrebe. Čeprav imajo posamezni dušni pastirji in kateheti svoje posebne in osebne darove in karizme, je prav, da čimbolj upoštevajo tudi znanstvene izsledke in si izmenjavajo izkušnje, ki so jih napravili z različnimi metodami na raznih krajih in v skupinah ljudi.

2. Že prej sem omenil, da obstaja med vero in življenjem po veri notranja interdependenca, notranja medsebojna odvisnost in medsebojni vpliv. To nam je iz vsakdanje izkušnje dobro znano. Danes nekateri takó poudarjajo ortoprakso, da jo postavljajo pred ortodoksijo, to se pravi, da posvečajo večjo skrb poštenemu življenju kakor pa veri kot poznanju in priznanju verskih resnic. Medsebojno izigravanje ortodoksije in ortoprakse je napačno, saj ni mogoče poudarjati enega na račun drugega. Krščanska vera ni kakšna ideologija ali le svetovni nazor, pač pa življenje z Bogom in v Bogu, združenje s Kristusom in hoja za Kristusom, zato bo imela vera le tedaj svojo pravo vlogo v krščanski zrelosti, če bo praktično navajala k življenju po veri. Kateheza torej ni le pouk, ampak je vedno hkrati tudi praktično navajanje h krščanskemu življenju, ne toliko, da bi posredovala recepte, pač pa za življenjske smernice, ki jih mora potem zrel kristjan sam uresničevati.

3. Poseben in osreden prispevek vere h krščanski zrelosti je zakramentalno življenje. S tem nikakor ni zapostavljena božja beseda v sv. pismu, ki je podlaga in vir verskega življenja. Toda v zakramentih ima katoliški kristjan posebno obliko verskega življenja, brez katerega si krščanske zrelosti ni mogoče misliti. Ne gre za to, da kristjan samo »prejema« zakramente, temveč da jih obhaja, da jih doživlja kot srečanje z Bogom in kot uresničevanje svojega življenja.¹⁴ Zato zakramentov ne smemo pojmovati preveč punktualno, temveč treba jih je prikazovati in obhajati v njihovi življenjski razsežnosti. To velja za vse zakramente, posebno pa za evhari-

¹² Prim. Norbert Scholl, Reifungsprobleme im Glauben. *Diakonia* 5 (1974) 195–201.

¹³ Prim. Adolf Heimler, Menschliche Entfaltung und religiöse Reifung. *Geist und Leben* 48 (1975) 341–356.

¹⁴ O prenovi Cerkve na Slovenskem je bilo dosedaj objavljeno v zvezi o zakramentih pod naslovom »Srečanje s Kristusom v zakramentih«. Prim. tudi Alois Müller, *Sakramente der Kirche. Reihe »Feiern des Glaubens«*. Freiburg (Schweiz) 1975, posebno str. 23–34.

stijo in pokoro. Zakramenti imajo bistveno razsežnost v prihodnost, kot vedno ponoven začetek novega življenja. Hkrati so oznanjevanje in izpovedovanje vere in vernosti.¹⁵ Zato sta priprava na zakramente in njihova prilagoditev na življenje prav tako pomembni kot prejemanje zakramentov. »Prejemanje zakramentov« mora biti za posameznega vernika notranje in tudi zunanje doživetje. Vernik se mora vedno znova zavedati, kaj to pomeni za življenje: ni vzlet nase samo dolžnosti, temveč ima tudi zaupanje na pomoč, ki jo je prejel od Boga. Zaradi občestvenega značaja zakramentov pride v njih kot vidnih znamenjih, ki jih deli Cerkev, do veljave, da spada kristjan h krščanski skupnosti in je ud Cerkve.

4. Na zadnjem mestu naj omenim še pomen skupnosti v Cerkvi. Ker nihče ne more biti le sam zase kristjan, ker je kot veren človek vedno član novega božjega ljudstva in Cerkve, mora zavest skupnosti in občestvenosti tudi izrecno razvijati in se k njej priznavati.¹⁶ Velikokrat med kristjani in nekrstjani slišimo tožbo o individualizmu. Nekateri ga imenujejo »krščanski individualizem«, pa je v resnici nekrščanski, ker je pravzaprav egoizem in s tem v nasprotju z evangelijem. Če danes zunaj Cerkve mnogi poudarjajo solidarnost, sočlovečnost, bratstvo in medsebojno povezanost in pomoč, ne smemo pozabiti, da so to osnovne krščanske vrednote, ki jih ne smemo prepustiti le drugim, ampak jih moramo kot kristjani tem bolj gojiti.

3. Nekatere razsežnosti vere

Če smem ob koncu povzeti misli o vlogi vere pri krščanski zrelosti glede na nekatere naloge za katehete, na omenim štiri razsežnosti vere, za katere se mora vsakdo prizadevati pri sebi in jih posredovati drugim.

1. Prva je razsežnost v globino. Kdor veruje, odkriva tako v svetu verških resnic kakor v svetu življenja po veri in v sebi samem vedno nove globine. Svet vere ni zaprt, ampak odprt, in sicer v transcendenco do Boga in do človeka v njegovem razmerju do Boga. Svet vere je neizčrpen in človek, ki živi iz vere, odkriva vedno nove dalje; to pa njegovo življenje, njegovo spoznavanje smisla življenja in gledanje na svet neprestano bogati in pogloblja, mu posreduje vedno nove lepote in novo srečo.¹⁷ Kdor je našel pravo vero, nima nikdar razloga, da bi se čutil manjvrednega, čeprav osebne skrivnosti kristjana mnogi ne razumejo.

2. Druga je razsežnost v širino. Krščanska vera zajame vsega človeka in vse življenje. Nobeno vprašanje, ki zadeva človeka, ni izključeno. Vera ni kakšen izrez iz življenja, ampak ima univerzalen, katoliški značaj. Zato se ne smemo bati nobenih vprašanj, ki jih zastavlja življenje, da bi nanje ne iskali odgovora iz vere. To nikakor ne pomeni, da bi mogli na podlagi vere pojasnjevati vsa tehnična vprašanja, ki zadevajo organizacijo družbe ali posameznika. Pomeni pa, da nam vera odkriva tiste osnove in tiste bistvene vrednote, ki so za pravo človeško življenje nujno potrebne. Zato sta

¹⁵ Prim. Liturgie als Verkündigung. Theologische Berichte 6. Einsiedeln—Zürich—Köln 1977.

¹⁶ Prim. Friedrich Wulf, Verunsicherung und Neugewinnung des christlichen Glaubens. Geist und Leben 43 (1970) 161—173.

¹⁷ Prim. Corona Bamberg, Freude am Glauben — wer glaubt uns das? Geist und Leben 49 (1976) 404—421, posebno str. 407—409.

kristjanu potrebni široka razgledanost in velika odprtost; imeti mora dobro razvit čut za znamenja časa, za potrebe, vprašanja in skrbi, tudi v pogovoru z drugimi, ki se trudijo, da bi bil človek bolj srečen in zadovoljen.

3. Tretja je razsežnost osebne odgovornosti. Vera ni prilepek na človeku, zunanja etika, temveč hoče doseči človeka v njegovi osebni sredini, v vesti, in ga spreminjati. Metánoia, stalno spreobračanje, novo srce, nov človek, je bistvena zahteva vere. S krstom in veroizpovedovanjem ter življenjem po veri smo sicer kristjani, hkrati pa moramo stalno vedno bolj postajati kristjani. Indikativ: kristjan si, je vedno združen z imperativom: postani kristjan, bodi boljši in popolnejši kristjan, kot to poudarja sv. Pavel (prim. Rimlj 6, 1—12; Kol 3, 3—5; Gal 5, 25; Rimlj 8, 11, 2 Kor 5, 19). To pa je naloga v osebni odgovornosti, ki jo kristjanu ne more nihče odvzeti, pač pa mu drugi, in predvsem Bog, pomagajo, da jo vedno bolje uresničuje.

4. Četrta je razsežnost svobode. Kristus je prišel na svet, da ljudi osvobodi, najprej od sužnosti greha (Rimlj 8, 2), a tudi od vsega zla, ki iz greha izvira. Svoboden še ni tisti, kdor je zamenjal eno suženjstvo z drugim, pač pa kdor se da res Kristusu osvoboditi, kdor v življenjski povezanosti v Kristusu sam sebe stalno osvobaja in z notranjo svobodo pričuje, da je v svobodni odločitvi sprejel krščansko vero in živi po njej. Na drugi strani mora imeti kristjan v življenju vere dovolj velik prostor svobode, da osebno in posebno živi kot odgovor Bogu. Cerkev ima nalogo, da oznanja, prinaša in uresničuje svobodo, za katero nas je osvobodil Kristus (Gal 4, 31).

II. VLOGA UPANJA PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

1. Splošni vidiki upanja

1. Upanje je nekaj čisto posebnega v človeškem in krščanskem življenju.¹⁸ Obstaja v napetosti, v kateri človek ve, da tega, na kar upa, še ni dosegel, a ima zaupanje, da bo. Takó je upanje bistvena danost tistih, ki so še na poti, a s pogledom na cilj. Če bi ga dosegli, bi jim ne bilo treba več upati. V upanju se človek ne zanaša samo na druge, čeprav bistveno tudi vanje zaupa, ampak ve, da se mora tudi sam potruditi in premagovati razne težave in ovire. Upanje se ne da omejiti na splošno veljavno formulo, ampak je nekako nihanje med bojznijo in zaupanjem. Psihološko gledano je upanje doživljanje samega sebe na poti k cilju. Včasih se zdi človeku cilj še daleč in težko dosegljiv, drugič spet blizu in skoraj dosegljiv. V upanju računa človek z danostmi zunaj sebe, na drugi strani pa s svojimi lastnimi močmi in uspehom svojega prizadevanja, a hkrati s svojimi slabostmi in z lastno nemočjo. Človek živi iz upanja in v njem. Če izgubi upanje, je njegovo življenje prazno, kot pravi France Prešeren: »Sem dolgo upal in se bal, slovo sem upu, stráhu dal, srce je prazno, srečno ni, nazaj si up in strah želi.«

2. Upanje se lahko pojavi kot znak nezrelosti, če človek ne zna trezno presoditi možnosti in potrebo svojega prizadevanja. Taka nezrelost ima dve

¹⁸ Prim. članke v posebni številki revije Concilium o upanju 6 (1970) 601—672; Josef Pieper, Ueber die Hoffnung, 4. Aufl. Oltten 1948.

nasprotni obliki: ali se človek preveč zanaša na druge in misli, da se mu ni treba nič več prizadevati, — v tem primeru govorimo o predrznem upanju, — ali pa obupa nad možnostjo, da bi cilj sploh še mogel doseči. Obup pomeni smrt življenjske moči.

3. Kjer pa človek v pravilnem gledanju na svoj cilj trezno presoja možnost, da ga doseže, svoje sposobnosti in nujnost, da mora pri tem zbrati vso svojo moč, je upanje znak zrelosti. Pravilno razmerje med strahom in bojaznijo na eni in med vztrajno mirnostjo, trdnostjo in gotovostjo na drugi strani ga obvaruje tako pred nezrelim, neplodnim in pretiranim optimizmom kakor pred brezplodnim in hromečim pesimizmom. Kdor prav upa, ni utopist, pač pa realističen optimist.

4. Krščansko upanje je v svoji psihološki sestavi podobno občečloveškemu upanju, v katerem so kristjani povezani z vsemi ljudmi. Vsi ljudje žive od upanja in v njem na boljšo in lepšo prihodnost. Vendar se krščansko upanje bistveno razlikuje od splošno človeškega upanja.¹⁹ Razlika obstaja najprej v tem, da je za kristjana Bog in življenje z njim in v njem srčika upanja, dalje, da je Bog jamstvo za izpolnitev upanja in da je zato krščansko upanje predvsem zaupanje v Boga. »In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum«, je zadnja beseda krščanskega upanja. A kristjan se hkrati zaveda, da se mora tudi sam z vsemi močmi truditi, če hoče doseči cilj. Prepričanje, da je naša pomoč v imenu Gospodovem, nas nič ne hromi v našem prizadevanju. Zato je krščansko upanje strnitev zaupanja na božje delovanje in človekovega sodelovanja.²⁰

2. Vloga upanja pri krščanski zrelosti

1. Prvo pri vlogi upanja v krščanski zrelosti je trezen realizem iz vere. V luči vere in svojega izkustva kristjan ve, kako je z njim na poti k Bogu kot zadnjem cilju. Zaveda se, da mu grozi od znotraj in od zunaj polno nevarnosti, da pot lahko zgreši in cilja ne doseže, hkrati pa ve, da ga je Kristus v svojem usmiljenju odrešil in poklical na pravo pot ter mu zagotovil dediščino pri Bogu. Glede na samega sebe je kristjan v stalnem strahu, da se izgubi, iz vere in zaupanja v Boga pa ohranja trdno upanje, da ga Bog ne bo zapustil. Čim bolj dosega kristjan pravo ravnotežje med seboj in Bogom, tem bolj je mogoče govoriti o krščanski zrelosti. Čim bolj se zanaša na božjo sodbo, ki mu je znana iz vere, ne pa na svoje presojanje in na sodbo ljudi, tem bolj trdno je njegovo upanje. Iz tega je razvidno, da krščansko upanje brez vere ni možno, ali kakor piše Karel Péguy: »Vero, ki jo imam najraje, pravi Bog, je upanje.«²¹

2. Drugo pri vlogi upanja je razsežnost prihodnosti na podlagi božje obljube. Ker je Bog kristjanu obljubil svojo pomoč, še več, ker ga je v Jezusu Kristusu odrešil in ga sprejel za svojega otroka ter je zvest in drži svojo obljubo (1 Kor 1, 9; Tes 3, 3; Hebr 10, 23), je kristjan v svoji osnovni

¹⁹ Prim. Juan Alfaro, Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung. Concilium 6 (1970) 626—631.

²⁰ Prim. Johannes B. Metz, Unsere Hoffnung. Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Welt. Concilium 11 (1975) 710—720.

²¹ Charles Péguy, Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung. Uebertragen von Hans Urs von Balthasar. Luzern 1945, str. 5.

usmerjenosti optimist v zaupanju v Boga in v upanju, da je cilj dosegljiv. Dosegljivost cilja je najprej božji dar, in tudi sodelovanje z božjo milostjo je znova božji dar. Takó kristjan pravzaprav vse svoje upanje stavi v Boga; to pa ne pomeni, da bi njemu ne bilo treba nič storiti, temveč se mora zavedati, da tudi človekovo sodelovanje omogoča Bog s svojo milostjo (Fil 2, 13).

Krščanski optimizem torej ne izvira iz naravnih psiholoških izkustev, ko se človek veseli svojih uspehov in od tod črpa moči za novo prizadevanje, ampak iz vere v božjo dobroto, njegovo usmiljenje, zvestobo in ljubezen.

3. Kljub temu se kristjan zaveda, da so potrebni posamezni koraki na življenjski poti k Bogu in da ta pričakuje in zahteva, naj kristjan z vso resnostjo in vsem trudom hodi svojo pot. Primeri, ko Bog človeku v trenutku vse daje, so izredne izjeme. Od večine Bog pričakuje, da so delavci v njegovem vinogradu, ki se trudijo v potu svojega obraza in prenašajo težo in vročino dneva (Mt 20, 1—16). Bilo bi predrzno zaupanje, če bi se kdo zanašal le na božje usmiljenje ob zadnji uri in v svojem zemeljskem življenju ne izpolnil božjega naročila. V znamenju upanja krščansko življenje ne izgubi resnosti in tveganosti, ker Bog nikogar ne reši proti njegovi volji. Zaupanje v Boga mora biti torej združeno z resnim prizadevanjem, da hodi-mo za Kristusom in da vztrajno in potrpežljivo nosimo vsakdanji križ.

4. Staro je vprašanje: Ali naj se kristjan v svojem upanju bolj zanaša na Boga ali bolj na svoje prizadevanje. Ignacij Lojolski je svetoval, naj človek tako zaupa v Boga, kakor bi bilo vse le od njega odvisno, in se tako trudi, kakor bi bilo vse le od človeka odvisno. Teološko gledano je brez dvoma zaupanje v božje delovanje osnovnega in prvenstvenega pomena. Drugačno prepričanje bi bil pelagianizem ali vsaj zmotni naturalistični aktivizem.

Zato je vera tako bistvena podlaga in korenina upanja, da brez vere krščanskega upanja sploh ni, kakor se mora tudi prava in živa vera kazati v krščanskem upanju. V časih, ko kristjani tako bridko čutijo svojo nemoč in se v svetu šopirita zlo in greh, je treba toliko bolj poudarjati zaupanje v božje delovanje in božjo moč ter pomoč v veri, da je Bog tudi danes gospodar sveta in gospod zgodovine ter vladar ljudi.

5. Hkrati pa je treba prav tako poudarjati resnost in pomembnost človekovega sodelovanja. Kdor hoče biti kristjan in doseči svoj cilj, mora sam napeti vse sile. Nekateri vidijo v tem prizadevanju posebno sodobno krščansko krepost. Ker je okolje, v katerem kristjan živi, postalo mlačno, nekrščansko ali celo protikrščansko, ker mora kristjan v svoji veri in zaupanju plavati navadno proti toku, se mora veliko bolj potruditi. Takó je človekovo prizadevanje v upanju na cilj tudi znak življenja in življenjske moči.

6. Posebna oblika upanja je potrpežljivost. To ne pomeni samo, da je kristjan zmožen marsikaj pretrpeti, ampak da zna tudi potrpežljivo čakati. Tákó čakanje pa ni kakšno malodušje, ampak pričakovanje v trdnem zaupanju. Vendar kristjan v pričakovanju računa tudi z danostmi, ki niso odvisne od njega, skuša ob znamenjih časa razbrati, koliko je ura, kaj je klic časa, kaj je njegova zgodovinska naloga, in zna počakati, da pride

pravi čas, zrel čas, kairós, kakor pravi sv. pismo. Nestrpnost in nepotrpežljivost nista znak krščanske zrelosti; pri tem pa moramo upoštevati, da je iz potrpežljivosti v ravnodušje in obupanost samo korak.

7. Prej je bilo rečeno: Upanje je združeno s strahom, da bi kristjan zgrešil pot in ne dosegel cilja. A ta zveličavni strah, o katerem govori sv. Pavel (Fil 2, 12), je vse kaj drugega kakor pa bojazljivost, strahopetnost in malodušnost. Kjer je pravo zaupanje, tam ni bojazni za prihodnost, pač pa zaupanje, da Bog lahko uresniči svoj načrt in doseže svoj cilj. Kristjan se boji le, da bi sam odpovedal in postal Bogu nezvest, a tudi ta strah premaguje iz vere in zaupanja v Boga. Kar pa se tiče prihodnosti, uresničitve božjih načrtov z ljudmi, usode Cerkve in človeštva, pomeni pravo krščansko zaupanje zmago nad vsakim strahom in negotovostjo. To je seveda spet možno samo iz upanja, ki korenini v veri, kakor stoji v prvem pismu sv. Janeza: »To je zmaga, ki premaga svet, naša vera« (1 Jan 5, 4).

8. Kakor pri veri je treba poudariti tudi pri upanju, da je bistveno občestvenega značaja. Kakor je obup nalezljiv, tako sta tudi upanje in zaupanje. Zato se morajo kristjani med seboj utrjevati v upanju, se potrjevati v zaupanju in v krščanski skupnosti uresničevati upanje. Izolacija, pomanjkanje povezanosti in notranje zveze je ena največjih nevarnosti za upanje. Pri medsebojni pomoči niso pomembni le psihološki vidiki, ampak predvsem razlogi iz vere, v kateri se pokažejo dovolj obširne in globoke razsežnosti upanja. Kjer to manjka, trenutna psihološka pomoč ne bi bila dolgotrajna.

9. Poseben vidik upanja pri krščanski zrelosti je njegova eshatološka razsežnost. Krščansko upanje je v svoji zadnji resničnosti upanje na izpolnitev vseh pričakovanj, želja in hrepenenj v združitvi z Bogom (Hebr 13, 14). Šele takrat bo pot končana in kristjan na cilju. V tem življenju se kristjanu upanje sploh ne more dokončno izpolniti. Ravno v tem se krščansko upanje bistveno razlikuje od vsakega drugega upanja, ki išče svoj namen v tostranskem življenju.²² Upanje na večno življenje za kristjana ni kaka plehka tolažba, da bi laže prenašal križe in težave na tem svetu, ali bi ga odvrčalo od tega, da se ne bi z vsemi močmi trudil za boljše in lepše življenje, temveč izvira iz osnovne verske resničnosti o človeku in o smislu človeškega življenja. Tako upanje daje notranjo vrednost in veselje. Pastoralna konstitucija 2. Vatikanskega koncila se začena z besedami »Gaudium et spes, veselje in upanje«, in lepo kaže, kakšno je razmerje med eshatološko izpolnitvijo upanja in med prizadevanjem za boljše življenje na tem svetu.

3. Nekatere naloge za katehezo

1. Prva naloga obstaja v tem, da katehet pri mladem človeku upošteva naravno danost upanja.²³ Človek brez upanja sploh ne more živeti, zato vedno na nekaj upa. Naj katehet vedno znova upošteva to naravno danost, jo utrjuje, pogloblja in kaže iz vere, da upanje ni prazno za tistega, ki veruje.

²² Prim. Josef Pieper, *Hoffnung*. Handbuch der theologischen Grundbegriffe, herausgeben von Heinrich Fries. München 1962 I, str 702—706.

²³ Prim. Eugen Biser, *Reserven der Hoffnung*. Geist und Leben 49 (1976) 353—362.

2. Teološka utemeljitev upanja naj vedno poteka hkrati z oznanjevanjem evangelija in božjega načrta s človekom. Pri tem je treba opozoriti na to, da so božja pota drugačna kot človeška, da božji mlini meljejo počasi, da Bog ni le na voljo človeku, da mu izpolnjuje njegove osebne želje. Vdanost v božjo voljo, tudi takrat, ko je človek ne razume, spada bistveno k pravi teološki utemeljitvi upanja.

3. Na drugi strani kristjan seveda ne sme kratko in malo misliti češ: Božji načrti se bodo v mojem življenju uresničili, ne da bi kaj sodeloval. Pri nekaterih ljudeh in v določenih okoliščinah je treba bolj poudarjati vdanost v božjo voljo in zaupanje v Boga, drugič pa spet bolj človekovo prizadevanje. Kako najti pravo skladnost med božjim delovanjem in človekovim sodelovanjem? To se ne da povedati takó, da bi vedno in povsod za vsakega veljalo, ampak mora sam iskati.

4. Kot četrto nalogo naj omenim pogovor, v katerem si medsebojno pomagamo iz »brezupnih« okoliščin. Kdor iz vere presoja življenje, bi brezupnih okoliščin v pravem smislu besede ne smel poznati. A psihološko tudi veren kristjan doživi ure, ko se mu zdi, da ni zanj nobenega izhoda več in postane obup zanj resnična skušnjava.²⁴ Vsakdo pač ve iz lastne izkušnje, kako zelo pomaga razumevajoč in trezen pogovor, v katerem se dajo odkriti novi vidiki, nove razsežnosti in nove možnosti. Tak pogovor sodi med pomembna duhovna dela krščanskega usmiljenja.

5. V takem pogovoru se tudi vedno znova pokaže, da kristjan v tako imenovanih brezupnih okoliščinah doživlja preizkušnjo svoje vere. Brez dvoma imajo človeški vidiki, kakor npr., da gre mnogim še slabše, da vse mine in podobno, svoj pomen. A pri kristjanu je treba zaorati globlje in ga opozoriti, da Bog ravno s tem preizkuša njegovo vero, zato se čisti kakor zlato v ognju. Svetopisemski zgledi iz stare in nove zaveze in sploh odgovor iz božje besede dajejo tisto moč, ob kateri kristjan, seveda ob sodelovanju z milostjo, spoznava, da izvira upanje iz osnovne podlage vsega njegovega življenja, namreč vere v Boga.

6. Pravo upanje, v katerem je oseben zgled velikega pomena, mora imeti tri razsežnosti: upanje in zaupanje v Boga, v sočloveka²⁵ in v samega sebe. Res je zaupanje v sočloveka in v samega sebe drugačne vrste kakor zaupanje v Boga in ga ne smemo pretiravati. A na drugi strani je tudi to zaupanje kot sestavni del zaupanja v Boga bistvenega pomena. Človek sreča Boga v razmerju do bližnjega in do samega sebe. Bog hoče, da »verujemo« in »upamo« tudi sami vase in v bližnjega, ker je človek neposredno prizorišče za srečanje z Bogom.

²⁴ Prim. Josef Goldbrunner, Was ist »verzweifeln«? Concilium 6 (1970) 632—636.

²⁵ Če ima prerok Jeremija zapisano: »Preklet, kdor zaupa v človeka« (Jer 17, 5), je iz konteksta jasno, da gre za napačno zaupanje v človeka, ki zanemarja ali celo izključuje zaupanje v Boga.

III. VLOGA LJUBEZNI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

1. Človeška in božja ljubezen

1. Ljubezen je naraven življenjski prostor, v katerem se človek razvija, raste in živi. Psihologija kaže, kam zaide človek brez ljubezni, brez doživetja in izkustva ljubezni, brez možnosti, da bi ga ljubili in bi ljubil. Izkušnja nas uči in znanstvena dognanja potrjujejo, da gre pri tem v zadnji globini za ljubezen med ljudmi, ne pa za ljubezen do narave, do živali, do materialnih vrednot, do idej. Biti ljubljen in ljubiti pomeni za človeka srečo, bogastvo, lepoto in popolnost, prek katere si ne želi nič drugega.

Kar je znano iz naravnega izkustva, potrjuje za nadnaravno življenje razodetje in pričevanje svetnikov, posebno velikih mistikov. O tem ni potrebno govoriti. Le na to naj opozorim, da sv. pismo, svetniki in mistiki uporabljajo najbolj pristne in doživete podobe iz človeškega izkustva ljubezni, posebno med materjo in otrokom, med ženinom in nevesto, med možem in ženo, da tako ponazarjajo ljubezen med Bogom in človekom.²⁶ To splošno znano, a premalo upoštevano dejstvo omenjam le zato, ker je zelo razširjeno mnenje, da obstaja ljubezen v krščanstvu le v pokorščini, v izpolnjevanju dolžnosti in odpovedi, izključuje pa resnično doživetje ljubezni, njene sreče in njene lepote. Ker je čutna ljubezen, posebno kjer prihaja do veljave tudi v spolni obliki, takó pomešana s poželjivostjo, sebičnostjo in neredom, ki izvira iz človekove grešnosti, posebno mladi ljudje najprej večkrat doživijo konflikt med človeško in krščansko in božjo ljubeznijo. To tragično dejstvo marsikomu onemogoča, da bi prišel do pravega pojma krščanske in božje ljubezni. Čeprav je treba upoštevati med naravno človeško in božjo ljubeznijo bistvene razlike v njunih oblikah, o čemer bo tukaj še govor, je na drugi strani značilno, da beseda »ljubezen« ne pozna množine, da je ljubezen samo ena, če je res prava in resnična.

2. Če je izkustvo človeške ljubezni tista skupna podlaga, na kateri kristjan najde pravo razumevanje krščanske ljubezni, bodisi ljubezni Boga do človeka bodisi človeka do Boga, ne smemo prezreti razlike med čustvenim doživetjem človeške in božje ljubezni.²⁷ Kdor prehitro prenaša izkustvo človeške ljubezni na božjo, bo najbrž doživel razočaranje ali pa prišel do napačnega pojmovanja božje ljubezni. Za spoznanje, da nas Bog ljubi, je najprej osnovna verska resnica, za katero je potrebna vera.

Brez dvoma je mogoče navesti veliko dokazov božje ljubezni do človeka, bodisi v stvarstvu bodisi v nadnaravnem redu odrešenja in milosti. A tudi ti dokazi božje ljubezni so dostopni le v veri. Kjer kristjan doživlja božjo ljubezen v notranjem miru ali sreči srca, v zavesti, da je v Bogu našel zavetje in rešitev, so taka čustva sicer lahko pravi izraz dejanskega stanja, a vendar se mora kristjan bolj zanašati na vero kakor na osebna čustva. Če danes zelo poudarjajo versko izkustvo in tudi izkustvo božje

²⁶ Zlasti Visoka pesem, pa tudi preroki, predvsem Ozej. Prim. Viktor Warnach. *Liebe*. Bibeltheologisches Wörterbuch, herausgegeben von Johannes B. Bauer, Graz—Wien—Köln, 2. Aufl. 1962, II, str. 730—818.

²⁷ Prim. Johannes B. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe, Eros, Philia, Agape*. Frankfurt a. M. 1971.

ljubezni, je to treba pravilno razumeti. Veliki mistiki nas opozarjajo, kako trezen in previden mora biti veren človek ob notranjih čustvenih izkustvih.

3. Ker torej ni mogoče doživetja človeške ljubezni kar prenesti na božjo ljubezen, je za krščansko zrelost toliko bolj pomembno, da na podlagi razodetja v veri spozna in sprejme kriterije božje ljubezni. Teologi mnogo razpravljajo o tej ljubezni, ki jo navadno označujejo z grškim izrazom *agápe*, in posebno na podlagi evangelija in 1. pisma sv. Janeza in pisem sv. Pavla skušajo razbrati njene najbolj značilne znake.²⁸ Navadno omenjajo, da si ni človek te ljubezni prav nič zaslužil, da je božja ljubezen vir za človekovo ljubezen do Boga in do bližnjega, da človek ni samo objekt, ampak da kot božji otrok postane hkrati subjekt ljubezni, tako da je mogoče govoriti o prijateljstvu med Bogom in človekom, da se kaže božja ljubezen predvsem v dajanju, dobroti, usmiljenju in odpuščanju in da ima samo ta namen, da človek odgovarja z ljubeznijo na božjo ljubezen in v njej doživlja srečo in veselje. Kar je na tej zemlji za večino ljudi samo predmet vere in tu in tam nekaj osebnega izkustva, bo nekoč večna sreča pri Bogu, kot je to sv. Avguštin vedno znova ponavljal.

4. Iz tega razloga je potrebno, da pri zrelem kristjanu opozorimo na znake ljubezni do Boga. Ti ne obstajajo v čustvih ali izkustvenih doživetjih — mistiki so izjema, — ampak v tem, da človek najprej jemlje Boga resno. Že v naravni človeški ljubezni je tako, da ljubljena oseba tistemu, ki jo ljubi, izredno veliko pomeni, da ji posveča pozornost, da je v središču zanimanja. To velja v kristjanovem življenju tudi glede Boga. Kdor Boga ne upošteva, kdor mu ne posveča posebne pozornosti, kdor zanj nima časa in se zanj tako rekoč ne zanima, ne more trditi, da ga ljubi. Pozornost do ljubljene osebe mora biti osebna in posebna, mora biti osebni odgovor na ljubljeno osebo.

Sv. Janez opozarja, da je tako za Kristusa nasproti Očetu kakor za kristjana nasproti Bogu znak ljubezni izpolnjevanje božje volje. Tisti ljubi Boga, kdor vrši zapovedi in izpolni božjo voljo (Jan 15, 10). Že v naravni človeški ljubezni hoče tisti, ki ljubi, izpolniti želje ljubljene osebe. To velja tem bolj naproti Bogu in je hkrati jasen in trezen kriterij za ljubezen do Boga.

Izpolnjevanje božje volje in božjih zapovedi pa ne sme izvirati le iz strahu pred božjo kaznijo ali samo iz zavesti pokorščine in dolžnosti, ampak iz osebnega razmerja do Boga. Ker se je Bog razodel v Jezusu Kristusu, ki je postal človek in je za kristjana pot, resnica in življenje (Jan 14, 6), je osebno razmerje do Kristusa odločilno.

Podlaga osebne ljubezni do Boga pa ostane vera v božjo ljubezen. Sv. Janez označuje v svojem 1. pismu vse krščansko življenje z dvema besedama: »verovati in ljubiti« (1 Jan 3, 23) — ali še jasneje: verovati v ljubezen, verovati v ljubezni (1 Jan 4, 16). Notranja povezanost med vero in ljubeznijo je tako bistvena in tesna, da brez vere božja ljubezen ni možna in vera brez ljubezni ni prava in živa.²⁹ Ta notranja zveza je pomembna

²⁸ Še vedno je eno najboljših del Viktor Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neustamentlichen Theologie*. Düsseldorf 1951.

²⁹ Prim. Piet van Boxel, *Glaube und Liebe. Die Aktualität des johanneischen Jüngermodells. Geist und Leben* 48 (1975) 18–28.

predvsem zaradi razlike med izkustvom naravne človeške in božje ljubezni, čeprav se tudi človeška ljubezen hrani z vero in zvestobo iz osebnega prepričanja.

2. Vloga ljubezni pri krščanski zrelosti

Zaradi pomembnosti ljubezni v krščanskem življenju bi bilo prav obširno govoriti o vlogi ljubezni pri krščanski zrelosti. Tu je mogoče le kratko omeniti nekatere vidike.

1. Prvo je iskanje pravega prehoda iz izkustva naravne človeške ljubezni k veri v božjo ljubezen. Kakšna je njuna medsebojna zveza in kakšna razlika med obema, smo že omenili. Glede ljubezni pri krščanski zrelosti je treba upoštevati oboje, zvezo in razliko, in najti skladnost takó, da izkušnja naravne ljubezni ne izgubi svoje vrednosti in božja ljubezen ne svoje posebnosti. Pedagogi vedo, kakšnega pomena je za razumevanje božje ljubezni doživetje naravne ljubezni med starši in otroki, sploh med ljudmi, tudi v posebni ljubezni prijateljstva in ljubezni med možem in ženo, in kako škodljivo je pomanjkanje ali zloraba te ljubezni. V tenkočutnem in kolikor mogoče osebnem razumevanju je treba iskati prehod in zvezo ter razložiti razliko med obema. Čim bolj se kristjan vsega tega zaveda, tem bolj zrel postaja.

2. Za zrelost je usodno zamenjavanje egoizma oziroma poželjivosti z ljubeznijo. Za ljubezen je bistveno, da je ekstatična, to je, da tisti, ki ljubi, najde svoje težišče zunaj sebe v ljubljeni osebi. Ljubezen je torej nesebična. A zaradi nereda v človeku in njegove grešnosti mnogi sebično uživanje zamenjujejo z ljubeznijo in v tako imenovani »ljubezni«, posebno če je povezana s spolnim uživanjem, iščejo le sami sebe. Najlepši zgled za nesebično ljubezen je materina do otroka. Vloga ljubezni pri krščanski zrelosti obstaja zato predvsem v tem, da se osvobaja egoizma.

3. Staro je vprašanje: Ali ljubezen veže ali osvobaja? Če navadno govorimo, da je tisti, ki ljubi, tako navezan na ljubljeno osebo, da drugega sploh ne vidi, zato nima in noče imeti več izbire, je treba upoštevati, da je ta navezanost v ljubezni čisto posebne vrste. Gre za odločenost v svobodi, ne za svobodo izbiranja, ampak za svobodo odločenosti. Kdor ljubi, se je v ljubezni dokončno odločil in iz notranjega osebnega prepričanja ostane tej odločitvi zvest.³⁰ V tej svobodi odločenosti obstaja zadnja skrivnost zvestobe zakonske ljubezni, pa tudi ljubezni duhovnika, redovnika in redovnice, ki so se odločili za Boga. V prav taki ljubezni kot svobodi odločenosti mora obstajati tudi zvestoba kristjana do Boga, to pa je posebno pomemben znak krščanske zrelosti.

4. S tem je omenjen drug važen vidik ljubezni v njeni vlogi pri krščanski zrelosti, namreč zvestoba. Življenje je mogoče graditi le na temelju zvestobe. Žal sta teologija in duhovnost zvestobe doživeli premalo pozornosti v krščanskem življenju. V času, ko je na vseh področjih toliko nezvesto-

³⁰ Prim. Karl Rahner, *Theologie der Freiheit. Schriften zur Theologie VI.* Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, str. 225 sl.

be, je treba njeno vrednost veliko bolj poudarjati in utemeljevati, bodisi zvestobo v ljubezni ljudi med seboj bodisi zvestobo kristjanov do Boga.³¹ Zrel človek je zvest in nezvestoba je vedno znak nezrelosti in šibkosti. Bog je človeku zvest kljub vsej njegovi nezvestobi (1 Kor 1, 9), zato je božja zvestoba zadnje poročstvo za človekovo zvestobo, tudi če človekova zvestoba obstaja v tem, da vedno znova začenja, ker je bridko izkusil svojo slabost in ni trajno ostal zvest.

5. Sv. Janez poudarja v evangeliju in v 1. pismu, da se božja ljubezen razodeva v tem, da je Bog dal svojega Sina v smrt za odrešenje ljudi (Jan 3, 16). Večje ljubezni nima nihče kot tisti, kdor da življenje za tistega, ki ga ljubi (Jan 15, 13). Po zgledu Kristusove ljubezni se mora tudi kristjan zavedati, da so žrtev, trpljenje in križ posebni znaki prave ljubezni. Ravno v odpovedi, žrtvi in trpljenju zori prava ljubezen; to pa se v naravnem življenju kaže nazorno v materini ljubezni do otroka. A ljubezen spremeni trpljenje, žrtev in križ, kot nas uči ne samo zgled svetnikov, ampak tudi vsakdanja izkušnja. Zrela ljubezen ne računa torej samó s srečo in veseljem, ampak ve, da je cena ljubezni večja in s tem tudi sreča ljubezni postaja večja.

6. Po nauku sv. Janeza in sv. Pavla je preizkušnja ljubezni do Boga in njen najboljši dokaz ljubezen do bližnjega. Kdor bližnjega ne ljubi, ne more trditi, da ljubi Boga in je božja ljubezen v njem (1 Jan 3, 11—18; Rimlj 13, 8—10). Večina teologov sklepa na podlagi nove zaveze tudi obratno: kdor resnično ljubi bližnjega, ljubi Boga, ker je bližnji tako rekoč zakramentalno vidno znamenje Boga.³² Ni mogoče tu pobliže razmišljati o bistveni notranji zvezi med ljubeznijo do Boga in do bližnjega. Le to naj poudarim: posebno v današnjem času je nesebična, iskrena in velika ljubezen do bližnjega za verne in neverne posebno prepričljiv dokaz božje pričujočnosti med ljudmi. Morda smemo reči, da je v ljubezni do bližnjega Bog navzoč tudi pri tistih, ki vanj sicer izrecno ne verujejo, ali ga celo tajijo.

7. Že pri upanju sem omenil, da je zaupanje v samega sebe neločljivo združeno z zaupanjem v Boga, če to prav razumemo. To velja tudi za ljubezen. Kdor veruje v božjo ljubezen in ljubi Boga, ljubi tudi sam sebe. O ljubezni do sebe le redko govorimo, ker jo mnogi takoj zamenjajo s sebičnostjo. Toda če Bog ljubi človeka, mora tudi človek imeti samega sebe rad in imeti nad seboj veselje in želeti svoj razvoj, svojo lepoto, svoje bogastvo, svojo srečo kot odgovor na božjo ljubezen. To velja tudi tedaj, ko človek doživlja vso svojo nebogljenost, nepopolnost in grešnost. H krščanski zrelosti spada, da človek sam sebe kot božjo stvar, kot božjo podobno in kot božjega otroka nikdar ne zaničuje ali celo sovraži, ampak, da sebe pravilno ljubi. Marsikateri nauk iz ascetike je treba pod tem vidikom popraviti in dopolniti.

³¹ Prim. pastoralno pismo kardinala L. Suenensa o zvestobi leta 1971 (objavljeno tudi v *Osservatore Romano*, nemška izdaja 30. sept. 1971); Hans Urs von Balthasar, *Wo ist die Treue daheim?* *Internationale kath. Zeitschrift* 5 (1976) 97—110; A. Suštar, *Treue als Gabe und Aufgabe*. Theodosia. Ingebohl (Schweiz) 1976.

³² Prim. Karl Rahner, *Ueber die Einheit der Nächsten- und Gottesliebe*. *Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln—Zürich—Köln* 1965, str. 277—298, posebno str. 296—298.

8. Za krščansko zrelost so pomembni pravi znaki ljubezni do Boga, do bližnjega in do samega sebe. Ker imajo ravno pri ljubezni čustva veliko vlogo, je treba vedno znova opozarjati, da ljubezen ne obstaja bistveno v čustvih in občutkih, ampak v osrednji osebni svobodni odločitvi, v zvestobi, v življenju, posebno tudi v žrtvah, ki so posebni dokazi ljubezni. Prva šola ljubezni za kristjana je Kristus in ne lastna izkušnja. Kaj se pravi ljubiti, se kristjan uči pri Kristusu in pri Bogu (prim. 1 Jan 4, 7—18), čeprav seveda upošteva tudi vse naravne izkušnje. Ker pa je naravna ljubezen lahko zelo pomešana s poželjivostjo in sebičnostjo, — grešna obteženost se nikjer drugje ne pokaže tako jasno kot pri ljubezni — se mora vedno znova očiščevati in plemenititi v božji ljubezni.

9. Ob koncu naj še omenim, kako pomemben je za krščansko zrelost pravi pojem Boga ljubezni. Pod vplivom janzenizma še veliko kristjanov ne upa verovati v Boga ljubezni, in veliko dušnih pastirjev in katehetov se boji preveč odkrito in resnično govoriti o Bogu ljubezni. Mislijo, da nauk o pravičnem, strogem in svetem Bogu, vsaj pedagoško veliko bolj vpliva na kristjana. Sv. Janez pa preprosto pravi: »Bog je ljubezen« (1 Jan 4, 8.16). To je edina »definicija« Boga, če smemo tako reči, in edino novo razodetje Očeta v Jezusu Kristusu.

3. Naloge za katehezo

1. Ni treba posebej poudarjati, da mora biti v katehezi, kakor sploh v dušnem pastirstvu, ljubezen osebna podlaga, nekako ozračje in življenjski prostor. Pravzaprav bi morala biti to ozračje in ta življenjski prostor specifična znaka kristjana, da bi ljudje lahko rekli: Glejte, kako se ljubijo med seboj, kako ljubijo Boga, in da bi po ljubezni spoznali kristjane, kot zahteva Kristus (Jan 13, 35).

2. Ljudje morajo izkusiti in doživeti krščansko ljubezen predvsem v nesebični, globoki in pravi srčni dobroti in neprestanem odpuščanju. Dobremu človeku se ne more nihče ustavljati. Edino nepremagljiva sta dobroti in ljubezen. Bog najbolj dokazuje svojo vsemogočnost v ljubezni in odpuščanju. Takó naj bi bilo pri kristjanih: svojo moč naj najbolj pokažejo v dobroti, odpuščanju in ljubezni!

3. Ljubezen mora v življenju zoreti, se prečiščevati in poglobljati. Vemo, da je življenjski zakon večkrat drugačen in se prva ljubezen ohladi in postane mlačna ali celo izgubi (Raz 2, 41). Z vero v božjo ljubezen, v molitvi za ljubezen, v neprestanem prizadevanju za pravo ljubezen zori kristjan do prave zrelosti v Kristusu in do večne ljubezni v Bogu.

Povzetek: ALOJZ ŠUŠTAR, VLOGA VERE, UPANJA IN LJUBEZNI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Razprava govori o pomenu vere, upanja in ljubezni za krščansko zrelost, posebno glede na katehezo in pastoralo mladine. V ospredju so praktični vidiki. V uvodu je govor o medsebojni odvisnosti treh teoloških krepostih. Pri posameznih krepostih avtor najprej poudari tisti vidik, ki je pomemben za krščansko zrelost, potem pa spregovori o vlogi vere, upanja in ljubezni v krščanskem zorenju. Na koncu opozori na nekatere praktične posledice in naloge.

Zusammenfassung: ALOJZ ŠUŠTAR, DIE BEDEUTUNG DES GLAUBENS, DER HOFFNUNG UND DER LIEBE FÜR DIE CHRISTLICHE REIFE

Der Beitrag legt die Bedeutung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe für die christliche Reife dar, besonders im Hinblick auf Katechese und Jugendseelsorge. Im Vordergrund stehen praktische Gesichtspunkte. In der Einleitung wird auf den inneren Zusammenhang der drei göttlichen Tugenden hingewiesen. Bei den einzelnen Tugenden werden zuerst jene Momente hervorgehoben, die für die christliche Reife von Bedeutung sind, dann wird die Rolle des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe im christlichen Reifungsprozess dargelegt und zum Schluss auf einige praktische Folgerungen und Aufgaben aufmerksam gemacht.

Résumé: ALOJZ ŠUŠTAR, LE RÔLE DE LA FOI, DE L'ESPÉRANCE ET DE LA CHARITÉ DANS LA MATURITÉ CHRÉTIENNE

Il est question, dans la présente étude, de la signification de la foi, de l'espérance et de la charité dans la maturité chrétienne, en référence, surtout, à la catéchèse et à la pastorale des jeunes. L'auteur aborde le sujet du point de vue pratique. Dans l'introduction il traite de l'interdépendence des trois vertus théologiques. Abordant l'une après l'autre, il met l'accent sur les aspects de majeure importance pour la maturité chrétienne. Il traite par la suite du rôle des trois vertus dans la maturité chrétienne. Finalement il relève les conséquences pratiques et les tâches concrètes qui s'imposent au catéchiste.

Vilko Fajdiga

O PRAMONOTEIZMU

Ob stoletnici rojstva p. dr. Viljema Schmidta SVD

Uvod

Pravzaprav bi bilo razpravo treba nasloviti »O Schmidtovem pramonoteizmu«, takó zelo je dejstvo ideje o Bogu na najstarejših stopnjah človeške zgodovine vezano na njegovo ime. Stoletnica njegovega rojstva je lepa prilžnost, da se spomnimo enega in drugega. Sicer se je res rodil že 16. februarja 1968 in so se ga drugod točno ob stoletnici obilno spominjali, vendar naj nam bo v spodbudo vsaj to, da je poljski teolog Hen. Zimon iz Lublina za njihov strokovni vestnik *Collectanea Theologica* napisal dolg spominski članek tudi 7 let po stoletnici.¹ Spomniti pa se ga je treba, saj je njegovo znanstveno delo in zasluge za jezikoslovje, etnologijo in veroslovje nepozabno.

Po kratkem prikazu Schmidtovega življenja in njegove znanstvene poti se želim zamuditi pri njegovem največjem znanstvenem odkritju, namreč pri verovanju relativno najstarejših rodov v enega Boga. O tem vprašanju že dolgo ni bilo nič posebnega napisanega v slovenski teološki literaturi, razen mojih veroslovskih skript »O zgodovinski podobi najstarejše religije« (Ljubljana 1963), kakor da je to za vselej pridobljena resnica in nam je bila tudi brez tega stalno navzoča. Pač pa so se za vprašanje »Schmidtovega pramonoteizma« stalno in živo zanimali marksisti, saj se v svojih veroslovnih publikacijah nanj sklicujejo, vendar ne s pohvalo, ampak bolj z očitki neznanstvene potvorbe zgodovine.² Táko njihovo stališče je razumljivo spričo ugotovitev, da zgodovinski materializem marksistov sloni z vso težo na starem evolucionizmu, ki monoteizma na prvotnih stopnjah kulture in še posebej vere ne more dopustiti, saj se sicer sam zruši.

O »Schmidtovem monoteizmu« nameravam spregovoriti kritično, to se pravi, upoštevati resne ugovore, ki jih imajo zoper njega marksistični etnologi in veroslovci, pa tudi nekateri verni znanstveniki, celo njegovi lastni učenci. Upam, da se bo tako pokazalo, kaj moramo od tega pramonoteizma na vsak način ohraniti kot neizpodbitno pridobitev Schmidtovega znanstvenega dela.³

1. Njegovo življenje

Henninger imenuje svojo biografsko skico »eine Würdigung seines wissenschaftlichen Werdeganges und Werkes«.⁴ To je tudi zame razlog za navajanje včasih dolgočasnih biografskih podatkov. Če pa se Henninger med

¹ Prim. *Collectanea Theologica* XLV (1975) 49–61.

² Prim. Ch. Hainchelin, *Izvor religije*, Ljubljana 1962, passim; A. Donnini, *Oris zgodovine verstev*, Ljubljana 1969, passim; S. A. Tokarev, *Vera v zgodovini narodov sveta*, Ljubljana 1974.

³ Podatke jemljem iz separata iz *Anthropos* (51/1936/19–60), v katerem jih je Schmidthov 20-letni sodelavec Jos. Henninger SVD zbral pod naslovom P. W. Schmidt (1868–1954). Na str. 22 pripominja, da se njegov veliki življenjepis pripravlja.

⁴ N. d. 21.

opisovanjem Schmidtovega življenja in dela večkrat sklicuje na hvaležnost, ki mu jo dolgujejo njegovi učenci, bi moral tudi jaz — si licet parva componere magnis — pokazati vsaj drobec te hvaležnosti, saj sem se tudi jaz prek njegovega velikega učenca in sodelavca prof. Lamberta Ehrlicha večkrat z njim srečal in se vnel za podobno znanstveno pot — ignis ab igne.

MLADA LETA. W. Schmidt se je rodil v delavskem naselju Horde v Westfaliji. Oče mu je kmalu umrl. Zato pa je bil toliko bolj hvaležen materi, ki ga je junaško vodila skozi življenje. Kot petnajstleten fant se je vključil v misijonsko šolo v Steylu. Po gimnaziji je stopil v redovno bogoslovje komaj dobro ustanovljene Družbe božje besede (Steylovci). V duhovnika je bil posvečen dne 22. maja 1892. Za kratek čas so mnogo obetajočega Schmidta poslali študirat orientalistiko v Berlin. Toda prav kmalu je moral prevzeti službo profesorja v misijonski hiši St. Gabriel v Mödlingu pri Dunaju. Tam je ostal kar polovico svojega življenja — 43 let. Učil je teološke predmete in jezike. Po njegovem posredovanju so kot obvezne predmete za prihodnje misijonarje uvedli etnologijo, lingvistiko in primerjalno veroslovje. V času med 1895—1905 je iz začetnega lektorja postal že znan znanstvenik, predvsem za področje jezikoslovja in etnologije. V predmetih raziskovanja pa je najraje stikal za začetki in izvori jezika, vere in sploh kulture («Ursprungsfragen»).

Leta 1902 je ob srečanju z velikim indologom L. von Schröderjem odkril vero v enega osebnega Boga pri zelo starih narodih. Isti ga je opozoril na knjigo Andreja Langa »The Making of Religion«, ki je izšla l. 1898 v Londonu. Zbudila je veliko pozornost, ker je proti vsem evolucionističnim tezam poročala o monoteizmu prastarih rodov. L. 1908 se Schmidt sreča z etnologoma Fr. Gräbnerjem in B. Ankermannom in dobi v roke Gräbnerjevo knjigo »Die Methode der Ethnologie« (1908), ki mu odkrije zgodovinsko smer v etnologiji. Schmidt se je takoj oklene, saj mu evolucionistična smer ni mogla ugajati niti kot teologu niti kot resnemu raziskovalcu kulturne zgodovine.

Doslej še ni veliko pisal, odslej pa je vedno bolj plodovit. L. 1906 piše o moderni etnologiji, že 1908. začne pripravljati francosko izdajo I. zv. o izvoru vere v Boga («L' origine de l'idée de Dieu»), posebno pa je znamenito leto 1920, ko izide njegovo delo »Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit«, ki začenja serijo razprav in knjig, ki bi jih lahko naslovili s skupnim naslovom »Wege der Kulturen«.⁵ V njej najde že potrdilo za »kulturno historično metodo«. Tedaj pa se je tudi pokazalo, da Schmidt noče biti znanstvenik le samo v etnologiji, ampak da hoče biti tudi organizator znanstvenega dela: L. 1906 ustanovi etnološko in jezikovno znanstveno revijo ANTHROPOS, v njej naj bi predvsem misijonarji objavljali svoja izkustva s terena. Sam jo je urejal v letih 1906—1922 in v letih 1937—1949. Revija uživa še danes velik ugled v mednarodnem znanstvenem svetu.

Druga oblika organizacije etnološko znanstvenega dela so »tedni za versko etnologijo«, na njih je zbiral svoje učence, sodelavce in pristaše zgodovinske etnologije v smislu nauka o kulturnih krogih oziroma »kulturno zgo-

⁵ To je naslov knjige, v kateri je Henninger zbral 10 let po Schmidtovi smrti najbolj značilne njegove razprave. Knjiga je izšla na XXVIII + 304 straneh, 20. zv. Studia Instituti Anthropos leta 1964 v St. Augustin bei Bonn.

dovinsko šolo«. Taki »tedni« so doživeli velik uspeh 1912 in 1913 v Louvainu, 1922 v Tilburgu v Holandiji, 1925 v Milanu in 1929 v Luksemburgu.

OD 1. SVETOVNE VOJNE DALJE. Med vojno je bil Schmidt vojni kurat, še bolj pa pomočnik trpečim. Že tedaj pa je z veseljem gledal na I. zvezek svojega največjega dela »Der Ursprung der Gottesidee« (1912). V njem že razvije načrt, ki bo ostal isti v vseh nadaljnjih 11 zvezkih: ugotoviti kronološko stopnjo določenega kulturnega kroga in se vprašati o njegovih verskih in moralnosocialnih komponentah. Prvih 6 zvezkov bo govorilo le o tako imenovanih »prakulturnih krogih«, ostalih 6 pa o patriarhalno-nomadski kulturi kot prvotni najbližji.

L. 1921 prevzame Schmidt docenturo za etnologijo in primerjalno veroslovje na dunajski univerzi. Na tem mestu ostane do leta 1938, ko ga mora zaradi nacistične ideologije in nasilja zapustiti in se umakniti v Švico. Tema njegovih predavanj, ki jih Henninger podrobno našteva⁶, je vseskozi ista: dognanja zgodovinske etnologije na področju religije, socialne kulture, jezikov in ostalih. Četudi se je često spopadal z apriorizmi evolucionističnih mislecev, je deloma tudi sam temu podlegel v poskusih, da bi čimbolj sistematiziral in shematiziral zbrano snov.

Vendar prisiljeni molk med I. svetovno vojno Schmidtu ni dovolil znanstvenega počitka. V tej dobi pripravlja delo, na katero je bil posebno ponosen, »Völker und Kulturen« (1924) v treh zvezkih. Svoje 2. popravljene izdaje se je sicer veselil in zanjo še neposredno pred smrtjo zbiral material, vendar je ni doživel. Pregled znanstvenih spisov iz te dobe pove, da je pisal o totemizmu, avstralskih jezikih, kulturnih plasteh v južni Ameriki, o človekovih potih do Boga, o jezikovnih skupinah in krogih in podobno. Vendar pa stopa bolj in bolj v ospredje njegovo glavno delo »Der Ursprung der Gottesidee«. L. 1926 izda še enkrat I. del z dopolnili, l. 1929 izide II. del, l. 1931 že III. del, dve leti na to IV. del, čez eno leto že V. del, 1935 pa zadnji izmed prvih šest s predragocenim zaključnim povzetkom. Če pomislimo, da ima vsak izmed naštetih delov nad 1000 strani in se v vsakem spopade takoj z vsemi, ki so mu ugovarjali, vendar v končnem povzetku govori le o novih zmagah in odkritjih ter o premaganih nasprotnikih, se moramo čuditi genialni sposobnosti in fizični zdržnosti velikega etnologa in veroslovca. Če dodamo k tem znanstvenim delom le še dve knjigi iz iste dobe, namreč »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte«, ki je zunaj nemškega prostora doživela več prevodov in toplejši sprejem kot doma, in ponovno izdajo Graebnerjeve »Die Methode der Ethnologie«, ki sta jo z W. Koppersom dopolnila in ji dala nov naslov »Handbuch der kulturhistorischen Ethnologie« (1937), potem smemo o vseh teh delih in o njihovi osnovni usmerjenosti in namenu ponoviti za Henningerjem: »Zoper kulturno sliko sveta, ki jo je evolucionizem prikazal enostransko, ker se je naslanjal le na prirodne znanosti in materializem, pa je Schmidt postavil sliko kulturne zgodovine, ki sloni na primerjavi posameznih kulturnih elementov in celotnih kultur. V ta namen je razvil sistem »kulturnih krogov«, ki naj bi vodil k začetkom kulture. Takó je nastalo monumentalno delo »Der Ursprung der Gottesidee« in njegova velika sinteza.«⁷ Pa še

⁶ N. d. 36 in 37.

⁷ J. Henninger v Einleitung »Wege der Kulturen« p. XI.

ocena: »Ta prikaz kulturne zgodovine ohranja v zgodovini znanosti trajno veljavo, četudi ni v marsičem v celoti preživel novejših raziskav.« Že njegovi učenci, posebno W. Koppers, so mu očitali, da je premalo elastičen in pluralističen, zato premalo upošteva zapleteno razvejanost razvoja in njegove najbolj različne možnosti.⁸ Njihove pripombe je Schmidt bolj in bolj upošteval.

Z vidika smotrne organizacije znanstvenega dela je iz dobe med vojnama treba dodati najprej pridobivanje in organizacijo sodelavcev. Ob koncu življenja se je iskreno zahvalil svoji misijonski družbi in njenemu ustanovitelju, sedaj bl. P. Janssensu, za naklonjenost in še posebej za toliko njenih misijonarjev, ki so pod njenim vodstvom postali veliki znanstveniki kakor npr. W. Koppers, P. Schebesta, M. Gusinde in dr. Njegovi »dunajski« kulturno historični »šoli« so se pridružili tudi jezuiti Boyer in Pinard dela Boullaye in beli očetje, kakor P. Schumacher, pa tudi svetni duhovniki etnologi, kakor A. Gahs in L. Ehrlich, laiki O. Menglin in V. Lebrelder in toliko drugih, ki so od blizu in od daleč izražali svoje veselje, da se je končno zaradi zgodovinskih dejstev zrušil sistem z napačno filozofijo prepojenega evolucionizma.

Schmid je začutil potrebo, da se ti znanstveniki še bolj povežejo. Zato je 1. 1932 ustanovil Anthropos Institut, ki mu je bil za predsednika do 1. 1950. Po medvojnem bivanju v Švici se je Institut preselil v St. Augustin bei Bonn, kjer ima velikansko knjižnico del iz področja etnologije, jezikoslovja in veroslovja.

Preden pa se je iz St. Gabriela Schmidt preselil v Froideville pri Freiburgu v Švici, je moral opraviti po nalogu prijatelja omenjenih znanosti in velikodušnega mecena papeža Pija XI. še eno, za organizacijo teh znanosti pomembno delo. Poklicali so ga v Rim, da je pripravil etnološki del svetovne misijonske razstave, ki je bila v sv. letu 1925. Po koncu sv. leta so to razstavo prenesli v izpraznjene prostore Laterana in jo pod Schmidtovim vodstvom spremenili v Pontificio Museo Missionario Etnologico Lateranense, ki mu je bil za ravnatelja v letih 1927/1939 Schmidt, za njim pa njegov sobrat etnolog Michael Schulien. Tudi tako so se osnovna dognanja W. Schmidta, namreč teorija kulturnih krogov ter odkritje in dokazi za prvotni mono-teizem, širila.

Po nastopu nacistov v Avstriji se 1. 1938 Anthropos Institut preseli v Švico in z njim ves znanstveni zaklad (knjižnica, muzej) iz St. Gabriela. Schmidt prevzame takoj naslednje leto na univerzi v Freiburgu stolico za etnologijo in jezikoslovje. Iz teh predmetov je pri njem doseglo doktorat 13 kandidatov. L. 1940 izda žal premalo opaženo knjigo »Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit« (njen II. del je izšel 1. 1937, njen III. del pa 1. 1942), v kateri v zvezi z ostalim razvojem kulture govori o razvoju glede lastnine. Tudi knjiga »Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes« (I. in II. del 1946; III. del 1949) ni doživela dosti boljše usode, dasi kaže kot še marsikatera druga Schmidtova publikacija njegovo zavzetost za probleme sodobne družbe in Cerkve. Znanstveno je torej Schmidt delal dalje, le uredniško delo sta v Švici prevzela J. Henninger in Fr. Bornemann.

⁸ J. Henninger, prav tam.

⁹ J. Henninger, P. W. Schmidt SVD.

Njuno delo je bilo posebno potrebno pri izdajanju naslednjih 6 zvezkov »Der Ursprung der Gottesidee«, ki so, kar dobro pripravljene, izhajali kar eden za drugim (VII. 1. 1940, VIII. in IX. 1. 1949; X. 1. 1952; XI. 1. 1954 /že po smrti/ in XII. 1. 1955). V njih je Schmidt hotel ostati zvest prvi zasnovi, da je nomadska kultura prvotni najbližja in jo zato z vsem, posebno še glede monoteizma, najbolj podpira. Če bi mogel, bi zasledoval razvoj ideje o enem Bogu še v lovski in agrarni kulturi, o čemer pričata po smrti izdani knjigi »Das Mutterrecht« (1954) in »Totemismus in Afrika« (1958). O njih pa je pisal obširno že v »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte«.

Namesto še ostalih njegovih knjig, ki so izšle ali pred smrtjo ali po njej, bi rad omenil le njegova številna potovanja od Amerike do Japonske. Četudi sam ni bil niti misijonar niti raziskovalec na terenu, je znal kljub temu organizirati druge misijonarje in etnologe ter njihova odkritja dobro izkoristiti. Mnogo pa je za pravo smer v etnologiji in veroslovju storil tudi z znanstvenimi predavanji na »Salzburških visokošolskih tednih« od 1933 do 1939. Med znamenite razprave spada — zaradi celotnih pogledov — razprava v »Historia mundi« (izd. Fritz Kern) in v »Handbuch der Weltgeschichte« (ust. A. Randa), posebej pa še uvodna razprava v Fr. König »Christus und die Religionen der Erde« (Wien 1951) z naslovom »Die Entfaltung der Gottesidee in der Geschichte der Menschheit«. Zadnjič je nastopil v javnosti, ko je na Dunaju 1. 1952 predsedoval IV. mednar. kongresu za antropologijo in etnologijo.

Ni čudno, da je tolikšno delo utrudilo srce genialnega učenjaka, ki ga je krasilo tudi 35 častnih doktoratov in članstev v mednarodnih akademijah. Mirno je zaspal dne 10. februarja 1954. Ob njegovi smrti je žaloval znanstveni svet kakor za malo kom. Izmed žalnih izjav navedimo le tri:

Prof. K. Menli iz Basla je zapisal: »Njegovo znanstveno delo ima enkratno veličino.«

Prof. E. Mühlmann iz Mainza pravi: »Četudi sva bila včasih različnega mnenja, se je s svojim etnološkim delom neizbrisano vpisal v zgodovino.«

Prof. Fr. Heiler je izjavil: »Že samo zaradi 'Der Ursprung der Gottesidee' bo njegovo ime živelo.«¹⁰

2. Kaj je s pramonoteizmom?

Že smo omenili, da je Schmidtu pri celotnem njegovem etnološkem delu šlo predvsem za to, kar izraža naslov: »Ursprung der Gottesidee«. Čimbolj mu je kulturno zgodovinska smer v etnologiji pomagala odkrivati prastara verovanja in sredi njih idejo o enem Bogu, toliko večja je bila njegova sreča. Ob liku Schmidta znanstvenika ne smemo prezreti lika Schmidta dobrega človeka in Schmidta idealnega duhovnika. Naj je še toliko pazil, da ne bi mešal profane etnologije s teologijo, povsem se temu ni mogel ogniti, ker so bili tudi premogočni evolucionisti na eni strani »znanstveniki«, na drugi strani pa »teologiči«, ki so izvor in razvoj vere tako tolmačili, da bi bilo učenje katoliške teologije postavljeno na laž in bi se verne množice začele vere izogibati.

¹⁰ Wege der Kulturen 61.

Odkritje narodov, ki so kot rodovi, ki živijo iz rok v usta («Sammelvölker») stali na primeroma najnižji stopnji kulture, torej vsaj relativno najstarejših, in pri njih lepe vere v enega Boga («Hochgottglaube») in z njo združenega visokega moralnega življenja, je bilo za Schmidta veselo preseenečenje, saj bo s tem katoliška teologija dobila najmočnejšo oporo v boju z evolucionističnimi trditvami o izvoru vere v Boga in prvih oblikah moralnega življenja. Do časa teh odkritij katoliški veroslovci niso znali najti pravega odgovora na hude ugovore. Naslanjali so se pač na tradicionalno učenje, ki je iz prvih strani sv. pisma črpalo spoznanje o prvih oblikah verovanja v Boga, ki so bile lepe in pravilne. Tudi to jim je povedala knjiga razodetij, da je zaradi izvirnega greha vse dobro v človeštvu začelo propadati do najhujših oblik, iz katerih jih je mogel rešiti le Kristus, ki ga je v ta namen poslal Bog. Ali evolucionisti so zoper to učenje ugovarjali, da sloni na nadnaravnih razodetjih, ki nimajo z znanostjo nič skupnega. Kot protitež so zagovarjali »svojo« razvojno pot vseh stvari, torej tudi vere in morale, od najnižje do najvišje, kar da je rezultat znanstvenega raziskovanja in zgodovinskih dognanj. Posebno v hudi stiski so bili katoliški teologi zaradi tega, ker tudi prav razlaganega svetopisemskega učenja o prvotnem verovanju človeštva niso mogli z ničimer zgodovinsko potrditi in so se zato pred evolucionističnim zmagoslavjem morali sramotno umikati. Ali prav to, česar niso imeli in so takó potrebovali, jim je dal Schmidt s svojimi sodelavci, seveda šele po napornem iskanju in tiskanju tisočev strani dokaznega materiala. Dobili pa so ga le v roke. Tudi ti so se razveselili, da so mogli zavarovati vero preprostega ljudstva in izobražencev, ki se niso znali braniti pred očitki, da je tudi vera sad razvoja in da v njej ni prostora za višje razodetje in velike osebnosti, ki ga prinašajo.

Schmidt in njegova »šola« vprašanj o prastarih verovanjih nikdar niso obravnavali ločeno od ostale kulture, v katero organično spadajo. Zato so prej govorili o »kulturnih krogih«, organskih skupinah določene kulturne stopnje in o njihovi kronološki zaporednosti («Kulturkreislehre»), kakor pa o verovanjih in moralnih nazorih, ki jih vključujejo. Poznavalci Schmidtovega znanstvenega dela, o katerem smo že govorili, poudarjajo, da je bila vsebina njegovih predavanj in spisov pravzaprav v bistvu vedno ista: ugotovitev in časovna zaporednost kulturnih skupin (rodovi — nabiralci, pastirji, poljedelci, lovci in še mlajše mešanice posameznih kultur) in vera in morala, ki jo vsebujejo. Res pa je, da je potem največ dela posvetil veri kulturnega kroga, ki ga je sam še imenoval »prakulturni« («Urkultur»), ki pa so ga njegovi učenci (Koppers, Haeckel in dr.) raje imenovali »prastara kultura« («Altkultur»).

Prav je, da takoj sedaj odgovorimo na enega najhujših ugovorov zoper njegovo »šolo«, češ da je kulturo najprimitivnejših rodov, kakor so Pigmejci v Afriki, Semang v Vietnamu, Ainu na Japonskem, prebivalci Andamanskih otokov, Negritos na Filipinih, Indijanci na Ognjeni zemlji, Wiradiyuri, Juin, Kulin in Kamilaroi v jugovzhodni Avstraliji, Weddas na Ceylonu, Bhil v Indiji, Indijanci v severovzhodni Ameriki in Kaliforniji, prvotni rodovi v severovzhodni Aziji («paleosibirci»), prvotni prebivalci Tasmanije, imenoval **prakulturo**, njene nosilce **pranarode** in njihov monoteizem **pramonoteizem**. Morda ga je navdušenje ob zgodovinskih odkritjih včasih res nekoliko za-

našalo, vendar na ugovor odgovorimo z njegovimi besedami, ki jih je napisal v razpravi z dvomljivim naslovom »Die älteste Menschheit«. »Če hočemo znanstveno zanesljivo spoznati, naj navedemo to, kar sta zgodovinska etnologija in prazgodovina dognali o človeku najstarejših kultur, o človeku prakulturnega kroga. Ne govorita nam o izvoru človeka. Tako daleč doslej še ni segla nobena znanost. Odkrivata pa nam tistega človeka, ki je temu izvoru najbližji. Seveda tudi tega ne ve še nobena znanost, koliko vrst človeka je še med njim in njegovimi začetki, in tudi tega ne, kakšen je bil ta človek. Prav tako pa znanost ne ve ničesar o tem, da bi ljudje, ki so živeli pred tistimi, ki sestavljajo in nam jih odkriva prakulturni krog, bili nižji in slabši od njih. Res je sestavljanje in opisovanje kulturnih krogov ob razvijajoči se etnološki znanosti in njenih metodah odkrivanja doživelo marsikako korekturo, vendar je zbran material za dokaz take zgodovine človeške kulture in še posebej verovanja tako velikanski in zanesljiv, da ga doslej še nihče niti poskušal ni zrušiti.«¹¹

Vsega tega dela seveda ni opravil sam. Okrog sebe je zbral mnogo različnih raziskovalcev in tudi vsak misijonar med primitivnimi ljudstvi je bil z veseljem njegov sodelavec, saj je vedel, za kaj gre. Če mu je papež Pij XI. z veseljem nudil denarno pomoč, je to storil z namenom, »da bi se tako dragoceni dokumenti človeške kulture ne izgubili«. Schmidt pa je iz starejših etnologov in zapiskov novih sestavljal novo podobo celotne človekove primitivne kulture, posebno pa iz zapiskov o najstarejših njenih plasteh. H. Henninger se ne more načuditi skladovnici zapiskov, ki jih je Schmidt delal na podlagi živih in že mrtvih pričevanj in jih potem sestavljal v celoto, vedno po istem načrtu: najprej opis materialne kulture, potem socialne, končno pa verske in moralne. Kakor pri vseh poglavjih, se tudi glede vere in morale najprej spoprime z dosedanjimi razlagami evolucionističnih učenjakov, potem pa govori o najvišjem bitju in njegovih lastnostih, o vlogi najvišjega bitja v moralnem življenju, o božjem češčenju (o molitvi in daritvi) ter končno o visokem stanju duhovnosti prastarih ljudstev, ki so jih evolucionisti razglasili za najbolj nečloveške, naravnost alogična in predlogična bitja.¹² Tudi to spada med trajne zasluge Schmidta in njegove šole, da poslej ne moremo prastarih rodov zemlje šteti med neke vrste »podljudi«, s katerimi se lahko dela, kar hoče. Četudi svoje zgodovine niso pisali na papir, so jo pa na sto drugih načinov vpisali v zgodovino človeške kulture.¹³

Glavni rezultat zgodovinske etnologije je bil slej ko prej »pramonoteizem«, spoznanje, da imajo relativno najstarejši, nam dostopni rodovi, vero v enega Boga, ki je prva po času in vsebini, saj pred njo ni niti magije niti animizma niti češčenja drugih bogov. Res je, da je tudi ta vera na že mlajših stopnjah kulture pomešana s pojavi omenjene vrste, vendar še dolgo ostaja vera v eno, vzvišeno najvišje bitje, ki daje moč duhovom in stvarem in ima izredno močan vpliv na celotno moralno življenje, sploh celotni svetovni nazor teh ljudi. Schmidt je to vero opisoval v raznih spisih in knjigah, največ pa

¹¹ J. Hackel, Zum heutigen Forschungsstand in der historischen Ethnologie, v: Die Wiener-schule der Ethnologie, Wien 1956, 21.

¹² Prim. Lévy Brühl, Primitivni mentalitet, Beograd.

¹³ Prim. J. Henninger, Wege der Kulturen, Einleitung XVII sl.

v prvih šestih zvezkih svojega mojstrskega dela »Der Ursprung der Gottesidee«. Nič manj pa niso pomembne za njeno zgodovinsko zanesljivost naslednje šeste knjige z istim naslovom; govorijo o monoteizmu v nomadski kulturi in so prav tako podprte z obsežnim raziskanim materialom. V celoti torej drži zaključna trditev J. Henningerja: »Stalno veljavo bo Schmidtovo raziskovalno delo ohranilo z odkritjem, da imajo mnogi primitivni narodi vero v najvišje bitje, vero v Boga Stvarnika, kakorkoli že kdo potem to vero razlaga.«¹⁴

3. Za in proti pramonoteizmu

Gotovo je, da so proti (Schmidtovemu) pramonoteizmu nastopili vsi evolucionisti, posebno njegovi radikalni primitivistični starejši pristaši. Prav tako so zoper njega marksistični veroslovci, ki so evolucionizem uporabljali za vejo, ki se nanjo pri doseganju svojih teoretičnih in praktičnih ciljev opirajo, ki pa bi z njo vred padali, če bi se izkazala brez moči. Res pa je, da mnogi med njimi, posebno v novejšem času, že priznavajo prav Schmidtovim etnološkim in veroslovnim odkritjem marsikaj trajnega in vrednega. V svoji knjigi »Vera v zgodovini narodov«, ki je pri nas najnovejša marksistična veroslovna knjiga (Ljubljana 1974), pravi S. A. Tokarev: »Teorija (Schmidtovega pramonoteizma) je bila v etnologiji in zgodovini religije v veliki večini odklonjena in zavrnjena. Je pa mnogo prispevala k obogatitvi našega znanja o primitivnih religijah, saj je spodbudila obsežne terenske raziskave — izvajali so jih največ misijonarji — med Pigmejci, prebivalci Ognjene zemlje, Andamonskih otokov in drugod.«¹⁵ Na mnogih mestih se v svoji knjigi s Schmidtom izrecno strinja. Podobno se pozitivno o njenih dognanjih izraža poljski evolucionist Moszynski.¹⁶

Zoper ugovor, da etnologi odklanjajo zgodovinsko etnologijo in tudi pramonoteizem, se je Schmidt že davno boril z navajanjem številnih etnologov, ki so odklonili evolucionistične teorije o razvoju človeške kulture in se obrnili k zgodovinski etnologiji, za katero so pomembna samo dejstva, ne pa naprej sestavljene filozofske načelne zahteve, ki naj bi se jim podredila etnološka dejstva. V že omenjeni razpravi »o najstarejšem človeštvu« navaja imena evropskih in ameriških znanstvenikov, ki so napravili ta korak. To so: Westermarck, Swanton, Lowie, Goldenweiser, Boas, Kroeber, Rivers, Malinowski, Seligmann, Graebner, Foy, Wundt, Schmidt, Koppers, Schebesta in še drugi njegovi sodelavci.¹⁷ Toda to je bilo predvsem med vojnama.

Težje je za nas ugotoviti stanje glede odnosa do zgodovinske etnologije in še posebej do pramonoteizma v času po drugi svetovni vojni. Če pa pomislimo, da je skoro vsa druga polovica Schmidtovih knjig v izvoru ideje o Bogu izšla po zadnji vojni, prav tako mnogo drugih njegovih knjig in razprav — omeniti je treba, da je prav do smrti l. 1954 pripravljaval drugo, iz-

¹⁴ N. d. XXI.

¹⁵ Str. 415.

¹⁶ Kaz. Moszynski v delu »Človek« (Warszawa 1958).

¹⁷ Wege der Kulturen 66.

popolnjeno izdajo knjig »Volker und Kulturen« ter »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte« in ni nikjer govora o bistveno spremenjenih stališčih zaradi večjega nasprotovanja etnologov in veroslovcev. In če upoštevamo še to, da so njegovi učenci in nasledniki, posebno v Anthropos Institutu, v bistvu enako zmagovito nadaljevali njegovo pot — o manjših njihovih popravkih smo že in bomo še govorili — potem smemo zaključiti; zgodovinska etnologija je zmagovala še naprej in so njena bistvena dogmna ohranila veljavo.

Za pravo sliko sodobne etnološke znanosti bi morali imeti njen novejši pregled v posameznih državah. Ker pa tega zaradi pomanjkanja virov ni mogoče sestaviti, uporabljamo pregled, ki ga je vsaj za **italijansko** povojno etnologijo napravil zopet J. Henninger pod naslovom »Historische Völkerkunde in neueren italienischen Publikationen«. ¹⁸ Ta italijanski vzorec si jemljemo kot približno merilo za isto stanje tudi po drugih deželah. Pripominjamo pa, da gre tu predvsem za kulturno etnološka vprašanja, ne pa, razen pri R. Petazzoniju, posebej za odnos do prvotne vere v enega Boga. Henninger se v pregledu precej sklicuje na predavanja, ki ga je na simpoziju za sodobno etnologijo imel na Dunaju l. 1952 L. Vanicelli.

Ko ugotavljata najprej nujnost ločitve etnologije in antropologije, opazata težnjo, naj bi tudi v etnologiji delali bolj z monografijami, kakor pa s sistematičnimi pregledi. V etnološki metodi se pojavljajo različne težnje, vse pa naj bi bile v službi objektivne, zgodovinske resnice. Odločno odklanjajo aprioristično evolucionistično metodo in njene »rezultate«. Seveda tudi italijanske etnologe najbolj zanimajo vprašanja okrog »najstarejšega človeštva« in prvotnega verovanja. ¹⁹

Pristašev klasičnega evolucionizma v Italiji ni več. Zadnjega je znanstveno »pokopak« Renato Boccassino.

Med **pristaši zgodovinske etnologije** šteje Henninger tiste, ki izhajajo iz konkretnih zgodovinskih dejstev, ne pa iz aksiomatičnih zahtev razvoja, s katerimi skušajo rekonstruirati nastajanje kulture. Med te šteje najprej tiste, ki so izšli iz »kulturno—zgodovinske šole« in še sedaj nadaljujejo delo. Potem so **nasprotniki te »šole«**, ki pa se v nekaterih bistvenih rečeh z njo strinjajo. Končno so **nevtralni**, ki kulturnozgodovinsko metodo sicer pozitivno ocenjujejo, nočejo pa veljati za njene formalne pristaše.

Graebner—Schmidtova kulturnozgodovinska šola ima v Italiji že od 1920. leta velik vpliv pri tistih, ki so na Dunaju študirali pri Schmidtu in Kopersu ali pa sta jih v Rimu vodila W. Schmidt in M. Schulien. To so Renato Boccassino, Luigi Vanicelli, Gulielmo Guariglia, Pietro Scotti, Bernardo Bernardi in Vittorio Maconi. Med številnimi njihovimi publikacijami Henninger posebej omenja Scottijevo »Etnologia religiosa« (1954). Petazzoni jim očita premajhno odprtost za druge tendence v etnologiji. ²⁰

Tem nasproti so tisti, ki sicer poudarjajo, da so za zgodovinsko smer v etnologiji, vendar pa so bolj filozofi kot etnologi. Zelo so pod vplivom filozofije B. Croceja. To je predvsem Ernesto de Martino. Po njegovem je

¹⁸ Mitteilungen zur Kulturkunde Bd. I (1966) 53—59.

¹⁹ Anthropos XLIII (1953) 292

²⁰ N. d. 55, op. 10.

historiografija isto kot fiziofija. Ne gre samo za zgodovinska dejstva, marveč za osebno gledanje nanje. Tudi de Martino odklanja evolucionizem, funkcionalizem in fenomenalizem. Zgodovinski etnologiji pa očita, da je »hevrstična« in zato le začasna, ki samo pripravlja pravo (idealistično) podobo zgodovine.

Nato Henninger podrobno obravnava **Rafaela Petazzonija**, ki je imel še z živim Schmidtom mnoge kontroverze, ki pa tudi potem ni nehal spodbijati njegovega pramonoteizma. Veliki italijanski etnolog in veroslovec je zelo znan v mednarodnih krogih. Nekaj mesecev pred smrtjo (19. 12. 1959) je še napisal pomembno razpravo, ki bi jo mogli imenovati njegov »znanstveni testament«. V njej opozarja na pomen človekove svobode v zgodovini in zato na pomen enkratnih dejstev, še posebej za zgodovino vere. Opozarja tudi na nezadostnost fenomenološkega gledanja na religijo. Priznava, da mora biti metoda raziskovanja zgodovinska. Sicer se pa tudi sam tega ni dosledno držal. Pečal se je predvsem z visokimi religijami, bolj in bolj pa je prodiral tudi v primitivne.

Ob tem naj omenimo tudi razpravo Marka Kerševana »Rafaele Petazzoni in kritika pramonoteistične teorije«.²¹ Najprej mu priznava, da je za zgodovino religije zelo zaslužen. Priznava, da imajo prastari narodi vero v eno najvišje bitje. Noče biti evolucionist. Schmidtu priznava, da je največ vere v enega Boga pri najstarejših narodih, npr. Pigmejcih. Celo to, da je ta vera še pred animizmom in magijo. Ker pa misli — zmotno — da more vera v enega Boga prikliti samo iz politeizma, je po njegovem verovanje v najvišje bitje pri najstarejših le bežna predstava, ne pa pravi monoteizem. (Schmidtov zbrani material to mnenje zavrača.) Petazzoniju se ne zdi prav, da Schmidt najvišjemu bitju pripisuje vse lastnosti (večnost, vsevednost, dobrota, vse-mogočnost, plačnik za dobro in hudo, češčenje), ki jih krščanska tradicija pripisuje Bogu, češ da npr. vsevednost ni nujna za vero v enega Boga, sicer pa da se pojavi šele v nomadski kulturi, češ da imajo vse predstave o najvišjem bitju korenine v nebesnih božanstvih pastirsko nomadske civilizacije.²² (Po Schmidtovem sklepanju se ta ideja ne bi mogla pojaviti v monoteizmu nomadske kulture, če ne bi bila navzoča že v veri »prakulture«.)

Torej naj bi bila po Petazzonijevem mnenju vera v eno najvišje bitje poznejši pojav, pa ne povezana s kako inteligenčno funkcijo stvarjenja ali vodenja moralnega reda. V odgovor na to je Schmidt navedel nešteto zgledov, kako imajo na najstarejših plasteh človeške kulture, nam dosegljivih, najvišje bitje resnično za stvarnika in moralnega zakonodajalca. Dejstvom se ne da ugovarjati — *contra factum non est argumentum!*

Po Kerševanovem mnenju hoče Petazzoni rehabilitirati mit in ritual kot bistveni vsebini religioznega fenomena.²³ Toda vsakdo ve, da ideja Boga, ki je lastna vsemu človeštvu, ni niti iracionalni mit niti njegovo češčenje prazen ritual.

Petazzoni je imel velik vpliv na etnologue in veroslovce svojega časa v Italiji. Njegov zvest učenec je bil Vittorio **Lanternari**. Iz njegovega velikega

²¹ Teorija in praksa, Ljubljana 1969, 505—520.

²² Kerševan, n. razpr. 518.

²³ Kerševan, n. razpr. 520.

dela »La grande festa« (Milano 1959) je razvidno, da tudi on odločno odklanja evolucionizem kot metodo za študij etnoloških dejstev. Odklanja tudi funkcionalistično teorijo. Odklanja vsako posploševanje pri analizi dejstev, češ da je treba vsak fenomen gledati v luči celotne kulturne skupine, ki mu daje smisel. (Isto je učil nauk o kulturnih krogih.) Graja tudi fenomenološko metodo, češ da gleda na profano in sakralno področje preveč statično, on pa da oboje hoče obravnavati dinamično, s čimer se strinja tudi »dunajska šola«. Pač pa je prav do te »šole« ostro kritičen, češ da jo vodijo »neznanstveni predsodki«. Ta ugovor je bilo že prej večkrat slišati, češ da Schmidt meša teologijo in profano znanost. Rekli smo že, da to ni res. Schmidt hoče biti etnolog in veroslovec, če pa se njegova dognanja v marsičem srečajo s teološkimi, je to zanje še eno potrdilo več. Sicer pa je J. Henninger to Lanternarijevo delo temeljito predelal v obširni razpravi »Primitiaalopfer und Neujahrs Fest,²⁴ v kateri je posebej zavrnil Lanternarijeve kritike »dunajske šole« in ponovno poudaril, da najstarejša kultura ne pozna druge daritve kot daritve prvin (primicialne daritve), čemur je Lanternari ugovarjal.

V tretjo skupino pa spadajo tisti, ki sicer niso zrasli iz kulturno historične etnologije, pa ji tudi ne nasprotujejo. Sem štejemo sociologa in demografa **Corrada Ginija**. Je odločno zoper evolucionizem, za posamezna etnološka dejstva zahteva priznanje in spoštovanje. Starost kultur določa predvsem z geografskimi kriteriji. Po njegovem na razvoj vere vplivajo predvsem biološki in psihološki momenti.

Zelo je znan tudi **Renato Biassuti** (+1965), ki je izdal veliko delo »Le Razze e i Popoli della Terra«, ki je v času 1940 do 1959 doživelo tri izdaje. Uporablja antropografsko metodo Fr. Ratzela. Ni pristaš kulturno-historične šole, priznava pa njena dognanja. Uči kulturni poligenizem, tj. izhajanje kultur iz središč.

Ugo Bianchi je tudi Petazzonijev učenec. Od študija visokih religij je prešel k raziskovanju primitivnih. Kot etnolog se je zelo približal kulturno historični šoli. Močno poudarja selitev kultur. Na zgodovino gleda idealistično kot Croce in de Martino.

Virginij L. Grotanelli je še najbolj našel sintezo med vsemi strujami v etnologiji. Svoja načela je izpovedal v knjigi »Principi di etnologia« (Roma 1961), pa tudi v poznejših knjigah. Meni, da so dosedanji poskusi zgodovinske etnologije še pomanjkljivi, vendar soglaša s Schmidtom, da je treba raziskovati posameznosti, ne pa vnaprej določati zakonov razvoja. Njegovo glavno delo ima posebno poglavje z naslovom »Dinamica culturale e dialettica etnologica«. Z veliko širino se v njem dotika mnogih kulturnozgodovinskih problemov. Vsakomur priznava, kar mu gre, on pa si prizadeva predvsem za čim popolnejšo zgodovinsko metodo v etnologiji. Če si je Schmidt vse to zamišljal preveč poenostavljeno, so mu drugi, tudi Italijani, pota do cilja še poglobili in izpopolnili. Niso iznašli nič posebno novega, vendar je preciznost vprašanj in odgovorov ob tem zelo napredovala.²⁵

Iz pregleda o etnologiji in veri primitivnih ljudstev, kakor so ju obravnavali italijanski etnologi zadnjih 50 let — pogled v še mlajša leta in v

²⁴ *Anthropica* (Anthropos Institut) 147—189.

²⁵ J. Henninger, nav. razpr. 60.

druge dežele bi pokazal isto sliko — je razvidno, da o evolucionizmu, ki je zanikal najstarejšim ljudem v primeri z novjšimi sposobnost samostojnega mišljenja, hotenja in sklepanja iz učinkov na vzroke in odločanja za dobro, torej prikopati se do lepe vere in morale, nočejo etnologi in veroslovci nič slišati. Kljub kritikam v malem se odločajo za zgodovinsko etnologijo, celo za kulturno-historično smer v njej. Sicer manj naravnost razpravljajo o prvotni veri v eno najvišje bitje, ki pa je vedno vključena v priznanju, da so Pigmejci in njim podobna ljudstva na najstarejši stopnji razvoja, dostopni za nas. Zato tudi brez večje kritike sprejemajo dejstvo »pramonoteizma«, kakor ga je W. Schmidt opisal v svojem delu »Der Ursprung der Gottesidee«.

Pravzaprav je najhujšo kritiko doživel Schmidtovo delo od svojega najožjega sodelavca ter urejevalca njegove znanstvene zapuščine, **Fr. Bornemann**. Ta je še isto leto, ko je Schmidt umrl, napisal članek o pomembnosti Schmidtovega dela za teologijo.²⁶ Svoj opis začenja z besedami: »O drugih vidikih Schmidtovega dela so že po smrti pisali časopisi in revije, jaz pa bom omenjal teološko stran tega dela.«²⁷ Lepo poudarja njegove zasluge za Cerkev in misijone, posebno tudi ustanovitev revije »Athropos«. Toda teologi morajo biti pozorni posebno na njegov poskus osvetliti eksegetske probleme prvih poglavij 1. Mojzesove knjige z etnološkimi dognanji. Gre predvsem za njegovo gledanje na prarazodetje. O tem je Schmidt napisal članek »Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes« za delo G. Esser und J. Mausbach, »Religion, Christentum und Kirche«. (1911) O tem je tudi drugod pisal in predaval, posebno na Salzburških visokošolskih tednih v letih 1933—1939, objavljeno pa je v zbirki njegovih važnejših razprav v »Wege der Kulturen« pod naslovom »Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur«.²⁸ V teh predavanjih vzdržuje svojo misel, da se je religija na svetu začela s prarazodetjem in naravnega začetka religije ni. Za dokaz jemlje na eni strani prelepo in močno vsebino prastarih verovanj, na drugi strani pa stalno prepričanje najbolj primitivnih rodov, da so tako vero prejeli od svojih prednikov, ti pa od najvišjega bitja. Tretji dokaz za to naj bi bila vsebinska podobnost, da ne rečemo enakost med svetopisemskim prarazodetjem in verovanji teh rodov (Prim. P. Schebesta, Die Religion der Bambuti 1950). Četudi vemo za resnično najstarejše verovanje človeštva iz razodetja (sv. pismo), še ne smemo zaključiti, da zgodovinskega naravnega verovanja sploh ni bilo. Schmidt je tu nedosleden: na eni strani povzdiguje naravo prarodov in jim v boju z evolucionizmom pripisuje velike naravne sposobnosti, na drugi strani pa priznava le razodeto vero. Možno je, da so svetopisemska izročila prešla v verska izročila narodov, pri katerih so še danes vidna, toda to ne izključuje, da bi nadnaravno razodetje ne uporabljalo naravnih verovanj, jih očiščevalo in utrjevalo. Tudi je Schmidt svetopisemsko poročilo jemal preveč po črki. Vendar njegov dober poznavalec J. Henninger misli, da Schmidt ob tem ni prehajal v nad-

²⁶ P. W. Schmidt Bedeutung für die Theologie, Schweizerische Kirchenzeitung 15. Juli 1954, 337 sl.

²⁷ Str. 287—299.

²⁸ Wege der Kulturen, Einleitung XXI.

naravni red, iz etnologije v teologijo, ampak je opozarjal le na podobnost najstarejših verskih izročil.²⁹

Bornemann očita Schmidtu tudi to, da sloni njegovo dokazovanje pramonoteizma na trhlih nogah, češ da je etnološka dejstva ene kulture raztegnil brez pravih dokazov na vso kulturo primitivnih ljudstev, zato da ostaja teza o pramonoteizmu bolj delovna hipoteza. Nočemo zanikati, da je Schmidt tudi posploševal in prehitro sestavljal sheme kulturnega razvoja, vendar bi to bolj veljalo zanj v primeru, če bi delal sklepe brez dokazanih zgodovinskih dejstev. Saj je bila novost njegovih postopkov prav v tem. Gotovo ni kakorkoli hotel stopati po napačnih potih radikalnega evolucionizma. Na isto slabost so opozarjali mnogi kritiki, češ da bi bilo bolje ustavljati se pri posameznostih in ne delati prezgodaj velikih zaključkov, zato je »metoda monografij« še posebno pomembna stvar. Tudi Schmidt je uporabljal monografije in jih je tudi naročal, vendar njegovi sklepi na podlagi že obstoječih v glavnem niso šli predaleč. Pramonoteizma v nobenem primeru ta ugovor ne more omajati.

Bolj bi ga mogel prizadeti ugovor Marka Kerševana, češ da obstajajo najprimitivnejša ljudstva brez predstav o najvišjem bitju in ljudstva z bolj diferencirano kulturo, ki take predstave o najvišjem bitju poznajo v dosti večji meri. S tem da se seveda poruši logika Schmidtovega sklepanja, po katerem je ravno največja razširjenost takih predstav pri najprimitivnejših ljudstvih dokaz za monoteizem kot prvotno obliko religije.³⁰ Opre za tako sklepanje ne more Kerševan najti niti v knjigi, ki jo ocenjuje, niti v Schmidtovem veroslovnem materialu. Nekaj časa je sam dvomil, če ni le kje zelo star rod, ki bi bil brez vere v enega Boga (npr. Kubus na Sumatri in Ges Tapuya v južni Ameriki), vendar so poznejša raziskovanja, posebno Preusova, te dvome ovrгла. Morda Kerševan za Petazzonijem misli na zelo močno idejo najvišjega bitja pri nomadih v severni Afriki in centralni Aziji, toda to je že monoteizem na drugi stopnji človeške kulture, ki iz prve izhaja in ga pastirska kultura dobro ohranja. Sicer pa Schmidt vztrajno trdi tudi to, da ideja prvotnega monoteizma ostaja v eni ali drugi zmanjšani obliki tudi v nadaljnjem razvoju kulture, ko se npr. v skrajni stiski ljudstva zopet nanj spomnijo. Lahko tu ponovimo stavek sicer strogega Bornemann, da je z odkritjem primitivnega monoteizma Schmidt za znanost »ohranil najbolj dragoceno dobrino iz življenja preprostih ljudi... S tem si je pridobil trajne zasluge za veroslovno znanost, ki jih priznavajo pomembni etnologi sedanjega časa, le redki pa zanikajo.«³¹

Na koncu svoje kritične razprave o Schmidtovem delu pravi Bornemann: »Odslej si noben resen etnolog ne bo upal še trditi, da sta na začetku

²⁹ »Schmidt will sagen: der biblische Schöpfungsbericht Gen 1—3 weist so charakteristische Übereinstimmungen mit der Urzeiterzählungen der ethnologisch ältesten Kulturen auf, dass er auf einer Uralten Überlieferung beruhen muss und nichts mehr.« Wege der Kulturen, Einleitung XXI.

Tudi Fr. Bornemann podaja k temu svoje zaključno mnenje, ko pravi: »Kdor je v veri pričnan, da sta monoteizem in monogamija resnično stala na začetku človeštva, bo rad sledil Schmidtovim slikam tega prvotnega stanja. Toda ne pozabimo, da je Schmidt hotel delati le s profanimi dokazi in je večkrat odklonil misel, da dela kot teolog.« Nav. članek v Schweiz. Kirchenzeitung.

³⁰ »O prevedenem delu in avtorju knjige« v Tokarev, Vera v zgodovini narodov 415.

³¹ Nav. članek v Schweizerische Kirchenzeitung.

vladala temna magija, totemizem, češčenje prednikov, kult junakov in podobno ter je bila za spolno življenje značilna promiskuiteta in poligamija. Res morda njegovih nazorov o nadarjenosti najstarejših ljudstev in bogatem duhovnem življenju ne bodo vsi sprejeli, toda prav zaradi njegovega etnološkega dela je število znanstvenikov, ki gledajo na začetku le pol živalske pol človeške prebivalce zemlje, bistveno manjše. Zoper tezo, ki je bila na začetku njegovega dela splošno veljavna, da so najstarejše ljudi le črno slikali, je postavil Schmidt antitezo, da je bil prvotni človek visoko religiozen in moralen. To je Schmidt z ogromnim gradivom vedno znova dokazoval. Razpravo, ki je tekla o tem zadnje desetletje, pa bi mogli zaključiti z neko poravnavo: niti eno niti drugo ni z etnološkimi dokazi trdno podprto, toda stoji, da imajo prastari narodi (»kultura zbiralcev«) vero v eno najvišje bitje in trajno monogamijo. Te resnice ni mogoče več prezreti.³² Če bi Schmidt ta odkritja manj mešal s tezo o absolutnem pramonoteizmu in prarazodetju, bi bilo do velikih etnoloških odkritij še manj zadržanosti.³³ Zakaj ni govoril bolj skromno le o primitivnem monoteizmu? Velikansko zbrano gradivo, ki ga še preizkujejo in tudi objavljajo, pa bo zadržanost glede visoke vere in morale nam dosegljivih najstarejših ljudi še bolj zmanjšalo.³⁴

Zaključiti pa je razpravo treba še s Henningerjevo mislijo: »Stališča ustanovitelja neke šole ne smejo biti »dogmatizirana«, ampak jih je treba imeti za izhodiščne točke nadaljnjih raziskav.«³⁵

4. Za ilustracijo

Namesto slik, ki naj bi tekst o Schmidtovih odkritjih glede lepih verovanj prastarih narodov dokumentirala, omenjam dvojno poročilo o češčenju najvišjega bitja pri Pigmejcih v Afriki. Poročilo ni v nobeni zvezi z »dunajsko šolo«, pa vendar v celoti potrjuje njena dognanja in naše zaključke.

Najprej obširno poročilo misijonarja Vincencija Bonsignore iz Burundija, ki ga je objavila letos v marcu in aprilu ugledna revija za misijonsko dokumentacijo »Omnis terra«.³⁶ V njem podrobno opisuje, kako pojmujejo Kiwu-Pigmejci eno najvišje bitje Rwanda. Če bi Schmidt bral to prebogato poročilo o Bogu in njegovih odnosih do človeka in sveta, bi ga uvrstil z opravičeno radostjo v knjige o vzvišenih nazorih najstarejših pigmejskih rodov o enem osebnem Bogu.

³² Prim. separaten odtis Bornemannovega nav. članka z naslovom P. W. Schmidts Bedeutung für die Theologie« p. 19. Podobno misli prof. veroslovja na dunajski univerzi dr. Vorbichler, ki mi piše 22. okt. 1975: »Pramonoteizem v polnem pomenu besede se ne da niti dokazati niti odkloniti. Pri rodovih z najpreprostejšo kulturo so vedno ugotavljali, da častijo NB, ki je nad duhovi in demoni in se odteguje magičnim vplivom. Ne bilo pa bi pravilno, če bi to proicirali v pradavnino. To so vsi homines recentissimi... Toda najvažnejše vprašanje je, če je človek od trenutka, ko imamo dokaze njegove zgodovine, res častil božje bitje, torej bil religiozen človek? Na to vprašanje je v vsakem primeru treba pritrdilno odgovoriti.«

³³ Nav. separat 31.

³⁴ Nav. separat 20 sl.

³⁵ Razpr. Primitiaalopfer und Neujahrsfest 189. Podobno sodi R. Mohr v Theol. Revue 53 (1957) 154 sl., nav. J. Henninger, prav tam.

³⁶ Rome 1977, 247—284.

Vendar tega poročila podrobno ne omenjam, ker mi je medtem prišla nepričakovano v roke novejša številka ameriške revije Plain Truth, ki se pod naslovom »To Save a People« zavzema za rešitev edinih zares čistokrvnih Efe-Pigmejcev ob reki Ituri.³⁷ Marsikaj je o tem rodu že raziskal P. Schebesta SVD in je Schmidt sprejel v »Ursprung der Gottesidee«, toda če je bilo ono od nas še nekoliko oddaljeno, je to živo. Omenjeni članek je pravzaprav pogovor z velikim borcem za rešitev Efe-Pigmejcev, Petrom Halletom. Že svoja mlada leta je preživel med njimi. Leta 1930 jih je našel še kakih 35.000. Leta 1957 je zopet preživel med njimi sredi goščave kar 18 mesecev. Ugotovil je, da jim najhujše grozi od ošabnih Bantu živino-rejcev, ki jih imajo kakor za sužnje, sedaj pa še od vročine, ker jim krčijo pragozd in seveda od »civilizacije«, ki k njim nezadržno prodira. Skušal jih je naučiti branja in pisanja, da bi dokazal, da so ljudje kakor drugi. Žal je neodvisnost nekdanjega belgijskega Konga (sedanji Zaire) nevarnost zanje še povečala. Ker so bili nebojeviti, so jih še bolj odpravili (Ironija usode: leta 1977 jih Mobutu s sulicami oborožene pošilja v boj zoper strojnice in tanke!) Njihovo število se je bolj in bolj krčilo, poslej (leta 1957) naj bi jih bilo še 15.000, čistokrvnih pa samo 3800. Njihov življenjski prostor so skrčili na 17.000 km², kar ni nič v primeri s prostorom, ki ga obsegajo živalski vrtovi v Afriki.

P. Hallet je leta 1972 spisal zelo dokumentirano knjigo »Pigmy Kitabu«. Za uspešnejše reševanje »ob 12. uri« je napravil odličen dokumentaren film, ki spremlja življenje Efe-Pigmejcev od rojstva do smrti. Prepričan je bil, da bo imel dober odmev v srcih tistih, ki bi lahko pomagali. Toda po začetnih uspehih so ga odklonili, češ da je »preveč pošten, preveč dober, da ne vsebuje ne seksa ne nasilja, nič dramatičnega«. Končno se mu je le posrečilo osnovati »Fond za rešitev Pigmejcev«.

Pri opisu njihovega življenja in mišljenja pravi: »Malo ljudi ve, da so imeli Pigmejci pred prihodom Evropejcev svojo filozofijo in zakone, ki so urejali njihovo notranje življenje in odnose. Verujejo v Boga-Stvarnika. Na glas molijo k nebeškemu Bogu, ki ga po domače imenujejo 'naš oče'. Pravijo, da jim je ta Bog osebno izročil pravila za življenje, ki prepovedujejo umor, nečistovanje, laž, preklinjanje, tatvino, čaranje in češčenje hudih duhov. Zapovedal jim je, da morajo častiti starše in starejše ljudi in ne smejo nikomur storiti nič žalega. Ne poznajo kanibalizma, obrednih umorov in medsebojnih vojn in drugih krutih obredov, ki jih sicer pozna ekvatorska Afrika. Če kaj ujamejo ali naberejo, ne použijejo takoj, četudi so lačni, ampak doma razdelijo vsem. Kar skuhajo, ne pojedjo prej, preden kratko ne pomolijo in košček vržejo v smer, kjer mislijo, da biva 'njihov oče', ali pa v votlino v drevesu.«³⁸

Njihovo pojmovanje o Bogu je drugačno kot pri sosedih. Star Pigmejec mi je pripovedoval: V začetku je Bog živel na zemlji z ljudmi in jim dal svoje zapovedi. On je naredil svet. On ne more nikoli umreti. Če bi se to zgodilo, bi umrl tudi ves svet. Biva na višinah na nebu. Gospodar je vseh stvari. Nadzoruje tudi človeka in njegovo delo noč in dan. Rod, ki tako

³⁷ 1975, 9—15.

³⁸ Nav. revija 13 sl.

misli, je treba rešiti pred uničenjem,« zaključuje P. Hallet. Mi pa končajmo z ugotovitvijo: Če so Efe-Pigmejci priznani za relativno najstarejši rod na svetu in je taka njihova vera in morala, potem je W. Schmidt opravičeno govoril o monoteizmu pri najstarejših.³⁹

Povzetek: VILKO FAJDIGA, O PRAMONOTEIZMU

Avtor ob zapoznelem spominu na stoletnico rojstva velikega etnologa in veroslovca W. Schmidta SVD (1868—1954) obravnava v 1. delu najprej njegovo življenjsko in znanstveno pot: pot misijonskega poklica, učenega etnologa in jezikoslovca, pisatelja mnogih znanstvenih del, predvsem »Völker und Kulturen«, »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte«, posebno pa 12 knjig »Der Ursprung der Gottesidee«. Bil je tudi odličen predavatelj in organizator kulturnozgodovinske etnologije.

Najbolj je bil W. Schmidt zaslužen za prodor zgodovinske smeri v etnologiji t. j. znanosti za raziskovanje kulture pri primitivnih narodih, s katero je ugotavljal kulturne kroge in njihovo zaporednost. To mu je dalo možnost za odkrivanje najstarejših nam dosegljivih rodov in s tem tudi za odkrivanje vsebine najstarejše kulture in še posebej njene verske in moralne vsebine. Schmidt je s svojimi sodelavci s podrobnimi raziskovanji ugotovil, da je ta vera pravi monoteizem; zaradi starosti jo je imenoval pramonoteizem.

V 2. delu avtor podrobneje razčlenja pramonoteizem W. Schmidta oziroma »dunajske šole« in se kritično dotika ugovorov, ki so jih zoper tak razvoj navedli radikalni evolucionisti, ugovarjali pa so mu tudi, in to deloma opravičeno, etnologi in teologi. Njihovi ugovori pa niso mogli bistveno škodovati Schmidtovi znanstveni zgradbi o razvoju kulture in vere v zgodovini primitivnih narodov. Dognanja zgodovinske etnologije o prvotnem verovanju v eno najvišje bitje in o visoki morali, ki je s tem v zvezi, so ostala kot nepremagljiva dediščina W. Schmidta in njegove »šole«. Če se v poznejših kulturah visoko prvotno stanje kvari in pokvari, na stvari ničesar ne spremeni. Taka je pot vsega človeškega!

V 3. delu avtor navaja za ponazorilo povedanega poročilo P. Halleta, ki je najstarejši rod Pigmejcev, čistokrvne Efe-Pigmejce v najnovejšem času

³⁹ Časovno zadnje potrdilo tega prinaša članek dunajskega kardinala in svetovno znanega veroslovca dr. Franca Königa, ki ga je pod naslovom »Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?« Frankfurter Allgemeine Zeitung (28. julija 1977. Nr. 172, 6). Avtor odločno zavrača stališče, da je le ateizem znanstveno sprejemljiv, saj je že enačenje znanosti z ateizmom zmotno. Na koncu omenja še knjigo, ki je pravkar izšla v Moskvi z naslovom »Temeljna vprašanja znanstvenega ateizma«. Za ta ateizem je temeljnega pomena dejstvo, da je pračloveštvo brez vsake vere, in sicer v devetih desetinah svoje preživele dobe. Izmed milijon let njegovega trajanja naj bi človek imel vero le v zadnjih 50—100.000 letih. To da potrjujejo prazgodovinske najdbe, König odgovarja, da se verske ideje tako ne dokazujejo, saj tudi na njegove govornice ne bi mogli sklepati iz redkih prazgodovinskih materialov. Razumljivo se mu zdi, da pri tem »znanstveni ateizem« preze etnološko dokazovanje. Ravno novejša in najnovejša raziskovanja najstarejših primitivnih ljudstev, kakor so Pigmejci v Afriki, Negriti v jugovzhodni Aziji in prvotni prebivalci Ognjene zemlje, dokazujejo, da niso brez vere, ampak imajo vzvišene verske predstave, verujejo celo v eno najvišje bitje (»Hochgottglaube«). Tisti, ki propagirajo »znanstveni« ateizem, se izgovarjajo, da so etnološke raziskave izvedli često katoliški duhovniki, kot npr. Wilhelm Schmidt, in so zato navadne potvorbe, češ da so hoteli bajke teh narodov priličiti »biblično-krščanskim legendam« (!?). Enako zmotno se sklicujejo na to, da je človek te dobe brez logičnega mišljenja, torej še v živalski mentaliteti, četudi je etnologija tudi to dokazala, da imajo ti ljudje zelo konkretne predstave o Bogu. Eden teh propagandistov pa sam priznava: »Klasiki marksizma-leninizma so dali vprašanju prvotnega verovanja le načelno rešitev, niso pa se pečali s zadevnimi raziskavami. Tako sta torej Marx in Engels »rešilaa« zgodovinski problem izvora vere. To pa je najvažnejše: svoje načelne rešitve nista podprla z arheološkim in etnološkim gradivom.«

obiskal in živel med njimi ter pri njih ugotovil tako lep monoteizem in visoko moralo, kakor jo je navajal W. Schmidt. S tem je podano še eno potrdilo njegove razlage razvoja vere in kulture, ki ni izmišljena, ampak sestavljena na podlagi posameznih zgodovinskih dejstev.

Zusammenfassung: VILKO FAJDIGA, URMONOTHEISMUS

Die Abhandlung gibt einen Ueberblick über die Lehre der sogenannten Wiener Schule, deren eigentlicher Gründer war W. Schmidt SVD (1868—1954).

Im ersten Teil ist sein Lebens- und Eissenschaftlers-Weg beschrieben. Der Verfasser betont seine Verdienste für die geschichtliche Behandlung der Kulturen in der Ethnologie. So konnte er die ältesten jetzt bestehenden Vertreter des Menschengeschlechtes feststellen. Und bei ihnen entdeckte er einen monotheistischen Glauben, welchen er mit »Urmonotheismus« benannte.

Im zweiten Teil gibt der Verfasser die Antwort zu Einsprüchen, die gegen diese Feststellungen besonders von Evolucionisten aber auch von Ethnologen und Theologen erhoben waren. Er stellt fest, dass damit die Tatsache des Eingottglaubens und der hohen Moral bei diesen ältesten Vertretern der Menschheit nicht erschüttert werden konnte.

Im dritten Teil illustriert er diese Tatsache mit neuestem Berichte von P. Hallet über den Eingottglauben und hohe Moral bei den vollblütigen Efe-Pygmäern.

Résumé: VILKO FAJDIGA, SUR LE MONOTHÉISME PRIMITIF

La présente étude est consacrée au grand ethnologue et historien des religions Wilhelm Schmidt (1868—1954).

Dans la 1^e partie l'auteur décrit la vie et la carrière scientifique du P. Schmidt: d'abord missionnaire, puis chercheur dans le domaine ethnologique et linguistique le P. Schmidt devient universellement connu avec des ouvrages comme »Völker und Kulturen«, »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte«, mais surtout avec les douze volumes sur l'origine de l'idée de Dieu (»Der Ursprung der Gottesidee«).

Dans la 2^e partie l'auteur analyse en détail le monothéisme primitif tel que le conçoit le P. Schmidt et l'Ecole de Vienne. Il passe en revue les objections contre les affirmations du P. Schmidt, objections qui proviennent soit des tenants de l'évolutionisme radical, soit des ethnologues et des théologiens.

Dans la 3^e partie il illustre les positions du P. Schmidt avec le témoignage de P. Hallet qui a récemment vécu parmi les Pygmées Efe, y trouvant le monothéisme décrit par le P. Schmidt. C'est une nouvelle confirmation de la théorie de l'évolution de la religion et de la culture du P. Schmidt, théorie qui est basée sur des faits historiques fermement établis.

PRIPOMBE K DVEMA HEBREJSKIMA ROKOPISNIMA ZVITKOMA V KNJIŽNICI TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

0. Med malo znanimi zakladi Knjižnice teološke fakultete v Ljubljani sta tudi dva hebrejska rokopisa. Na povabilo prof. dr. Marijana Smolika sem se lotil raziskovanja njune vsebine in ugotovil, da gre za dva biblična rokopisa, uporabljena v sinagotalnem bogoslužju.*

Prvi rokopis (Rkp. A) vsebuje celoten pentatevh (1—5 Mojzesova knjiga). Na obeh držajih ima kovinski ploščici (plošč. 1 in plošč. 2) s posvetilom.

Drugi rokopis (Rkp. B) je nepopoln. Ohranjena sta le dva odlomka: prvi (Rkp B/I) vsebuje besedilo 4 Mojz 33, 51b do 5 Mojz 2, 7a, drugi odlomek pa je nadaljevanje prvega (Rkp. B/II) in vsebuje besedilo 5 Mojz 2, 7b do 5 Mojz 9, 1a.

0,1 Za zdaj ni mogoče ugotoviti, odkod sta rokopisa prišla v fakultetno knjižnico; vsi, ki jo poznajo, vedo, da sta bila rokopisa vedno v knjižnici. Žal, noben katalog knjižnice, ki je bila ustanovljena hkrati s teološko fakulteto leta 1919, ne omenja teh rokopisov.

Ni izključeno, da sta rokopisa prišla iz kakšne židovske sinagoge v bližini Ljubljane.

0,2 Preden se lotim podrobnega pregleda rokopisov, naj navedem nekaj opomb splošne narave.

0,3 Uporaba rokopisnih zvitkov v sinagotalnem bogoslužju¹ je zelo stara. O tem pričujejo navedbe v sv. pismu stare zaveze (prim. Neh 8 passim, kjer govorijo tudi o »knjigi«)², zvitki preroka Izaija, ki so jih našli v Qumranu³, pa tudi navedbe v novi zavezi. Za primer naj zadošča odlomek iz evangelija po Luku (4, 16—17): »In prišel je (Jezus) v Nazaret, kjer je bil vzrejen; po svoji navadi je šel sobotni dan v shodnico in je vstal, da bi bral. Dali so mu knjigo preroka Izaija. Odprl je knjigo in našel mesto . . .«⁴

* Zahvaljujem se dr. Lei Shalem, strokovnjakinji za hebrejske rokopise na Hebrew University of Jerusalem za pomoč pri branju besedila na ploščicah 1 in 2 rokopisa A.

¹ Prim. E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II*, Leipzig 1907⁴, 524—526.

² Glej zlasti C. Van Puyvelde, *Manuscripts hébreux*, DBS 6 (1957), 793—794.

³ Prim. prav tam 798—819; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1957, 73—119. Zanimivo tudi izvirno delo E. Weber, *Kršćanstvo prije Krista?* Zagreb 1972, 75—79. Bibliografijo o Qumranu je zbral Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, I—II*, BZAW 76 in 89, Berlin 1965; tam lahko vsak najde podrobnejše podatke.

⁴ Grška glagola (po izdaji K. Aland-M. Black-C. M. Martini-B. M. Metzger-A. Wikgren, *The Greek New Testament*, United Bible Society, Stuttgart 1975⁵, 217) sta »hanaptuksas« (sekundarni varianti: »haptuksas«, »hanoiksas«) in »heuren«: »razviti zvitok« in »najti odlomek«. V slovenskem prevodu (Ekumenska biblija, Ljubljana 1974) je podoba izgubljena, ker je prevedeno: »odprl knjigo«. V Japljevem prevodu (1784) je bilo povedano bolje: »bukve resgernik«, vendar je že Dalmatin (1584) zapisal: »bukve odperl«. — Samostalnik »biblion« tu pomeni »zvitok«. Prim. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT*, Berlin 1937³ pri besedi »hanaptusos« str. 100 in »biblion«, str. 234—235. — Za druge podatke prim. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, 226—229; R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome 1965; isti: *Introduction à la littérature targumique I*, Rome 1966.

0,4 V zvitkih za bogoslužno rabo hebrejsko besedilo ni vokalizirano, zato mora bralec, za katerega pomeni branje svetopisemskega besedila posebno težavo, vnaprej poznati vsebino. Samo v tem primeru bo branje pravilno, to je v skladu s pravili, ki jih pozna izročilo. Besedilo ni razdeljeno v knjige in poglavja, kakor smo vajeni v naših sedanjih biblijah⁵. To ne pomeni, da bi bilo besedilo pisano kar brez premisleka in ne bi bilo razdeljeno v vsebinske večje in manjše enote. Pri skrbnem pregledovanju rokopisov A in B ni težko videti to razdelitev, čeprav ni označena s posebnimi znamenji.

0,5 V hebrejskih biblijah⁶ je besedilo za branje v shodnicah⁷ razdeljeno predvsem na »paraše« in »haftare« (hebr. množina: perašot in haftarot), prve v pentatevhu, druge v preroških knjigah.

»Paraša« ustreza prvemu berilu v našem bogoslužju: to je prvo berilo, ki ga berejo ob sobotah. Sedaj imajo 54 paraš⁸ in jih označujejo z začetnimi besedami, npr. »prva paraša« se začneja z besedami 1 Mojz 1, 1 in se končuje 1 Mojz 6, 8. Zato se imenuje »paraša Berešit«, ker se začneja z besedo »Berešit« (= v začetku).

V sinagogalnem branju ustreza vsaki paraši določena »haftara«, to je drugo berilo, ki naj bo razlaga prvega berila⁹. Ko je Jezus vstal, da bi bral odlomek sv. pisma, je bral in razlagal »haftaro« tistega dneva.¹⁰

⁵ Glej: E. Mangénot, *Chapitres de la Bible*, DB 2/1 (1926), 559—565.

⁶ Za liturgične namene je bila v Palestini celotna Biblija razdeljena na 452 *sedarim* (množina od *seder* »red«, »zaporedje«, »odstavek«). V Pentatevhu jih je bilo 154 (ali 167); prim. E. Mangénot, *Chapitres . . .*, 555—556; H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT*, Halle a. s. 1922, 81. *Sedarim* so bili razdeljeni na trileten liturgični krog. V Babiloniji, kjer je bil v navadi enoleten liturgični krog, je bil Pentatevh razdeljen na 54 *perašot* (množina od *paraša* »razdelitev«, »oddelek«). Ščasoma je prevladal babilonski običaj; prim. H. Bauer-P. Leander, *nav. d.*, 81. — V času Mišne (2. stol. po Kr.) so uvedli podrazdelitev na *pesuqin* (množina od *pesuq* »vrsta«, »najmanjša literarna enota«). *Pesuqin* so oddelki znotraj *sedarim* (v Palestini) oziroma *perašot* (v Babiloniji); prim. E. Lesêtre, *Massore*, DB 4/1 (1912), 857. Mišna (Megilla 4, 4) daje za *pesuqin* naslednje predpise: 1. nedovoljeno je brati manj kot 3 *pesuqin* pri kateremkoli branju v sinagogi, kadar bero samo hebrejski tekst; 2. kadar bero tudi aramejski prevod (=Targum), velja pravilo, da je treba brati Pentatevh vrsto za vrsto, to je eno vrsto v hebrejščini in takoj za tem v aramejščini; za *Preroke* (=Nebi'im) pa je dovoljeno brati po tri vrste. Prim. V. Castiglioni, *Mishnaïot*, II, Roma 1962, 274; Ch. Albeck, *Mishna. Moed*; Jerusalem 1959, 366. — Sedanje izdaje hebrejske biblije uporabljajo le delitev na poglavja in vrstice, kakor je zdaj v navadi; prim. R. Kittel-P. Kahle, *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1937³. Zanimivo je primerjati moderne rabske izdaje: mala izdaja: *Tanach* (»Sveto pismo SZ«), Jerusalem 1966, velika izdaja: *Tanach*, Jerusalem 1975, obe v založbi Koren Publishers Jerusalem.

⁷ Glede Palestine v Jezusovem času mislijo nekateri, da so uporabljali dvojno bogoslužno zaporedje: enoletni in triletni krog; prim. H. Lesêtre, *Massore*, n. m. 857. Za druge podrobnosti prim. E. Schürer, *nav. d.*, II, 497—544, in v op. 4 navedeni deli R. Le Déauta. — Liturgična razdelitev hebrejske biblije po enoletnem krogu je vidna tudi v *Biblia en lengua Espanola traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca por muy excelentes letrados, vista y examinada por el officio dela Inquisicion*. Duque de Ferrara (?) a 15 de Sebath 5390 (=1640 po Kr.). Pentatevh je razen na poglavja razdeljen na »parasas« (!), na fol. V (brez štetja) je seznam ustreznih »aphtoras« (!) in pa zaporedje beril za praznike. Knjiga je v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

⁸ To je v skladu z enoletnim krogom, kar je zdaj vpeljano v židovsko bogoslužje.

⁹ Samostalnik »haftora« izvira iz glagolskega korena »patar« (=»odsloviti«). Po drugem berilu je bila namreč »odslovitev zbranega občestva«; prim. H. Lesêtre, *Massore*, n. m. 852; E. Schürer, *nav. d.* II, 533—534.

¹⁰ Za podrobnosti glede »deraša« (pridiga) gl. E. Schürer, *nav. d.* II, 533.

0,6 Naša rokopisa A in B sta v bistvu razdeljena v skladu s tradicionalno razdelitvijo masoretskih biblij.¹¹ V njih je pentatevh razdeljen na velike in male paraše.¹² Paraše so ponovno razdeljene na odprte paraše (»perašot petuhot«)¹³ in na zaprte paraše (»perašot setumot«).¹⁴

Po pravopisnih pravilih je moral prepisovalec na koncu vsake zaprte paraše pustiti nekaj praznega prostora, a nov odstavek je začel pisati še v isti vrsti.¹⁵ Ko pa je končal odprto parašo, je moral nov odstavek začeti v novi vrsti.¹⁶ V izdajah masoretskega besedila sta obe vrsti paraš označeni s hebrejskima črkama »samek«¹⁷ in »pe«¹⁸, ki označujeta zaprte in odprte paraše.

Velike paraše so označene na tem temelju: »odprte« označuje trikrat zapisana črka »pe«, »zaprte« pa trikrat zapisana črka »samek«.¹⁹

Posebej pomembna je delitev velikih paraš, ker je s tem navedena količina tedenskega bogoslužnega branja.²⁰ Pravopisna pravila, zgoraj navedena za male paraše, veljajo tudi za velike.²¹

0,7 Čeprav rokopisa A in B nimata črk »samek« in »pe« na koncu malih paraš oziroma črk »pe, pe, pe« in »samek, samek, samek« na koncu velikih paraš, se sicer ravnata po tradicionalnih pravopisnih pravilih.

Poleg tega je konec neke knjige označen s štirimi praznimi vrsticami, kot lahko vidimo v tretjem stolpcu Rkp. B/I. Tam je prepisovalec hotel označiti konec četrte Mojzesove knjige. (Na sliki 1 stolpca iz Rkp. A je dobro viden tak presledek med 2. in 3. Mojz. knjigo).

Ni dvoma, da je dosledno in preišljeno puščanje praznega prostora v besedilu zelo olajšalo iskanje in najdenje določenega svetopisemskega odlomka.

1. Rokopis A.

1,1 Rokopis A je zelo dobro ohranjen. Ves zvitek je navit okrog dveh lesenih palic z držaji. Znotraj je pergament ovit še s kosom svilenega blaga olivno zelene barve²² z rdečkastimi žilami.

¹¹ Prim. E. Prat, *Manuscrits bibliques*, DB 4/1 (1912), 666—672; C. Van Puyvelde, *Manuscrits hébreux*, DBS 6 (1957), 793—819; predvsem pa H. Lesêtre, *Massore*, n. m. 855—858.

¹² Prim. H. Lesêtre, prav tam 857.

¹³ Iz korena PTH »odpreti«; prim. W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT*. Leipzig 1910¹⁵, 661.

¹⁴ Iz korena STM »zapreti«; prim. W. Gesenius-Buhl, nav. d. 547.

¹⁵ Seveda so tudi izjeme. Tako se npr. Kittelova *Biblia Hebraica* ne drži vedno masoretskega pravopisa, gl. npr. 1 Mojz 6, 21. Prim. tudi rabinske izdaje (nav. v op. 6), ki so bolj natančne.

¹⁶ Tudi tu so izjeme. Gl. npr. v Kittelu vrstice 1 Mojz 5, 21. 25. Opozarjam še na to, da moderne rabinske izdaje ne uporabljajo znakov »samek« in »pe«; po rabinski praksi torej male paraše 1 Mojz 5, 21 in 25 veljajo za »zaprte« (in ne za »odprte« kot po Kittelu).

¹⁷ »Samek« je prva črka besede »setuma«; prim. op. 14.

¹⁸ »Pe« je prva črka besede »petuha«; prim. op. 13.

¹⁹ Odprte so naslednje velike paraše: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 14, 16, 17, 18, 20, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42; 45; 49; 51; 53; — Zaprte so: 6; 10; 11; 13; 15; 19, 21, 22, 25, 39, 44, 46, 47, 48. — S parašo 12 se končuje prva Mojzesova knjiga, s 23 druga, s 33 tretja, s 43 četrta in s 54 peta Mojzesova knjiga. — Za primerjavo glede delitve na vrstice in poglavja gl. Kittelovo hebrejsko biblijo ali v op. 7 navedeno špansko izdajo.

²⁰ Seveda po enoletnem bogoslužnem krogu.

²¹ S pravopisnega vidika je prazen prostor za male in velike paraše skoraj enako velik, kot je videti tudi v Rkp. A in B. Edina izjema so paraše na koncu vsake »knjige« — prim. op. 19.

²² Kos svilenega blaga je dolg 220 cm in širok 55 cm.

Rkp. A vsebuje ves pentatevh; samo na nekaterih mestih je druga, manj spretna roka ponovno s črno tinto napisala nekatere zbledle črke.

Rokopis je iz pergamenta nekoliko potemnele rumenkaste barve. Ko so kožo pripravljali za pisanje, so zgladili samo tisto stran, ki je res popisana. Zunanja stran je še vedno hrapava. Tinta, ki jo je uporabil prepisovalec, je temno kostanjeve barve.

וישם
את הכיר בין אהל מועד ובין המזבח ויתן שמה מים
לרחצה ורחצו ממנו משה ואהרן וכניו את ידיהם ואת
רגליהם כבאם אל אהל מועד וכקרבתם אל המזבח ורחצו
כאשר צוה יהוה את משה ויקם
את החצר סביב למשכן ולמזבח ויתן את מסך שער
החצר ויכל משה את המלאכה
ויכס הענן את אהל מועד וכבוד יהוה מלא את
המשכן ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן
עליו הענן וכבוד יהוה מלא את המשכן ובהעלות
הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל
מסעיהם ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד
יום העלתו כי ענן יהוה על המשכן יומם ואש תהיה
לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם
ויקרא אל משה וידבר יהוה אליו מאהל מועד לאמר
דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב

Na odlomku besedila Rkp. A. vidimo način pisanja hebrejskih bibličnih rokopisov. Prazni prostori označujejo zaprte (*setumot*) in odprte (*petuhot*) odstavke, prazne 4 vrstice pa ločijo eno knjigo od druge. Zaprti odstavek (2 Mojz 40, 30–32) sega od 1. do 5. vrstice, odprti odstavek (2 Mojz 40, 33) od 5. do 7. vrstice. Drugi, odprti odstavek (2 Mojz 40, 34–38) se začne v 7. vrstici in izpolni še 14. vrstico. S tem se konča 2. Mojzesova knjiga, zato so 4 vrste prazne. V 19. vrstici se začne 3. Mojz (1, 1–2a) z besedo *waygra*.

1,2 Mere: Celotna dolžina zvitka je 25,21 m; širina 0,56 m. Vseh kož je 38, vse so popolne, odlično med seboj staknjene in sešite.

Biblično besedilo je pisano v stolpcih po 60 vrstic; vsak stolpec je visok 40,5 cm in širok 12,5 cm. Med stolpci je po 3,5 cm vmesnega prostora. Vseh stolpcev je 150.

1,3 Paleografska raziskava vodi do sklepa, da je rokopis italijanske šole 16.—17. stoletja. V tem se razlikuje od Rkp. B, za katerega bomo videli, da sodi v vzhodno šolo. Črke so 5 mm visoke in 3 mm široke.

1,4 Kovinski ploščici in datiranje: Obe kovinski ploščici na obeh lesenih držajih (plošč. 1 in plošč. 2) sta zelo zanimivi. Na njima je vrezano hebrejsko besedilo. Objavljamo transliteracijo, fonetični prepis, dobesedni prevod in prevod po smislu. Dodana je še podrobna razlaga.

1 תורת משה קנה משה הוא אברהם מבית פאסיפיקו יצו

2 וביאה אל הקדש אוריום כב לחדש לוש ויתן את העדת אלהאן רבע

a) Transliteracija:

plošč. 1: twrt mšh qnh mšh hw' 'brhm mbyt psypyqw ysr

plošč. 2: wyby'h 'l hqdš 'wr ywm kb lhdš lswš wytn 't h'dt 'l h'rn lb'

b) Fonetični prepis:

plošč. 1: torat Moše qana Moše hu Avraham mibbet Pasifiko (yssor)

plošč. 2: wayavi'ah 'el haqqodeš 'or yom kaf-bet lehodeš ...

waitten 'et ha'edut 'el ha'aron (= 2 Mojz 40, 20)

livri'at ha'olam

c) Dobesedni prevod:

plošč. 1: Mojzes, to je Abraham, iz hiše Pasifiko (ohrani!) je kupil Mojzeso postavo

plošč. 2: in jo nesel v svetišče luči dne 22. v mesecu ...

»in postavo položil v skrinjo« (= 2 Mojz 40, 20)

po stvarjenju sveta.

č) Prevod po smislu:

plošč. 1: Mojzes Miroljubni, poznan tudi pod imenom Abraham Pasifiko (ki naj ga Bog ohrani!), je kupil ta zvitek, ki vsebuje Mojzeso postavo,

plošč. 2: in ga prinesel v to sinagogo dne 22. meseca nisana v letu 5474 po stvarjenju sveta (= v marcu leta 1714 po Kristusu).

Podrobna razlaga

1, 4, 1 Darovalec rokopisa je imel, kot se zdi, dve imeni: prvo je bilo Mojzes, drugo Abraham. Težko bi rekli, da je Abraham očetovo ime, sicer bi bil pisec napisal dodal besedico »ben« — »sin«.

Verjetno je, da je Abraham vzdevek, to je ime, po katerem so ga splošno poznali.

Priimek (če bi morda izraz »iz hiše Pasifiko« bil priimek) razodeva italijanski ali španski izvor in zelo spominja na hebrejske priimke »Shalom«, »Sholem«, »Shalem«, »Pax«, »Friedmann«.

1, 4, 2 V napisu manjka ime kraja, kjer je darovalec doma, in ime kraja, v katerem je bila židovska sinagoga in kamor je bil rokopis prinesen, razen če sprejememo domnevo, da se ime kraja skriva v dvoumnih izrazih v besedilu.

Izraz »iz hiše Pasifiko« (prim. 1, 4, 1) bi mogel označevati tudi kraj, odkoder bi bil Mojzes-Abraham doma, kajti slovenski način izražanja je tej razlagi blizu: »doma iz kraja Pasifiko«.

Prav tako bi označbo kraja, kjer je bila sinagoga, lahko spoznali v začetnih besedah plošč. 2: »in ga prinesel v (svetišče) luči dne...« Izraz »svetišče luči« bi mogel označevati kraj z imenom »Sveta Lucija«, »Santa Lucia« itd.

Vendar ti dve domnevi ni mogoče potrditi z nobenim znanim zgodovinskim ali zemljepisnim podatkom. Ni pa izključeno, da bi raziskovanje o sinagogah tega ozemlja v 17. in 18. stol. omogočilo določnejšo lokalizacijo.

1, 4, 3 Datiranje: Letnica 5474 in ime meseca sta ugotovljena na podlagi svetopisemskega stavka. V našem primeru stavek 2 Mojz 40, 20 govori o dogodkih, ki so se zgodili »v prvem mesecu«, tj. v mesecu Avivu, ki so ga po vrnitvi iz babilonske sužnosti imenovali tudi Nisan. Ustreza našemu marcu/aprilu. Letnica je izražena s ključno besedo, ki je v navedenem bibličnem stavku in je označena z znaki nad vrstico. V našem primeru so to soglasniki ayn (= številna vrednost 70), dalet (= 4) in taw (= 400) besede »'eduta«. Seštevek numerične vrednosti teh soglasnikov je 474, tisočletje pa se suponira in ni posebej označeno.

Ni dvoma, da gre za prvi mesec leta 5474 po stvarjenju sveta, kar ustreza marcu/aprilu leta 1714 po Kristusu.

Dodamo lahko še zanimivo posebnost glede meseca. Kot je znano, so v judovskem liturgičnem letu meseci lunarni, zato meseci gregorijanskega leta ne ustrezajo mesecem judovskega leta. Na plošč. 2 so takoj po besedi »mesec« soglasniki »lswš«. V hebrejščini so to lahko kratice za »lesof haššavu'a«, kar pomeni »ob koncu tedna«. Zanimivo pa je, da v našem primeru ob tem lahko pomislimo na slovensko ime za marec: »sušec«, tako bi bil označen celo natančni mesec v sončnem koledarju, ko je bil zvitek darovan sinagogi. Kljub zanimivosti pa se ta možnost ne zdi zelo verjetna.

1, 4, 4 Z lingvističnega stališča je treba opozoriti, da je avtor napisa vaju bibličnega sloga (ko npr. uporablja waw conversivum na plošč. 2).

Opozoriti je treba še na to, da glagol »issor« (varuje), pri katerem je mišljen subjekt (Bog) in objekt (darovalec), izraža željo, naj »Bog varuje darovalca rokopisa«.

Na koncu plošč. 2 so soglasniki lamed/bet/ayn okrajšava za »livri'at ha'olam«, kar pomeni: »po stvarjenju sveta«.

2. Rokopis B

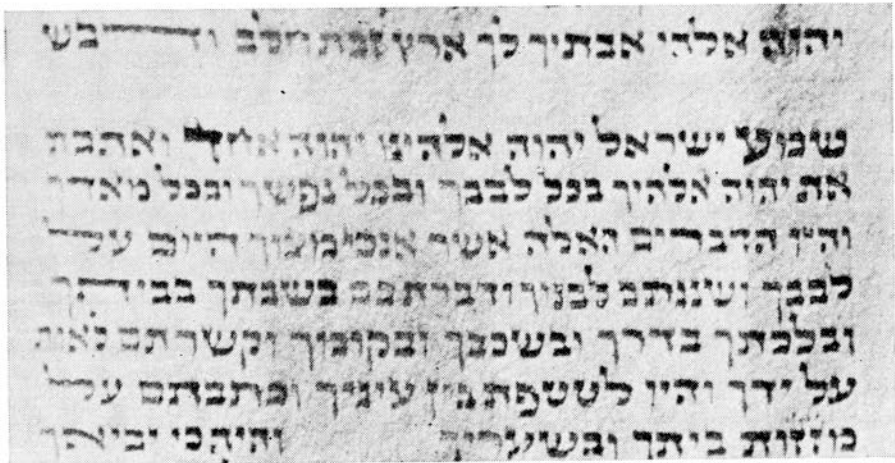
Od Rkp. B sta ohranjena le dva odlomka: B/I: 4 Mojz 33, 51b do 5 Mojz 2, 7a, in nadaljevanje B/II: 5 Mojz 2, 7b do 5 Mojz 9, 1a.

2, 1 Odlomek B/I je iz enega samega kosa kože brez šiva, dolg je 62 cm in širok 32,5 cm. Na njem je 5 stolpcev različne mere.²³ Med stolpci je 2,3 cm praznega prostora.

²³ Mere rokopisa B/I so naslednje: 1. stolpec je visok 25 cm in širok 11,8 cm, 2. stolpec je visok 25 cm in širok 10,3 cm, 3. stolpec je visok 23,5 cm in širok 9,8 cm, 4. stolpec je visok 25 cm in širok 10 cm, 5. stolpec je visok 25 cm in širok 11,8 cm. Biblično besedilo je pisano v 44 vrsticah, razen 3. stolpca, ki ima 40 vrstic (glede tega glej 0,7).

2, 2 Odlomek B/II je sestavljen iz dveh kož, ki sta sešiti; dolg je 111 cm in širok 32 cm. Na njem je 9 stolpcev,²⁴ med katerimi je po 2,3 cm vmesnega prostora.

2, 3 Uporabljeni pergament je slabše kakovosti kot pri Rkp. A. Posameznih kož niso skrbno odrezali in ob šivu se ne prilagajajo natančno druga drugo. Poleg tega je v Rkp. B/II med 7. in 8. stolpcem luknja, kar razodeva, da so pri šivanju zvitka uporabili tudi manj vredne kože.



Odlomek Rkp. B/II vsebuje kratko izpoved vere *šema israel* (5 Mojz 6, 4—9): »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo! Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu. Zabičuj jih svojim otrokom ter govori o njih, ko bivaš v svoji hiši ali ko hodiš po potu, ko se ulegaš ali ko vstajaš! Priveži si jih za znamenje na roko in naj ti bodo za spomin med očmi! Napiši jih na hišne podboje in na vrata!«. — Glej tudi C. Schedl, *Tal-dum Evangelium Synagoge*, Innsbruck-Wien-München 1969, 363—376.

Prepisovalčeva roka razodeva včasih negotovost: dobro je videti, kako se je trudil, da bi se držal na koži zaznamovanih črt. Stran pergamenta, ki je bila pripravljena za pisanje, je tudi v resnici popisana, hrbtna stran je ostala hrapava.

Barva pergamenta je rumeni oker, tinta je kostanjeve barve. Druga roka je včasih ponovno napisala zbledle črke s črnolom enake barve.

2, 4 S paleografskega vidika je Rkp. B nedvomno delo vzhodne šole, imenovane »aškenazit«.

²⁴ Mere rokopisa B/II so naslednje: 1. stolpec je visok 26 cm in širok 9,2 cm, 2. stolpec je visok 26 cm in širok 9,8 cm, 3. stolpec je visok 26 cm in širok 10,2 cm, 4. stolpec je visok 26 cm in širok 9,8 cm, 5. stolpec je visok 25,9 cm in širok 9,9 cm, 6. stolpec je visok 25,9 cm in širok 9 cm, 7. stolpec je visok 25,9 cm in širok 9,8 cm, 8. stolpec je visok 25,9 cm in širok 12 cm, 9. stolpec je visok 25,9 cm in širok 11 cm. Biblično besedilo ima od 1. do 5. stolpca po 43 vrstic, v 6. stolpcu 42 vrstic, v 7. stolpcu 41 vrstic, v 8. in 9. stolpcu po 42 vrstic.

Črke so 3 mm široke in 4 mm visoke. Zelo težko bi bilo rokopis natančneje datirati, približno bi ga mogli postaviti med 17. in 18. stoletje. Prvotno je moral biti zvitek (s celotnim pentatevhom) dolg okrog 20 metrov.

3 Sklepne opombe

3, 1 Oba rokopisa sta zanimiva z različnih vidikov. S paleografskega vidika omogočata primerjalni študij dveh različnih pisav: aškenazit in sefardit.

3, 2 Z estetskega vidika je Rkp. A lepši tako glede kvalitete pergamenta kot glede popolnosti pisave. Njegovo vrednost še zvišuje dejstvo, da je zelo dobro ohranjen.

3, 3 Tudi z zgodovinskega vidika odpirata oba rokopisa zanimive razglede, zlasti ker je prvi natančno datiran.

Rkp. A je bil kupljen in podarjen neugotovljeni sinagogi v času, ko je bilo Židom prepovedano bivati v štajerski, koroški in kranjski deželi.

Za mesto Ljubljana piše Valvasor,²⁵ da so 1213 Židje ponovno pozidali in olepšali svojo staro sinogogo. Tudi če je Valvasorjev podatek nekoliko nezanesljiv, kot opozarja Milko Kos,²⁶ ni dvoma, da je židovska skupnost morala biti številna in vplivna²⁷ v času med 14. in 15. stoletjem, in to v mestih Ljubljana, Maribor, Celje, Ptuj, Ormož, Slovenj Gradec, Slovenska Bistrica in Radgona.²⁸

Do istega sklepa pridemo na podlagi podatkov o različnih primerih nestrpnosti, o katerih beremo v Valvasorju: leta 1337 so ljubljanske Žide obtožili, da so v mestu zastrupili vodnjake;²⁹ leta 1408 je bil neki Žid v Ljubljani obglavljen, ker je imel odnos s kristjanko.³⁰ Napetost je tako rastla, da je 1446 pet Židov, med njimi eden iz Maribora in eden iz Ljubljane, napisalo odprto pismo v svoje opravičilo.³¹ Prebivalci Štajerske, Koroške in Kranj-

²⁵ Johann Weichard Freiherr von Valvasor, *Die Ehre des Herzogthums Krain*. Rudolfswerth 1877² (=Laibach-Nürnberg 1689¹), XI, 710. Valvasor navaja neki rokopis iz Ljubljane, ki zdaj ni v evidenci.

²⁶ Kje je bila sinagoga v ljubljanskem getu, prim. Milko Kos, *Srednjeveška Ljubljana*. Ljubljana 1955, 19.

²⁷ Prim. Jakir Eventov, *Toldot yehude yugoslavya I (A History of Yugoslav Jews. From Ancient Times to the End of 19th century)*. Tel Aviv 1971, 45–70. Knjiga ima tudi povzetek v angleščini (str. 432–401) in povzetek v srbohrvaščini z naslovom: *Istorija Jevreja Jugoslavije (I). Od davnine do kraja 19. vijeka* (str. 370–358). Glede tega je zanimiv tudi članek: Hinko Gelb, *Jevreji u Jugoslaviji*. Enciklopedija Jugoslavije 4 (1960), 488–491. Važne podatke glede pravnega položaja Židov je zbral S. Vilfan, *Pravna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1961, 169–171; nadaljnja literatura pri istem, *Rechtsgeschichte der Slowenen*, Graz 1968, 115, op. 49. Za zgodnji srednji vek prim. H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte I*, Karlsruhe 1962, 305 sl.; literatura, 308. Za novejši čas prim. isti, nav. d. II, Karlsruhe 1966, 223 sl.; literatura, 229–230.

²⁸ Prim. H. Gelb, n. m. 488.

²⁹ Valvasor, nav. d. XV, 319.

³⁰ Prav tam 711.

³¹ Prav tam 309–310. V odprtem pismu pišejo, da so nedolžni glede družine Lamberger. Pismo, ki ga navaja Valvasor, je datirano 20 »sambata« 5206 po stvarjenju sveta (=1446 po Kr.). Valvasor XV, 310 piše, da je v rokopisu, ki ga je on sam videl, mogoče brati le imeni prvih dveh: Abraham (!) dess Jacobs Sohn von Marburg, Jsmael dess Jsaacs Sohn von Radkherspurg. Nemogoče pa da je brati ime in očetovo ime drugih treh podpisnikov, od katerih Valvasor navaja samo domači kraj: ... von Judenburg, ... von St. Veith, ... von Laybach.

ske so 1496 prosili cesarja Maksimilijana, naj prežene Žide z njihovega ozemlja.³² Kot navaja H. Gelb,³³ so jih izgnali 1496 s Štajerskega, 1519 pa s Kranjskega. Dne 1. januarja 1515 je isti cesar izdal v Innsbrucku odlok,³⁴ po katerem morajo Židje zapustiti mesto Ljubljano.³⁵ Židje so se odtod zatekli večinoma v Gorico in Trst, drugi na Gradiščansko, še drugi v Dalmacijo in v Turčijo.³⁶ Židovske verske stavbe v Ljubljani, kot piše M. Kos,³⁷ so večinoma spremenili v cerkve in kapele.

Šele z odlokom cesarja Jožefa II. je bilo Židom 1781, z določenimi omejitvami, ponovno dovoljeno, da se naselijo, od koder so jih izgnali. Zdi se, da je bil prvi Žid, ki se je naselil v Ljubljani, neki Heynemann z Bavarskega, trgovec in bankir. Med letoma 1809 in 1813 je dobil dovoljenje, da sme prebivati v mestu. To se je zgodilo tem laže, ker je v mesto prišel z Napoleonomimi četami, pa tudi splošno razpoloženje je bilo zaradi francoske revolucije bolj popustljivo.³⁸ Kljub temu je bilo dovoljenje za bivanje omejeno na njegovo osebo in člane družine.

Malo pozneje, leta 1867, so dobili Židje dovoljenje za svobodno naselitev v Sloveniji.³⁹ Od sredine 18. stol. je nekaj židovskih naselbin znanih v Murski Soboti in Dolnji Lendavi.⁴⁰

Zgodovinski podatki torej z verjetnostjo izključujejo možnost, da bi bil Rkp. A nekoč v posesti kake sinagoge v Ljubljani. Drugi podatki pa vendarle spodbujajo vsaj verjetnost, da ta sinagoga ni bila preveč daleč od Ljubljane.

Ker je Rkp. A liturgični zvitek, bi bil le težko toliko zanimiv za bibličnega znanstvenika, da bi ga bil kupil. Cena rokopisa bi bila previsoka v primerjavi s skromno znanstveno zanimivostjo. Če bi ga kdaj kupili za knjižnico, bi ga bili zelo verjetno vpisali v katalog kot vse druge knjige. Končno, čemu bi Žid moral prodati dobro ohranjen bogoslužni rokopis?

Najverjetnejša se mi zdi misel, da je ob preganjanju ali vsaj v kakšni trenutni nevarnosti kak vpliven član židovske občine izročil rokopis v hrambo slovenskemu duhovniku, ta pa ga je pozneje dal knjižnici.

Odprto ostane glavno vprašanje: kateri sinagogi so podarili Rkp. A v letu 1714?

Če izločimo Ljubljano, Maribor, Ptuj in druga mesta v severni in osrednji Sloveniji, ostane kot najverjetnejše ozemlje zahodne Slovenije, npr. Gorica, Trst ali kako mestece v Furlaniji (zdi se, da je treba izključiti Gradiško, ker so tam ustanovili geto šele 1740⁴¹). To domnevo potrjuje darovalčev priimek in paleografske ugotovitve (prim. 1, 4).

³² Valvasor, nav. d. 392—393.

³³ H. Gelb, n. m. 488; o Židih na Kranjskem, glej Valvasor, nav. d., XV, 392—393.

³⁴ Fotografija in prepis odloka v izvorniku je objavljen v J. Eventov, nav. d., I, 56—57. V Zgodovinskem arhivu Ljubljana je ohranjen prepis iz 16. stol. v privil. knjigi Ljubljana, fol. 56^v—57^v št. 85. Objavljeno: *Gradivo za zgodovino Ljubljane v srednjem veku*, IV, Ljubljana 1959; tudi Klun, *Dipl. Carn.* 65, št. 95. Ta podatek in druge navsete dolgujem dr. Vladu Valenčiču iz Ljubljane.

³⁵ Valvasor, nav. d. 714.

³⁶ H. Gelb, n. m. 488.

³⁷ M. Kos, nav. d. 19.

³⁸ Podatek mi je dal na voljo dr. Vlado Valenčič.

³⁹ H. Gelb, n. m. 488. Zdi se, da se Židje niso vrnili v večjem številu.

⁴⁰ H. Gelb, n. m. 488.

⁴¹ Tudi ta podatek mi je posredoval dr. Vlado Valenčič.

3, 4 Ni dvoma, da bi oba rokopisa zaslužila bolj poglobljeno raziskavo. Kar pa je tu objavljeno, naj bi zadoščalo, da zbudi zanimanje za zgodovinski in paleografski študij obeh zvitkov.

Povzetek: ANGELO VIVIAN, PRIPOMBE K DVEMA HEBREJSKIMA ROKOPISNIMA ZVITKOMA V KNJIŽNICI TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

V Knjižnici teološke fakultete v Ljubljani sta dva biblična zvitka, ki so ju uporabljali v sinagogalnem bogoslužju. Začasno sta označena kot Rkp. A in Rkp. B. — Rkp. A vsebuje celotni ne vokalizirani pentatev in je zelo dobro ohranjen. Je 25,21 cm dolg in 56 cm širok. Na obeh držajih je kovinska ploščica (plošč. 1 in plošč. 2), na njima pa je vrezano posvetilo v hebrejščini, ki se glasi v prevodu: »Mojzes Miroljubni, poznan tudi pod imenom Abraham Pasifiko (ki naj ga Bog ohrani!), je kupil ta zvitek, ki vsebuje Mojzesovo postavo, in ga prinesel v to sinagogo dne 22. meseca nisana v letu 5474 po stvarjenju sveta« (= v marcu leta 1714 po Kr.).

Rkp. B je ohranjen le v dveh odlomkih: Rkp. B/I (dolg 62 cm in širok 32,5 cm) vsebuje besedilo od 4 Mojz 33, 51 do 5 Mojz 2, 7a. Nadaljuje se na Rkp. B/II (dolg 111 cm, širok 32 cm), ki vsebuje poglavja 5 Mojz 2, 7b do 9, 1a. Rkp. B je aškenazitskega (vzhodnega) izvora in je bil verjetno napisan v 17.—18. stoletju.

Résumé: ANGELO VIVIAN, NOTES AU REGARD DE DEUX ROULEAUX DE LA TORAH TROUVES DANS LA BIBLIOTHEQUE DE LA FACULTE THEOLOGIQUE DE LJUBLJANA

Dans la bibliothèque de la Faculté théologique de Ljubljana on a trouvé deux rouleaux bibliques, usés dans la liturgie synagogale. Ils seront nommés provisoirement Manuscrit A (Rkp. A) et Manuscrit B (Rkp. B). Le manuscrit A, qui contient tout le Pentateuque non vocalisé, est d'une belle conservation. Les dimensions du rouleau sont 25, 21 mt. sur 56 cm. Autour de deux manches, il y a deux bandes métalliques (plošč. 1 et plošč. 2), sur lesquelles on a gravé une dédicace en langue hébraïque. Voici la traduction française: »Moïse Abraham Pacifico acheta (ce rouleau de) la Torah de Moïse (que Dieu le garde!). Il l'a apporté à la synagogue le jour 22 du (premier) mois de l'an 5474 de la Création du monde« (= le mars 1714 après J. Chr.).

Le manuscrit B est fragmentaire. Le fragment B/I (dim. 62 cm. sur 32,5 cm.) contient les chapitres Nom. 33, 51 — Deut. 2, 7a. Il est continué par le fragment B/II (dim. 111 cm. sur 32 cm.) qui contient les chapitres Deut. 2, 7b—9, 1a. L'origine du manuscrit B est ashkenazite et, probablement, il a été copié entre les siècles XVII et XVIII.

Riassunto: ANGELO VIVIAN, NOTE RIGUARDO A DUE ROTOLI EBRAICI APPARTENENTI ALLA BIBLIOTECA DELLA FACOLTA' TEOLOGICA DI LJUBLJANA

Nella Biblioteca della Facoltà Teologica di Ljubljana si trovano due rotoli biblici per uso liturgico sinagogale, provvisoriamente denominati Manoscritto A (Rkp. A) e Manoscritto B (Rkp. B). Il manoscritto A, che contiene tutto il Pentateuco non vocalizzato, è in un ottimo stato di conservazione. Le dimensioni del rotolo sono: 25,21 mt. X 56 cm. Attorno ai due manici ci sono due targhette metalliche (plošč. 1 e plošč. 2) con dedica incisa in ebraico. Eccone la traduzione italiana: »Mosè Abramo Pacifico acquistò (questo ro-

tolo del) la Torà di Mosè (che Dio lo conservi!) e la portò nel sacro tempio il giorno 22 del (primo) mese dell' anno 5474 dalla Creazione del mondo« (= marzo 1714).

Il manoscritto B è frammentario: il frammento B/I (62 cm. × 32,5 cm.) contiene il brano Num. 33, 51b — Deut. 2, 7a, continuato dal frammento B/II (111 cm. × 32 cm.) che contiene il brano Deut. 2, 7b — Deut. 9, 1a. Il manoscritto B è di origine ashkenazita ed è stato scritto, probabilmente, tra i secoli XVII e XVIII.

DOKUMENTI

MARKSIZEM, ČLOVEK IN KRŠČANSKA VERA

Izjava stalnega sveta francoskega episkopata

Uvod v izjavo

Na začetku zasedanja 1. 1975 je kardinal Marty izrazil željo, »naj bi francoski episkopat še naprej s primerno resnostjo študiral, kakšni naj bi bili odnosi med marksističnim naukom, ki hoče pospeševati osvoboditev brez Boga, in evangelijem, ki ponuja božje rešenje.«

Stalni svet je tedaj dal Mgr. Matagrinu nalogo, naj koordinira različna dela prizadetih škofovskih komisij.

V njegovem imenu in z njim povezani so član socialne komisije Mgr. Derouet kot tudi drugi škofje že pred 18 meseci navezali stike s krščanskimi aktivisti, s političnimi ljudmi, s sindikalisti, teologi, filozofi in tudi s škofovsko komisijo za delavce in z uradom za preučevanje nauka.

Vse to preučevanje skupaj je privedlo do objave te izjave stalnega sveta »o marksizmu, človeku in krščanski veri«.

Namenjena je vsem kristjanom kot temeljno izhodišče in pomagalo; naša se na marksizem v celoti v razmerju do različnih družbenih problemov.

Pred seboj ima marksizem na splošno, tak, kot ga v Franciji razodevajo njegovi mnogovrstni tokovi, med katerimi je najbolj znan tisti, ki ga predstavljata stališče in dejavnost komunistične partije. Ta marksizem z različnimi razlagami je vpliven v političnih in sindikalnih organizacijah, prav tako pa tudi drugod. S takim se kristjani srečujejo vsak dan.

Kaj hoče episkopat povedati?

Marksizem in njegova analiza človeka, družbe ter zgodovine imata vpliv na raznovrstna področja današnje strokovne in kulturne dejavnosti. Kot na druge ljudi, delujeta tudi na kristjane ta pogled na svet in ta praktična socialna akcija. To pa nujno pomeni nova vprašanja za njihovo vero in Cerkev.

Ne gre, da bi Cerkev zavzela kakšno stališče v sedanjih političnih bojih. Ona ne sme biti nikomur borbena sredstvo. Njeno specifično poslanstvo je oznanjevati evangelij vsem ljudem, naj pripadajo kateri koli politični stranki. Obrača se na vsakega, ko gre za vprašanje, zakaj in čemu naj se za nekaj odloči. Cerkev ne daje ne tehničnih in prav tako ne političnih rešitev. Prav tako ne podpira kakšnega socialno-ekonomskega sistema, ki bi bil v popolnem nasprotju z drugim. Naglaša marveč, da je upravičen pluralizem, ker razodeva večje spoštovanje do človeške osebe in njene odgovornosti: zdi se

namreč, da je potrebnih več družbenih načrtov in njihovih izrazov, če hočemo osnovati zares demokratično družbo.

Škofje opozarjajo, da sta krščanska vera in marksizem nezdružljiva. Naglašajo brezbožno naravo zgodovinskega in dialektičnega materializma. Kristjanom narekuje njihovo dejavnost v zgodovini in družbi, ki naj pospešuje pravice človeške osebe, zvestoba do njihove vere. V imenu teh pravic in zvestobe tej krščanski veri odgovorni v Cerkvi pozivajo kristjane, naj imajo pri svojih srečanjih z marksizmom odprte oči. Ne morejo pristati na to, da bi krščansko upanje postavili v isto vrsto z marksističnimi pogledi na zgodovino.

Danes nekateri vidijo v marksizmu odločilen dejavnik pri razvoju družbe; zato se zdi potrebno pokazati, kako je njegov pogled na človeka enostranski in kako se ne meni za vero vernika in torej ne za Cerkev.

Na koncu navaja izjava pogoje za dialog, kadar se kristjani in marksisti skupno lotevajo iste dejavnosti. Kristjani morajo svoji veri ohraniti njej lastno naravo in skrbeti, da bi bil spoznan tisti, ki je njihovo najgloblje gibalno: Jezus Kristus, rešitelj ljudi. Dialog je moč voditi samo v resnici. Zahteva jasnost, razsodnost in spoštovanje tega, kar so eni in drugi. Zato se je zdelo potrebno brez prikrievanja prikazati, kako se kristjani v pogostnih političnih pogovorih, na katere so povabljeni, znajdejo v nemogočem položaju.

V svetu, za katerega kulturo je značilen marksizem, božje ljudstvo stoji sicer pred novimi vprašanji o nasprotjih in krivicah sodobnega družabnega življenja; vendar ostane njegovo poslanstvo: oznanjati evangelij medčloveškega bratstva tako, da je to poziv k spremembi življenja pri posameznikih in družabnih skupinah.

6. julija 1977

IZJAVA

Katoličani v naši deželi so vedno bolj pozorni na to, kako neenako so razdeljene dobrine in odgovornosti med različne družbene sloje in različne pokrajine sveta. Mnogi so zaradi svoje vere v Boga, ki je ljubezen, strastno zavzeti za pravičnost, zato niso pripravljeni pristati na dostikrat neznosna stanja, ki jih ustvarjajo politični, ekonomski in kulturni sistemi. Vedo, kako pomembna je kolektivna akcija, če hočejo spremeniti to stanje, kot predlagajo zelo različni programi. Takó so kristjani danes razdeljeni po vsej politični šahovnici; mnogi izmed njih se neizogibno srečujejo z marksizmom.

Ta doživlja zadnje čase kulturen in političen razmah. Takó v poljudni kot znanstveni obliki se zdi mnogim odločilna njegova razlaga ekonomskih in ideoloških kriz. Naj bo govor o vzgoji, delu, zdravju ali znanstvenem raziskovanju, se poljedelci, delavci, izobraženci in vodilno osebje tako ali drugače sklicujejo na marksistično razlago zgodovine in družbe. Z marksizmom se srečujejo najprej pri politični in sindikalni dejavnosti; mnogi pravijo, da jim daje analize in akcijskih sredstev za preoblikovanje družabnih odnosov.

Vpliv marksizma sega danes daleč prek političnih strank: vpliv ima na raznovrstne družbene in kulturne ustanove, kot so združenja staršev, fakultete in kulturne hiše. Levičarji, freudomarksisti tudi skušajo po svoje upoštevati notranja nasprotja liberalne družbe tega konca 20. stoletja. Ponujajo določene akcije, da bi spremenili poslovanje države, šol in podjetij.

Francoska komunistična partija javno ugotavlja, da so nastali v marksizmu teoretični in praktični premiki: upoštevanje sodobne stvarnosti jo je privedlo do tega, da je zavrgla pojem diktature proletariata in zavzela novo stališče do javnih svoboščin, do soodgovornosti pri narodni obrambi ter do ustroja industrije. V imenu političnega realizma pozivajo komunisti k »edinstvi francoskega ljudstva«.

Pri tej splošni strategiji slišijo pozive tudi kristjani; saj se tudi ti udeležujejo vseh kulturnih in političnih gibanj družbe. Nekateri med njimi se odločajo za socializem in včasih uporabljajo tudi marksistično analizo, ne da bi z marksisti delili njihovo pojmovanje sveta in uporabljali ista akcijska sredstva. Drugi pa pravijo, da so kristjani in marksisti; biti hočejo marksisti in kristjani v polnem pomenu besede. Nekateri mislijo celo, da bodo tako obnovili izraznost svoje vere.

Končno mednarodna stvarnost — pa naj gre za debato okoli evrokomunizma ali stanja na Bližnjem vzhodu ali širjenja marksizma v črni Afriki ali za novice, ki k nam prihajajo iz Kampučije ali Vietnama, ali okoli molka kristjanov na Kitajskem — spričo marksističnih teorij, ko dobe svoj izraz v politični oblasti, lahko vzbuja le vprašanja in nemir. Z druge strani pa tudi vemo, kakšne sadove prinaša v Južni Ameriki, če že ne v Franciji, sistematični antikomunizem, če se spremeni v ideologijo »narodne varnosti« ali se sklicuje na takó imenovano krščansko civilizacijo. V vseh primerih je hudo prizadeta svoboda človeka in hkrati svoboda vernika.

Že večkrat so v naši domovini od nas zahtevali izjavo o teh političnih vprašanjih. Zato se z vestjo, ki se zaveda naše škofovske odgovornosti, oglašamo k besedi. Naš čas nas izziva in mi se temu izzivu ne mislimo izogniti.

Kot pastirji katoliške Cerkve bomo javno nastopili in ta naš nastop bodo gotovo ocenjevali s političnimi merili. Nekateri nas bodo obtoževali, da delamo to, ker bi radi vplivali na volitve, drugi, da smo cokla pri spremembah, ki se zde nujne. Toda zaradi tega, ker se zdi politično ravnotežje v naši domovini nestalno, mi nismo dolžni molčati. Nikakor ne maramo biti vililna pomožna sila. Skupaj z duhovniki, redovništvom, aktivisti in verniki iz različnih vrst hočemo biti zvesti evangeliju in smo vsem ljudem dolžni pričevanje: pričevanje naše vere v Jezusa Kristusa, Gospodarja in Rešitelja zgodovine; zakaj »Cerkev ima za vsakogar srce in njena služba ni za nikogar brezbrizna« (Ecclesiam suam). Kot služabnikom resnice o človeku v Jezusu Kristusu sredi našega francoskega božjega ljudstva so nam skupaj z vsemi, ki delajo za razvoj družbe v luči vere, pri srcu sodobne zahteve evangeljske svobode.

Srečanje z marksizmom je pri tistih, ki so mislili, da lahko uskladijo svoje prepričanje in sodelovanje s komunističnimi organizacijami, prepogosto privedlo do tega, da se je krčila vsebina njihove vere. Danes hočemo kot vršilci svoje pastirske službe kristjanom natančno pokazati, pod kakšnimi pogoji in v kakšnih mejah je možen dialog, ki še spoštuje evangeljsko resnico.

I. Ob srečanju kristjanov z marksisti

Katoličani se zavedajo ekonomskih in kulturnih protislovij naših družb; zasebne ter kolektivne posledice, ki jih imajo ta protislovja za njihove tova-

riše pri delu in zanje same, zbujaajo v njih upor; tako prihajajo tudi do spoznanja, da so potrebne spremembe. Vplivati hočejo na ekonomske sisteme in na ideologije, ki jih porajajo. Povezujejo se s sindikalnimi, kulturnimi in političnimi organizacijami, da bi se bojevale za kolektivno osvoboditev.

Tem kristjanom ni treba več dokazovati, da je socialna politika liberalizma doživela polom. Ravnotežje, ki zanj liberalni ekonomisti mislijo, da se doseči z naravno igro tržnih zakonov, se nagiblje v prvi vrsti v korist lastnikov kapitala. Francoski socialisti 19. stoletja so že opozarjali na lažnivost teh liberalnih teorij. Marx ima zaslugo, da je te proteste spremenil v analizo in v možnost akcije. Marksizem odkriva objektivno nasprotje med tistimi, ki dajejo kapital, in tistimi, ki dajejo delo, ter daje prednost razrednemu boju; zato mobilizira mase, da bi zgradili pravičnejšo družbo. Razumljiva je privlačnost te utopične vizije družbe, kjer naj bi bilo konec tega, da bi človek izkoriščal človeka.

Ko se je začenjala industrijska družba, so kristjani, Marxovi sodobniki, tudi obsojali krivice, ki jih je povzročal mehanizem liberalnega kapitalizma; niso pa odkrili v strukturah vzrokov za neenakost in bedo, ki so jo obžalovali. Pozneje je njihovo delo povzel Leon XIII. in l. 1891 obsodil »krivično stanje, kjer majhno število premožnih in bogatih ... nalaga skoraj suženjski jarem neizmernemu številu proletarcev« (Rerum novarum).

Danes se kristjani, ki hočejo biti sicer popolnoma zvesti zahtevam svoje vere, bore v različnih socialističnih gibanjih za analizo in preobrazbo družbe. Tedaj se srečajo tudi z dejavnostjo, načrti in gibanji marksistov.

To pot hodijo krščanski delavci, duhovniki in redovniki, ki hkrati z drugimi delavci občutijo nezanesljivost zaposlitve, nezdrave razmere pri delu in v stanovanju, pritisk nizkih plač in pomanjkanje odgovornosti v podjetjih. Zato skušajo delovati za preobrazbo tega krivičnega stanja. V stvarnosti konkretne akcije se jim zdi, da marksizem upravičeno napada sistem produkcije in organizacijo dela. Izobraženci se pridružujejo temu protestu in temu boju, da bi s svoje strani pritiskali na socialna razmerja, ki so izšla iz liberalizma. Njim se zdi dragocena dosledna razlaga ekonomije in družabnega življenja, kot jo podaja marksizem s pomočjo političnih strank in sindikatov, ko analizira proizvodne odnose in njihov vpliv na življenje v družbi. Nekateri vidijo v tem tudi nepogrešljiv deloven pripomoček za uspešno preobrazbo stanja delavcev; bolj splošno: marksizem se jim zdi edina alternativa za socialna in kulturna protislovja liberalizma v krizi.

Marksizem nadalje naglašja socialno naravo človeka ter vzajemnost delavcev na narodnem in mednarodnem področju. Analiza družbe in merjenje moči v medsebojnem razmerju (kapitala in delavcev) vodi kristjane kot druge k misli, da brez komunistov ni možna nobena sprememba kolektivnega življenja. To vodi k enotni akciji vseh razpoložljivih sil, ki hočejo ustvariti novo družbo.

Ti družbeni problemi izzivajo življenjskost naše vere. Vemo, da zanje ne zadostuje že to, da smo velikodušni v dobrih namenih, in tudi ne, da dajemo neposredno pomoč. Gre za rešitev človeka, se pravi, za popolno razodetje njegovega dostojanstva in za uresničenje socialnih pogojev za njegovo svobodo. Če premišljujemo sveto pismo in cerkveno izročilo, nam je jasno, kako

nas božja pravičnost, ki je Ljubezen, kliče naj sodelujemo pri osvobajanju človeka od vsega, kar ga ponižuje ter vodi v upor ali fatalizem.

II. Vprašanja kristjanov marksizem

Socializem se je pojavil v francoski družbi, ko so različne revolucije prebudile demokratičen zanos. Ta je prihajal do veljave v protestih proti krivičnosti ekonomskega sistema in v splošnem prizadevanju po spremembi oblik politične oblasti. Danes marksizem povzema te raznovrstne miselne tokove in si v javnem mnenju skuša pridobiti nekak monopol za spremembo demokratičnih odnosov med ljudmi. Zato silovito in strastno zavrača kot konservativne vsako kritiko in vsako vprašanje tistih, ki ne pristajajo na njegove teze. Odtod izvira pogosto dejanski totalitarizem in zanikanje vsakega resničnega pluralizma. V sedanjih debatah je to vir sporov, kjer je marksizem prevladujoča ideologija.

Zgodovinski materializem gleda na zgodovino kot na celoto proizvodnih oblik, ki so se in se bodo pojavile v času, na njihovo delovanje in njihove prehodne oblike. Zgodovinska znanost ni torej drugega kot teorija o proizvodnih načinih; zakaj po Marxu »proizvodni način materialnega življenja pogojuje socialni, politični in umski potek življenja«. Čeprav je Marx preštudiral le zakone v poslovanju takratnega kapitalističnega proizvodnega sistema, je mislil, da dovolj upošteva vse zgodovinske proizvodne oblike, torej vse socialne tvorbe. Ta celostni pogled na zgodovino sloni na revolucionarni praksi proletariata in njegovih posebnih koristih. On ima takó zavest, da ima privilegij, da lahko znanstveno razloži vesoljno zgodovino. Marksistična teorija, ki sloni na tej praksi razrednega boja, ima za svojo nalogo: razumsko prikazati proletarsko pojmovanje sveta.

Organizirati to proletarsko vizijo sveta v gospodujoč položaj se pravi izključiti druge socialne kategorije iz kulturnih in političnih odgovornosti ter jim ne priznati osebnega in kolektivnega obstoja. Dejstvo, da se to vedno ne zgodi, je dokaz, da ima svoje meje sistem, ki je uspešen le, če prebivalstvo pod močno organiziranim vodstvom sprejme politično odvisnost. Ta vizija zgodovine bi hotela človeka spremeniti le v odsev odnosov ekonomske proizvodnje in ga podrediti novi vladajoči socialni skupini. Če je komu izključno izhodišče za vse razumevanje družbe in zgodovine to, da se zavzame za proletariat, potem odpira vrata nemalo totalitarnim posegom, ki jih opravičuje v imenu uspešnosti.

Dialektični materializem priznava snov in proizvodne oblike pri delu za prvo počelo bivanja narave, družbe in človeške zgodovine. Osebna vest in zavest je le trenuten pojav trenutka kolektivne zavesti. Vera posebej je tu le odsev dejanskega družabnega stanja, »protest odtujene zavesti«, ki bo morala izginiti s prihodnimi spremembami socialnih odnosov in ukinitvijo odtujevalnih oblik, s katerimi naj bi bila povezana.

Vernik torej, ki brez pridržka sodeluje s komunisti, sodeluje, da sam izgine. Ker sta praksa in teorija medsebojno odvisni, materializem »čisto naravno« vodi v ateizem. Sicer so pa nezdržljivost vere in marksizma pogosto naglašali uradni predstavniki komunistične partije. Proces je tak, da krščansko prepričanje tako o veri kot o človeku počasi izgubi svojo vsebino. Ate-

izem tu ni samo nekaj zaradi zgodovinskih okoliščin rojstva marksizma dodanega; vse bolj globoko je ateizem sestavni del materialistične prakse. Komunisti se imajo za ateiste, ker so materialisti in ne obratno.

Pri znanstveni analizi stvarnosti in izdelavi strategije si laste posebno pravico. Pri tem se sklicujejo na zgodovinski in dialektični materializem, ki je v nasprotju z idealizmom njihovih tekmecev. To domišljanje, da samo oni podajajo znanstveno razlago in da so odkrili temeljne zakone, ki odločajo v socialnih odnosih, ter pojasnili razmerje med materijo in mislijo, jih zavraža, da vsakemu drugačnemu gledanju odrekajo veljavo. To je krivo, da partiji — ali proletariatu — nekako nujno priznavajo monopol nad znanostjo in zgodovino.

Ta posebna pravica je pa nesprejemljiva. Tem bolj, ker vemo danes boljše kot ob koncu 19. scientističnega stoletja, kako je področje znanosti človeku omejeno in preveč časovno pogojeno, da bi ga lahko razglasili za absolut. Če bi sprejeli tak monopol, bi znanstveno raziskavo usuznjili razrednim ali narodnim interesom, cenzuri in izključevanju; za to nam daje nazorno sliko kar precej dežel, ki se sklicujejo na marksizem. Materializem ne more biti edini ključ, s katerim bi lahko prišli do znanstvene podobe človeške resničnosti. Dosti drugih znanosti o človeku in družbi se sklicuje na druge temelje in druge metode — ne da bi zavračali nekatere pridobitve marksizma. Záh-teva po znanstvenem monopolu lahko marksizem samo zapre v okostenele teorije in daje opravičilo za totalitarne stratageme.

Vse to razodeva, če je še treba: problem ni samo v tem, da je med ateizmom in vero nasprotje; gre za dve različni pojmovanji narave, človeka, družbe in zgodovine.

III. Smisel cerkvenih posegov

Krščanska vera ne poraja sama po sebi neke filozofije o človeku. Cerkev nima kakšnega znanstvenega nauka o družbi, ki bi se postavljala v vrsto s socializmi in liberalizmi. Vendar ne more biti v skladu z evangelijem kakršen koli družabni red; tudi kakršno koli človeško vedenje ne more biti zvesto božji Besedi. Fašizmi in totalitarizmi ne gredo skupaj z oznanilom blagrov. Krščanstvo nosi samo v sebi, kot pravi Pavel VI., »globalno vizijo človeka in človeštva« (Populorum progressio). Ono ni glas sredi med liberalizmom in marksizmom; sega globlje v srce vsakega vernika, ko se odloča za politiko in boj, pa naj bosta kakršni koli.

Cerkev je v človekovi službi

Tu ne gre za idealistično vizijo brez vpliva na določeno resničnost. Cerkev ni brez prakse. Cerkev govori na podlagi večtisočletne človeške in duhovne skušnjaje.

V prvem času božje obljube Abrahamu in tedaj, ko sta Mojzes in njegov narod živela v zavezi, se je začelo dolgo tovarištvo Boga z ljudmi, ki so jih delile različne oblike gospodarske, kulturne in včasih politične osvoboditve njihovega časa. Spoznali so že, da materialne spremembe ne zadostujejo, dokler greh in smrt nista našla v Bogu poti rešenja; zakaj Bog je vedno najgloblje teženje človeka.

Temelj za cerkveno oznanjevanje nauka o človeku je zlasti Jezusovo zgodovinsko izkustvo v izredno razdvojenem političnem in družabnem okolju. Ko božja navzočnost dvigne ljubezen v božje višine, vidimo, da se družabni odnosi korenito spremenijo, tako da podro tiste pregraje, ki so jih postavili denar, rasa in sila.

Končno je izkustvo prvih krščanskih občestev, ki so se morala spoprijeti z razlikami v kulturi in družabnem položaju, uspelo dati krščanstvu tisti dinamizem, ki ga nista mogla zavreti ne rimski imperij ne barbarske horde.

Nasprotja kultur in družb, s katerimi se je Cerkev srečevala, so jo usušila mogočnikom, zato je seveda v stoletjih dolgo iskala čistost in resnico za svoje nastope, in to skozi obdobja sence in luči. Da je bilo Cerkvi stalno silno pri srcu celotno osvobodjenje človeka, pričajo ostri nastopi cerkvenih očetov proti razkošju in bogastvu, mistični zanos pri menihih, pričevanje za ubožstvo pri Frančišku Asiškem, prizadevanje Bartolomeja de las Casas v korist Indijancev, socialna akcija sv. Vincencija Pavelskega, ki jo je navdihovala prav konkretna ljubezen, da ne omenjamo drugih primerov.

V času, ko nam zaradi manipulacijske in uničevalne tehnike grozi še hušji totalitarizem, moramo govoriti o človeku. Razne oblike liberalizma skušajo upoštevati v njem samo delovno sposobnost in njegovo donosnost pod vidikom dobička; diktature mu nalagajo molk in podrejenost, kadar gre za njegovo državljansko odgovornost. Razne oblike marksizma ga kaj lahko uklenejo v materialna protislovja njegove zgodovine. Cerkev pa je zvesta svojemu izročilu, da služi človeku in človeški družbi; zato se zavzema za to, da bi ljudje v svojem družinskem in družabnem življenju, v svojem poklicu in v svojih ideoloških bojih dosegali vsestranski razvoj.

Stvarjenje in rešenje v Jezusu Kristusu

Vera ni — kot večkrat pravijo komunisti — »mnenje tistih, ki verujejo v nebesa« brez kakršnega koli uspešnega vpliva na družabno življenje, tako da bi se verniki in neverni razlikovali samo po zasebnem čustvovanju. Zato kristjani ne morejo sprejeti teh ponujenih rok in biti pri tem brezbrizni za tisto, kar je zanje temeljnega. Zato tudi Cerkev, ko posega vmes, naglašajo razlike v pogledu na človeka, družbo in prihodnost človeštva.

Za kristjana ni dveh zgodovin: verske in profane. Samo ena zgodovina je: zgodovina človeštva, ki ga je ustvaril Bog in poklical v Duhu, da se sreča z njegovim Sinom. Isti Bog je stvarnik snovi in duha in rešitelj usode ljudi. Zakaj postal je človek, se pravi dejavnik v zgodovini, katere središče in cilj je kot Bog. Zato imamo v umrlem in vstalem Kristusu poln smisel dopolnitve človeka.

Vstali Kristus je v polnosti svojega življenja prototip človeka, ki je presegel protislovja smrti in dosegel svojo resnično podobo. V Jezusu Kristusu se začenja resnična prihodnost za človeka in vesolje, ki je z njim povezano. Njegova absolutna, neomejena prihodnost je onstran prihodnosti, ki jo more človek predvidevati in skuša obvladati z načrtovanjem; zakaj ta prihodnost je vedno omejena, je prihodnost krhkega človeštva, ki je zapisano smrti. Samo Kristus Rešitelj in Obnovitelj rešuje uganko človeške zgodovine, ki so v njej ljudje zavestno odgovorni dejavniki.

IV. Specifičen prispevek Cerkve k izgradnji človeka v zgodovini

Kristus pomeni za vsakega človeka razodetje njegovega duhovnega poklica in njegovega dostojanstva. To versko prepričanje nas sili, da oznanjamo evangelij vsem ljudem v različnih kulturah in v različnih političnih strankah.

Verski poklic človeštva

Kar zgodovinsko vemo o človeku, nam priča, da versko neprestano hrepeni. Vera je — kot razmerje do Boga — skozi stoletja poizkus, ki razodeva to željo po srečanju z Bogom. To pričakovanje kljub zmotam, grehom in protislovjem razodeva Boga po Kristusovi podobi. Čemur tu pravi kristjan greh, ni najprej to, da prekrši kakšno prepoved, temveč da prekine duhovno razmerje do Boga; posledica tega je, da človeška dejavnost velja samo še osvajanju narave, zaslužnjenanju bližnjega ali zamračevanju razuma (Rimlj 1, 18 do 23). Greh je odklanjanje take zgodovine, kakršno naj bi živeli po božji volji. S tem da greh ne priznava te Stvarnikove podobe v nas, da noče sprejeti tega človeškega poklica: oblikovati prihodnost v Bogu po Jezusu Kristusu, okrni človeka za tisto, kar mu je bistveno: za njegovo potrebo po neskončnem, za njegovo zanosno hrepenenje po življenju, ki je močnejše od smrti, za njegovo teženje po popolni sreči. S tem obrača hrbet predvidevanjem zgodovine, ki jo vedno sestavljata greh in milost.

Kristjanu ni dovolj, da obsodi zlo, ki ga vidi v ekonomskih, socialnih in političnih strukturah svojega časa; z božjo milostjo mora obvladati to ukoreninjeno željo po imetju, ugledu in moči, spreobrniti mora svoje srce, da more potem uresničiti solidarnost in v Bogu spraviti med seboj človeške družbe.

To nalogo ima v konkretni zgodovini; zato iz verske poklicanosti človeštva vedno znova izhajajo pobude za premagovanje vseh oblik izkoriščanja, gospodovanja in zatiranja, ki se tudi vedno znova pojavljajo. To nikakor ne gre »naravno«, kakor da bi vso stvar lahko prepustili igri tržnih zakonov ali razmerij moči; tu je potrebna energija duhovnega načrta, ki sloni na Stvarnikovi zamisli, če hočemo uresničiti tisto, kar je najboljšega v pričakovanju vsakega človeka, ki se zaveda, da je božji otrok.

V različnosti sprejetih nalog, izbir in strank torej ne moremo videti nekaj slabega ali zgrešenega, kar bi se med seboj moralo izključevati. Pač pa pridemo do pluralizma, če priznamo te razlike, in v pluralizmu lahko potem upoštevamo posamezne poti vsakega človeka v zgodovini. Nikogar ne smemo izključevati iz gradnje kolektivne solidarnosti in od političnih odgovornosti; naj bodo boji še tako hudi, nasprotnik lahko vedno postane sodelavec; tako potrebno je, da se pri ustvarjanju zgodovine v temelju skupnega življenja združujejo različni glasovi.

Táko krščansko pojmovanje zgodovine nikakor ni kakšna idealistična filozofija, ki je nad konkretnimi odnosi človeka do narave in družbe; to pojmovanje pomeni, da človek prevzame nase osebno odgovornost za mehanizme snovi in mas, da bi lahko vsak človek prišel do svojega verskega poklica in ga ostvaril. Če marksizem razume zgodovino z izhodišča »proizvodnje materialnega življenja«, ki naj bi bilo pogoj za pojav socialnega, političnega

in kulturnega življenja, krščanstvo ne zanika tega vpliva na določene opredelitve bivanja. Vendar ve, da vpliv proizvodnje ne more biti razlaga za vsega človeka, ki je osebno odgovoren za svojo usodo in za skupno zgodovino. Želja po Bogu, ki je v središču verskega poklica človeštva, kaže, kje je polni smisel človeške zgodovine.

Temeljne strukture človeškega bivanja

Človekovo razmerje do narave, boj človeštva za obvladovanje te narave, za počlovečenje in posplošenje človekovih pridobitev so izhodiščne prvine marksizma, ko skuša razumeti človeka kot družabno bitje. To pojmovanje človeka v svetu, ki je hkrati praktično in teoretično, zavzeto za revolucionarno dejavnost ter proizvaja znanje, je vsem — med drugim tudi kristjanom — poklicalo v spomin socialno funkcijo dela, znanosti in tehnike za zgodovino človeštva. Krščansko razmišljanje se je tudi samo okoristilo s tem prispevkom.

Vendar sestavljata osebo zavest, vest in misel. Če osebo skržimo samo na odsev socialnih razmerij, ima to hude posledice za posameznika, družbo in tudi politiko. Koliko potem v resnici še ostane svobode, če je materija pred mislijo in ima misel pomen samo v razmerju do drugih materialnih procesov, katerih odsev je, »prenesen v človekove možgane« (Marx, Kapital 1.)?

Ne mislimo tukaj filozofsko presoati predpostavk marksizma; gotovo pa ne moremo spraviti v sklad z vero teorije, ki za edino normo človeka postavlja skupek socialnih in materialnih odnosov. Krščanstvo priznava temeljni pomen zlasti razmerju med moškim in žensko, ker je sestavni del osebne-ega poklica v ljubezni. Takó je družina učilišče solidarnostnih odnosov in smisla za delitev, odgovornost in avtoriteto, ki mora prežemati vso družbo. Izhodišče je za preseganje odnosov moči in boja.

Iz teh medsebojnih osebnih razmerij se lahko ustvarjajo sorodstvene vezi ter družbotvorne oblike življenja v zasebnem družabnem življenju. Tu se porajata pluralizem in demokracija; na teh razmerjih bratske ljubezni, enakosti in spoštovanja, za katere nam daje evangelij blagrov načela, jih je moč uresničiti v miru, pozabljenju na sebe in zavzetosti za božjo pravičnost. Potem je temelj politične družbe medsebojno priznavanje oseb in skupin, ki so vse povabljene k sodelovanju pri skupnem načrtu za svobodo in počlovečenje kolektivnega življenja. To so politične posledice skupnega evangelijskega življenja, ki se jim kristjan ne sme odreči, če noče zatajiti sam sebe.

Upravičeno je vprašanje: ali konec koncev marksizem ne gre mimo teh osebnih odgovornosti v politični dejavnosti? Kolikor je uresničena absolutna oblast stranke nad državo in države nad posameznikom — zgodovinske skušnje, ki ponazarjajo to pripombo, so tu — so zakoni in ustanove omejeni na ideološke in strateške interese samo enega dela državljanov. Če kristjani danes zagovarjajo nujnost pluralizma in demokracije, jo iz odpora proti nasilju nekontroliranega liberalizma, pa tudi vsakega totalitarizma, ki zahteva popolno podreditve. V prvem in drugem primeru ne uživa spoštovanja dostojanstvo oseb; to je pa temeljna sestavina bivanja človeka kot takega. V tem je po našem jedro debate in akcije v družbi.

Gre za krščansko svobodo: človeška oseba je odsev Absolutnega, Stvarnika, ki jo je ustvaril po svoji podobi. Vse družabno življenje ima izhodišče v osebi, v njeni zavesti, v njeni podjetnosti in odgovornosti. Vse družabno življenje je v službi osebe: ustvarilo naj bi zares človeške pogoje za njeno življenje, delo in politični poklic; ustvarjalo naj bi skupno zgodovino. Ker ima človeštvo verski poklic, mora vse družabno življenje dopuščati duhovno zorenje osebe.

Zakaj Cerkev odklanja marksizem

Če Cerkev odklanja marksizem, ga zato, ker sta ateizem in vera nezdružljiva. Pa tudi zaradi človeka. Cerkev odklanja to, kar razkrajja človeka in ga spreminja le v orodje proizvodnje, v potrošnika dobrin in v strateško sredstvo pri politični akciji. Če je Marx v svojem času osredotočil svoje razmišljanje na pomembnost ekonomike in proizvodnih odnosov v zgodovini ljudi industrijske družbe, nas to ne more pripraviti do tega, da bi vse postajanje človeka podredili tej zgodovinsko določeni odvisnosti. Tem bolj, ker ekonomika v človekovem življenju ne more razložiti vsega, npr. trpljenja in smrti, ljubezni in krhkosti, greha in milosti. Vendar je v marksizmu delček resnice, ki se je zavedamo; tudi ne mislimo opozarjati le na njegove meje in nevarnosti. Ker je nastal v krščanski deželi, nam vsiljuje vprašanje, kakšno podobo Boga in Cerkve podajamo ljudem. Kljub temu ne moremo, če nočemo zatajiti humanizma vere in Stvarnikovih sledov v vsakem izmed nas, svojega krščanskega upanja postaviti v isto vrsto z zgodovinskim in dialektičnim materializmom komunistične partije.

Vera v Jezusa Kristusa nam razodeva dostojanstvo človeka, vsakega človeka in vseh ljudi. Ona vodi naš boj za pravičnost; ona je naša moč v zgodovini. Zakaj v vstalem Kristusu beremo poziv k spremembi naših družb, hkratno pa smo na poti »v novo nebo in na novo zemljo«. Drugega mesijanizma ni.

V. Vprašanja, ki jih kristjanom zastavlja srečanje z marksizmom

Kot nas pozivata Janez XXIII. in Pavel VI., razlikujemo ideologijo od zgodovinskih gibanj, v katerih se uresničuje (Pismo kard. Royu, 51). Danes pa se zastavljajo temeljna vprašanja, ko gre za strategijo političnih formacij in za zahteve vere, ki je dosledno zvesta božji besedi v Jezusu Kristusu.

Ko oznanjamo evangelij in živimo po njem, moramo tudi razmišljati o kulturnih dogodkih in spremembah našega časa. Marksizem skuša dostikrat s svojo kritično močjo z vso silo vplivati na spreminjevalne načrte naše potrošniške družbe. Če govorimo o Bogu, in sicer v sodobnem izrazju, ki je primerno za moške in ženske, ki je zanje marksizem konkreten in stalen izhodiščen sistem, se moramo prav resno zavedati življenja, ki ga živijo kristjani in marksisti, ki se bore za ramo ob rami v službi pravičnosti. Če naglašamo — kot tudi komunisti — da sta vera kristjanov in marksizem teoretično in praktično nezdružljiva, smo vendar pripravljeni tvegati dialog in soočenje; toda zanju moramo postaviti meje, zakaj kristjani hočejo ostati to, kar so.

Tu razlikujemo tri vrste ljudi:

1. Imamo kristjane v organizacijah, ki se tako ali drugače sklicujejo na marksizem. Ali pa uporabljajo njegovo analizo in nekatere sestavine zgodovinskega ali dialektičnega materializma. Ti nikakor nočejo obtičati v tem krogu in takó okrniti svojih pogledov.

Vendar ne smemo pozabiti, da je težko ločiti te sestavine za analizo od njihovih filozofskih predpostavk. Obstaja nevarnost, da potrebam akcije in uspešnosti žrtvujejo osebne svobode in dostojanstva, ki vendar sestavljajo konkretno, socialno in politično vsebino pristne demokracije.

2. Drugi kristjani mislijo, da bodo lahko dosegli enotnost med krščansko in marksistično prakso. Zato nekateri prenašajo dinamizem razrednega boja v Cerkev. Ko hočejo biti marksisti in kristjani v polnem pomenu besede, se končno neizogibno znajdejo v zamenjavi vrednot, ki je za krščansko vero nesprijemljiva. Prednost, ki jo dajejo ekonomskim dejavnikom, pusti v senci kulturne in politične vidike človeka in specifično naravo Cerkve.

3. Imamo kristjane, ki so člani komunistične partije. Kako bi se mogli izogniti vprašanju, kako je z njimi? Ali so izmerili posledice svoje odločitve s stališča svoje borbene dejavnosti, svoje lastne vere in svoje pripadnosti Cerkvi?

Ko komunistična partija ponuja roko katoličanom, se ne meni za to, da je za kristjane politični pluralizem nujna stvar in nočejo biti kolektivno pomožna sila v boju za oblast. Če upoštevajo specifično naravo Cerkve, je ne morejo kot take zaplesti v sedanje politične spore.

Ni naša stvar, da bi dajali navodila za področje, ki je zanj odgovoren vsak kristjan sam, ko izbira obliko družbe. Toda na vsak način je treba razpršiti nesporazume, ker iste besede pravičnost ali osvobojenje v političnem jeziku nimajo vedno istega smisla za kristjane in marksiste.

V skrbi za vero in oznanjevanje evangelija naglašamo, da se pod vplivom zgodovinskega in dialektičnega materializma vsebina vere kaj lahko skrči. Res je potreben boj za osvoboditev ljudi tako v naši domovini kot v manj razvitih deželah; vendar nekakšen zemeljski mesijanizem ne more zamenjati sprejetja božjega kraljestva. Tu gre za stvarnost osvoboditve človeka in celó za resničnost evangeljskega oznanila.

Prispevati hočemo svoj delež k temu, da bi se ves dialog razvijal v skladu z resnico in smo si na čistem glede razhajanja v pojmovanju smisla življenja. Molk lahko vodi v odstopanje in pridobivanje. Kar nas zadeva, gre tukaj za prihodnost človeštva in Cerkve.

V skupnem boju za bolj pravično družbo kristjanom torej njihova vest nalaga nekaj smernic za delovanje:

— Nujno se mora delo odvijati tako, da med seboj spoštujemo posebnost vsakega. Nihče nič ne pridobi, če drugi neha biti, kar je.

— Če kristjani mislijo, da lahko delajo skupaj, velja to le za natančno opredeljene naloge; treba jih je jasno določiti, pripraviti akcijo in jo oceniti, ko je končana.

— To zahteva, da se bratje v veri v Cerkvi soočijo glede različnih prevzetih obveznosti in glede izbire družbe, in sicer v luči resnice o človeku v Jezusu Kristusu.

— Ker vedo, da nihče ne ve vsega o prihodnosti in ne tega, kakšna naj bi bila v njej sreča, morajo kristjani končno pokazati razumnost s tem, da obnavljajo svojo vero in svoje poznanje božje besede v živem izročilu Cerkve.

Naši stiki z najbolj revnimi deželami nam razodevajo neuspeh tako krivice porajajočega kapitalizma kakor kolektivizma, ki ubija svobodo. Iskati moramo novih poti, ki bi vodile k vsestranskemu razvoju oseb in narodov.

V sedanjem trenutku se nam zdi nujna naloga pospeševati nove demokratične stile in spodbujati k resnični delitvi odgovornosti v krajevnem in narodnem življenju. Spričo naraščajočih interesnih borb in ideoloških slepih ulic moramo skrbeti za spravo med ljudmi, naj bodo verni ali ne, ker imajo vsi skupno usodo. To pa je mogoče le z osebami in skupinami, ki skupno nosijo konkretno odgovornost za svojo prihodnost.

Kristjani so poklicani k solidarnosti in akciji. Zanje ni boja, ki ne bi nujno slonel na bratstvu ljudi. Zavedajo se, da do resne spremembe naših družb lahko pridemo le po srečanju z vstalim Kristusom in pa, če poslušamo njegov evangelij. Z njimi je Bog navzoč v zgodovini; to je podlaga za njihovo upanje in zaupanje v človeka.

30. junija 1977

O NAPREDKU ČLOVEKA IN KRŠČANSKEM REŠENJU

Izjava Mednarodne teološke komisije

Uvod

Vprašanje, kakšno je razmerje med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem, je postalo povsod zelo pomembno. To velja zlasti za čas po II. vatikanskem zboru, ko se je Cerkev s stališča odgovornosti kristjanov posebno pozanimala za vprašanja, ki se nanašajo na ureditev sveta. V Latinski Ameriki in drugod so začele vedno bolj zbuhati pozornost različne teologije osvobojenja. MTK se je na svoji letni seji od 4. do 9. oktobra 1976 posvetila tem vprašanjem. Ni pa osredotočila svoje pozornosti raznim novejšim poskusom ali smerem; raje jo je posvetila temeljnemu vprašanju, kakršno je razmerje med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem. Takó je uresničila že davni načrt, da bi nadaljevala raziskovalno prizadevanje »Cerkve v sedanjem svetu«.

Naslednje strani je treba vzeti kot povzetek glavnih točk, do katerih se je dokopala. Takó zaključno poročilo upošteva težave, združene z vprašanji, ki jih je preučevala, ter dejansko stanje v debatah med teologi. Zadevna teološka prizadevanja so mnogovrstna; močno se tudi spreminjajo; nenehno jih popravljajo. Nadalje so tesno povezana z ekonomskim in socialnim stanjem pa tudi s političnim položajem sveta in različnih posameznih pokrajin. Končno ne moremo molče mimo sporov, ki so se ob teh poskusih vneli. Na raznih straneh so nastali iz strahu, da se ne bi teološko raziskovanje sprevrglo v zavzemanje političnih stališč in ne bi škodilo ednosti Cerkve. MTK želi pri vsem tem prispevati svoj delež k razpravljanju s tem, da kritično pretehta možnosti in tveganja, ki so z zadevnimi prizadevanji združena.

K. Lehmann
predsednik podkomisije

BESEDILO

1. Revščina in krivica kot izhodišče teološkega gibanja

Drugi vatikanski zbor je Cerkev spomnil na dolžnost, da je »v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija«. Da bi to priporočilo spremenili v dejanje, so se prav posebno prizadevali dokumenti, ki jih je izdala II. splošna latinskoameriška škofovska konferenca leta 1968 v Medellinu (Kolumbija): Cerkev sliši glas revežev in nastopa kot zastopnica njihove stiske. Zaskrbljenost, ki navdajata po vsem svetu razširjeno Cerkev izzivajoče zatiranje in lakota, prihaja do veljave ne le v papeških dokumentih Mater et Magistra, Pacem in terris, Populorum progressio, Octogesima adveniens, temveč tudi v izjavah škofovskih sinod v Rimu leta 1971 (O pravičnosti v svetu) in leta 1974. Papež Pavel VI. je nadalje opozoril na dolžnost, ki jo ima Cerkev, v svoji apostolski spodbudi »O evangelizaciji v današnjem svetu« z dne 8. 12. 1975.²

¹ CS 4.

² Prim. št. 30—33.

Te okoliščine je treba upoštevati, če hočemo razumeti številne teološke poskuse, ki so bili o teh vprašanjih objavljeni v teh zadnjih letih. Tudi če imajo znanstveno naravo, kljub temu niso predvsem sad teoretičnega raziskovanja; ne stopajo pred nas predvsem kot »pisana« teologija. Ostati hočejo v tesnem stiku z vsakdanjim življenjem ljudstev, ki so žrtve revščine in z nalogo, ki jo mora v teh razmerah opravljati Cerkev. Njihov namen je, da na široko razglasijo krik revnega in trpečega brata, obtožbo, ki jo dvigajo lakota, bolezni, krivično izkoriščanje, ki ga izvajajo z dobičkarskim duhom, nasilno izgnanstvo in zatiranje. K temu je treba dodati še nečloveške življenjske razmere ljudi, ki imajo samo tisto, kar imajo na sebi, ki prenočujejo, žive in umirajo na ulici, ne da bi bili deležni najosnovnejše zdravniške oskrbe. Za kristjana, ki ga je razsvetlil evangelij, so ta »znamenja časa« eden najhujših izzivov. Priganjajo ga, da v imenu vere razvije vse možne napore, da bi svoje brate rešil njihovega nečloveškega stanja. To zanimanje za bedne in povezava z zatiranimi dobita prav sugestivne izraze v svetopisemskih besedah pravičnost, osvobojenje, upanje, mir.

To pričevanje zaskrbljenosti za reveže, ki se hrani z evangelijem Jezusa Kristusa,³ je nekako stalna duhovna spodbuda za vse tozadevne teološke poskuse; pod njihovim izrazitim navdihom so njihova teološka razmišljanja in politične izbire. Ta določena duhovna skušnjava je spodbuda za razumski napor, ki naj bi z njim s pomočjo človeške refleksije in takó imenovane znanstvene analize pobude krščanske ljubezni spremenil v uspešna akcijska gesla. Obe sestavini: duhovna skušnjava temeljne narave ter teološka in znanstvena misel se med seboj dopolnjujeta in sestavljata živo enoto. Vendar ju ne smemo zamenjavati. Nimamo torej pravice nastopati proti raznim teološkim sistemom, ki zanje gre, z negativno kritiko, če ne ostanemo pozorni na klic revežev in se jim ne skušamo odzvati kako bolje. Z druge strani pa je upravičeno vprašanje, ali so trenutno najbolj priljubljene teološke zamisli, kot dejansko nastopajo pred nami, edina pot do najbolj ustreznega srečanja z željo po bolj človeškem in bolj bratskem svetu. Vsaka teologija, ki si izbere za nalogo uspešnost, mora biti po potrebi gotovo pripravljena na prilagoditve in popravke, ki so na mestu, če ji pomagajo, da bolje opravi svojo temeljno nalogo.

2. Nov tip teologije. Njene težave

a) Teološki poskusi, ki smo o njih že govorili, imajo za izhodišče razmere, ki so v njih ljudje zatirani in drugim v ekonomskem, socialnem in političnem pogledu zaslužnjeni, pa hrepene po svobodi. Tega stanja v človeški zgodovini ne sprejemajo kot nespremenljive usode; nanjo gledajo kot na »kreativni« proces, ki mora voditi do večje svobode na vseh področjih bivanja in končno postaviti na noge »novega človeka«. V spremembi nečloveških razmer vidijo božjo zahtevo in božjo voljo: Jezus Kristus, ki je s svojim odrešilnim delovanjem osvobodil človeka greha v vseh njegovih oblikah, postavlja človeškemu bratstvu nov temelj.

To gledanje, ki iz njega izhajajo taki teološki poskusi, jim daje tudi njihovo posebno obliko, ki je nekako nova. Bog razodeva svojo skrivnost

z dogodki; čim bolj kristjan prodira v določene razmere in njihov zgodovinski razvoj, tem boljši odgovor najde na božjo besedo. Tako bolje dojamemo globoko edinost, ki povezuje božjo zgodovino odrešenja po Jezusu Kristusu in napore v korist blaginje in pravic ljudi. Ne da bi kar enačili svetno zgodovino in zgodovino odrešenja, vendar razumemo njuno medsebojno razmerje v izrazih edinosti. Razlike med njima ne smemo več pretirano naglašati v smislu nekakšnega dualizma, v katerem bi gledali na človeško zgodovino in zgodovino zveličanja kot na dve stvari, ki sta druga za drugo brez pomena. Človeška dejavnost nasprotno dobi novo, v pravem pomenu teološko vrednost v zgodovini, če snuje bolj človeško družbo. Na nastop pravične družbe gledajo namreč kot na anticipacijo prihoda božjega kraljestva.⁴ Po tem takem razumejo krščansko vero predvsem kot zgodovinsko prakso, ki spreminja in prenavlja socialni in politični red.

Tovrstno gledanje vsebuje dosti elementov velike vrednosti; kristjan naj bi namreč res globlje razumel popolno edinost svojega poklicanja k odrešenju.⁵ Vera v svetopisemskem smislu namreč brez vsakega dvoma pride do vse svoje plodnosti in polnosti le v dejanjih. II. vatikanski zbor⁶ opozarja, da je Sveti Duh na delu v zgodovini sveta; celo zunaj vidne Cerkve so do določene stopnje praeambula fidei (uvodi v vero), resnice namreč in norme, ki se nanašajo na Boga in na skupno blaginjo, ki so dostopne zdravemu razumu in ki predstavljajo nekakšno osnovo krščanske vere.⁷

Vendar so temeljne danosti v več teoloških tokovih deležne enostranskih razlag, ki so povod za ugovore. Edinosti med svetovno zgodovino in zgodovino odrešenja ni moč takó pojmovati, da bi bil evangelij Jezusa Kristusa isto kot profana zgodovina. On je skrivnost nadnaravnega reda in torej stvarnost, ki je ne moremo zreducirati na karkoli drugega in ki popolnoma presega razumevanje človeške pameti.⁸ Meje med Cerkvijo in svetom tudi ni moč popolnoma zbrisati. Svet, kakršen zgodovinsko obstaja, je seveda kraj, kjer poteka božji načrt rešenja, vendar ne takó, da bi se moč in dinamičnost božje besede omejevala le na to, da pospešujeta socialen in političen napredek. Življenje po veri (praxis fidei) torej ni moč skrciti na prizadevanje za zboljšanje človeške družbe. To življenje po veri obsega namreč poleg obsodbe krivičnosti osveščanje spreobrnjenje najbolj notranjih stališč, češčenje pravega Boga in našega Zveličarja Jezusa Kristusa v nasprotju z vsemi oblikami malikovalstva. Vere v dejanju ne moremo torej razumeti tako, da bi zavzetost za politično dejavnost obsegala in totalitarno in radikalno usmerjala vse dejavnosti človeka.

b) Tu je treba natančno opredeliti dve stvari:

1. Politična debata, ki jo redno spremlja spopad sil, se ne sme končati s tem, da izgubimo izpred oči oziroma odvezamo krščanski dejavnosti poseben predmet in sad, namreč mir in spravo. Ni govora o tem, da bi smeli nasprotja še zaostrovati in dajati prednost nasilnim posegom.

⁴ Včasih se kdo sklicuje na CS 38 (Nova nebesa in nova zemlja).

⁵ Prim. CS 10, 11, 57, 59, 61; M 8; Populorum progressio 15–16.

⁶ Prim. CS 22, 26, 38, 41, 57; VS 12.

⁷ Prim. I. vat. zbor, Const. dogm. Dei Filius: DS 3005.

⁸ Prav tam.

2. Vedno si moramo biti na jasnem, da za kristjana »politika« ni absolutna vrednota, ki bi dajala vsemu življenju njegov zadnji smisel. Krščanski »eon« ni absolut; vedno ohranja naravo orodja, ki naj služi. Če pozabimo na to načelo, zaidejo svoboda ljudi v nevarnost, kakršna je skrita v vseh gibanjih, ki so naklonjena nastanku diktatorskih oblasti. Če je z druge strani teologija res deloma usmerjena v prakso, je vendar njena prvenstvena naloga razumevati božjo besedo. Naj velja kateremukoli predmetu, biti mora sposobna zavzeti potrebno razdaljo do konkretnih okoliščin, ki skoraj vedno izvajajo vsakovrsten pritisk in prisilo. Načela katoliškega nauka v veri in npravnosti svetijo ljudem z lučjo, ki jim pomaga ustvariti si zanesljivo sodbo o tem, kaj je glede na večno zveličanje storiti, ne da bi pretela izguba svobode božjih otrok. Samo v takih okoliščinah je teologija res zvesta resnici, ohranja suvereno avtoriteto in posebno naravo božje besede. Treba se je torej prav posebej varovati enostranskega pojmovanja krščanstva, ki bi škodljivo vplivalo na kristologijo, ekloziologijo, na pojem krščanskega odrešenja in bivanja kot seveda tudi na posebno nalogo teologije.

c) Preroške obtožbe proti krivici in pozivi, naj se pridružimo stvari revežev kot svoji, se nanašajo na zelo zapletene razmere, ki so nastale v določenem zgodovinskem kontekstu in jih določajo posebne socialne in politične okoliščine. Preroške sodbe o trenutnem stanju si ni moč ustvariti brez metodične uporabe zanesljivih kriterijev. Zato različni teološki poskusi o osvoboditvi posegajo za teorijami, ki so odvisne od socialnih znanosti; te objektivno pretresajo, kaj izraža »krik revežev«. Teologija sama ne more iz svojih načel izvajati konkretnih norm za politično akcijo; teolog tudi ni usposobljen, da bi s svojim bistrcom razreševal temeljne spore v socialnih zadevah. Teološki poskusi, ki so usmerjeni k izgradnji bolj človeške družbe, morajo, kadar sprejmejo kakšne sociološke teorije, sprejeti negotovost, ki je z njimi združena. V vsakem primeru je treba presoditi, kako zanesljive so take teorije. Dostikrat so namreč čista ugibanja. Neredko vsebujejo ideološke elemente, odkrito ali prikrito, ki že sami slone na filozofskih predpostavkah, ki so sporne ali na zmotnem antropološkem pojmovanju. To velja na primer za velik del analiz v smislu marksizma in leninizma. Če se kdo oprime takih teorij in analiz, se mora zavedati, da ne postanejo nič bolj zanesljive zaradi tega, če jih teologija povzame v tok svojega razpravljanja. Teologija mora raje priznavati pluralizem znanstvenih razlag socialne stvarnosti in ne pozabiti, da ni nujno vezana na nobeno določeno sociološko analizo.

3. Vidiki biblične teologije

Ker se poskusi, ki o njih govorimo, večkrat sklicujejo na sveto pismo, je dobro, da si od bliže pogledamo, kaj pravih stara in nova zaveza o razmerju, ki z rešenjem povezuje človekov blagor in njegove pravice. Razume se, da je tu možen ta študij le deloma. Z druge strani se je treba varovati anahronizma, da bi v sveto pismo vnašali današnje pojme.

a) Stara zaveza

Ko hočejo danes določiti razmerje med božjim rešenjem in napredkom človeka, se skoraj vedno opirajo na Exodus (2. Mojzesovo knjigo). Izhod iz

Egipta je namreč res prvovrsten dogodek rešenja v stari zavezi: z njim je prišla rešitev izpod tuje oblasti in od prisilnega dela. Vendar stara zaveza ne vidi vse »rešitve« v tem, da je ljudstvo odšlo iz Egipta in se rešilo izgnanstva.⁹ Ta rešitev je usmerjena h kultu zaveze, ki se obhaja na gori Sinaj;¹⁰ brez te namembnosti izgubi svoj posebni pomen. Tudi psalmi se izražajo, ko govore o bedi in pritožbah, o pomoči in zahvali, v molitvenih obrazcih, ki omenjajo versko rešitev in »osvobojenje«.¹¹ Beda v njih ni isto kot socialna revščina, temveč je tudi neprijateljstvo, krivica, krivda in tudi tisto, kamor ta vodi: grozeča smrt in praznina, ki jo predstavlja. Potrebe, ki jih psalmist čuti v različnih posameznih primerih, je manj važna sestavina; pomembna je skušnja, po kateri psalmist pričakuje rešitev in pomoč samo od Boga. Ni torej moč govoriti o takem rešenju, kot da bi se nanašalo na človekove pravice in njegov blagor, ne da bi hkrati upoštevali vso teološko refleksijo, po kateri Bog in ne človek spreminja stanja. Sicer je pa Bog ves čas izhoda v puščavi skrbel predvsem za duhovno rešenje in očiščenje svojega ljudstva.

Imamo učinkovite zglede božjega razodetja, saj navdihuje korake, ki naj bi zboljšali človeške razmere: to so rotitve prerokov, ki se nanašajo na socialne razmere, kot jih najdemo zlasti pri preroku Amosu¹². Kasnejši preroki povzemajo in razvijajo Amosovo začetno misel, ko na primer preklinjajo veleposestnike.¹³ Ozej svojim sodobnikom krepko očita pomanjkanje solidarnosti;¹⁴ Izaija med človeškimi bitji, ki so potrebna zaščite, posebej omenja vdove in sirote.¹⁵ Takole grozi: Bog bo odstranil iz Jeruzalema »močnega in mogočnega«, se pravi visoke voditelje družbe.¹⁶ Obsoja to, da nekateri grabijo v svoje roke bogastvo¹⁷ in še bolj splošno, zatiranje, pri katerem so revni žrtve bogatih¹⁸. Hkrati pa mu je tuje, da bi pozival k uporabi proti zatiralcem, čeprav na nekaj takega naletimo v nekaterih starozaveznih spisih.¹⁹ Perspektiva grozeče katastrofe ne dopušča načrtovanja pravičnejše družbe.²⁰ Zdravilo za socialno bedo more po mišljenju prerokov priti po zelo različnih potih. Vendar imamo pri njih veliko manj optimizma, kot nekateri mislijo, da ga lahko najdejo v teologiji zgodovine; prej skepticizem, ki se sprašuje, ali je človek v resnici sposoben, da bi naredil svet drugačen, kot je. Z gotovostjo lahko trdimo, da je po njihovem pogoj za uresničenje tega prav tisto stališče, ki se imenuje notranje spreobrnjenje in pravičnost. »Nehajte s hudobijami! Učite se dobro delati, skrbite za pravico, pomagajte zatiranemu, pravico prisojajte siroti, branite pravdo vdove.«²¹ Pa še tu mora Bog dati ljudem sposobnost, da so bolj pravični

⁹ Prim. 2. Mojz 1–24.

¹⁰ Prim. 2. Mojz 24.

¹¹ Prim. npr. Ps 18.

¹² 2, 6 sl.; 3, 10; 5, 11; 6, 4 sl.; 8, 4 sl.

¹³ Prim. Iz 5, 8 sl.; Mih 2.

¹⁴ 4, 1 sl.; 6, 4–6; 10, 12.

¹⁵ 1, 17, 23; 10, 1 sl.

¹⁶ Prim. 3, 1 sl.; 1, 21 sl.; 10, 1 sl.

¹⁷ Prim. 5, 8.

¹⁸ Prim. 1, 21 sl.; 3, 14 sl.

¹⁹ Prim. Sod 9, 22, sl. in 1 Kr 12.

²⁰ Prim. začetek pri Joelu 3, 1 sl.

²¹ Iz 1, 16 sl.

v socialnih odnosih: konec koncev le Bog lahko uspešno poskrbi za pravico in za resničen blagor človeka, zlasti zatiranega.²² Bog rešuje mimo dobrih ali slabih pobud ljudi.

S tem preroki priznavajo obstoj nečesa takega, kot je »izprijen sistem«; toda po njihovem ne smemo trditi samo to, da je zlo le znamenje in učinek krivičnih socialnih struktur in bi zlorabe lahko odstranili že, če bi odpravili obstoječe oblike lastnine. Nadalje moramo upoštevati osebni element, ki je po stari zavezi odločilen za potek »osvoboditve«. Jasno je prikazan in naglašen zlasti z načelom osebne odgovornosti.²³

Na več pomembnih mestih stare zaveze naletimo na intuicijo nove družbe, ki ni več organizirana po tedaj povsod veljavnih strukturah.²⁴ Več psalmov izrecno govori o Bogu kot osvoboditelju zatiranih in branitelju revežev.²⁵ Ko Bog osvobodi izraelsko ljudstvo, zahteva od njega, da prepove kakršnokoli zatiranje ljudi.²⁶ Božje kraljestvo, ki bo končno že moralo priti, bo odpravilo vsako gospodstvo človeka nad človekom. Za staro zavezo to upanje dolgo časa ni dovolj ločeno od konkretne zgodovine in ne meri na stvarnosti, ki jo presegajo. Do današnjega dne lepo število rešenjskih ideologij v zemeljskem smislu pričakuje uresničenja teh božjih obljub le znotraj človeške zgodovine in dejavnosti. In vendar, kot smo videli, stara zaveza zavrača take ideje. Končno je treba naglasiti, da apokaliptična mesta ob koncu stare zaveze, ki vsebujejo upanje na prihodnje življenje onstran tukajšnjega bivanja in teologijo zgodovine, močno poudarjajo skušnjo človeške nemoči in božje vsemogočnosti.

b) Nova zaveza

Nova zaveza povzema zelo pomembne sestavine stare²⁷ ali jih pa predpostavlja.²⁸ Govor na gori prav posebno razodeva, da so zahteve stare zaveze, ki se tičejo spreobrnjenja in prenove človeškega srca, še okrepljene in jih je v novi zavezi moč uresničiti z močjo Svetega Duha. Vendar še vedno vlada mišljenje — kot je bilo že večkrat rečeno — da se nova zaveza manj zanima za človekovo socialno stvarnost in njegovo kolektivno življenje. Nezaslišana novost krščanskega sporočila je morda v začetku oslabila zanimanje za vprašanja o dolžnostih, ki se tičejo življenja sveta. Vse presega joči pomen osebne božje ljubezni za novo božje ljudstvo je bil tak, da vprašanja, ki jih zastavlja zemeljsko bivanje, ni ostalo več na prvem mestu. Saj so s tako nepočakanostjo pričakovali božje kraljestvo! V luči, ki jo je metala skrivnost trpečega in vstalega Gospoda, so človeške potrebe lahko postale manj nujne. Sicer je pa tudi politično stanje rimskega imperija odvrčalo kristjane od tega, da bi se zavestno kaj bolj zanimali za svet. Vendar se nam ne zdi potrebno, da bi se razpisali o tem, da sta Kristusovo veselo sporočilo in etika nove zaveze prinesla dosti vodilnih norm in živ-

²² Prim. Iz 1, 24 sl.; 2 Mojz 3, 7—9; Ps 103, 6; 72, 12 sl.; 5 Mojz 10, 17 sl.

²³ Prim. Ezek 18; Jer 31, 29 sl.

²⁴ Prim. npr. Iz 55, 3—5; 2 Mojz 34; 40—48; Jer 31, 31 sl.

²⁵ Prim. Ps 9; 10; 40; 72; 146; Jdt 9, 11.

²⁶ Prim. 2 Mojz 22, 10; 3 Mojz 19, 13—18—33; 5 Mojz 10, 18; 24, 14; Ps 82, 2—4.

²⁷ Prim. npr. knjigo Iz 61, 1 v Lk 4, 16 sl.

²⁸ Prim. Mr 12, 29 sl. in 3 Mojz 19, 18.

ljenjskih vzorcev,²⁹ ki so bili vsi take narave, da so vodili k »socialni kritiki«. Dovolj je, če pomislimo na zapoved ljubezni do bližnjega in do sovražnika,³⁰ na opozorila in grožnje bogatim in z vsem preskrbljenim,³¹ na dolžnost skrbeti za reveže in bolnike³² in na opozorilo vsem brez razlike, da morajo pomagati bližnjemu,³³ na svarilo pred vsakim poskusom, da bi človek gospodoval nad človekom,³⁴ ker so si vsi ljudje bratje.³⁵ Nova zaveza razodeva tudi pri kristjanih pripravljenost na »institucionalizirane« oblike krščanske ljubezni: za to imamo zglede v nabirki, prirejeni za jeruzalemske vernike,³⁶ v uvedbi diakonske službe in ljubeče pomoči.³⁷ Te institucionalizirane oblike pomoči seveda vsaj v začetku ne presegajo okvira in ravni občestev in še niso posebno razvite.

Na področju osvoboditve nam daje nova zaveza drug pomemben element v presojo. Posebno pazljivo je treba namreč raziskati, kako razume to osvoboditev. Kar npr. pravi sv. Pavel o novi svobodi, je tesno povezano s sporočilom o opravičenju; takó osvoboditev ni zadeva zase, ločena od drugih. Rešiteljsko delo Jezusa Kristusa je odprlo vrata prav v notranjost človeškega srca; lahko nastane tudi nesporazum o tem, kaj je v pravem pomenu besede zanikanje svobode in človekova resnična sužnost. Sporočilo o opravičenju nadvse prodorno kaže, da je človek podvržen zlim silam. Zato zanj ni pristne in popolne svobode brez predhodne osvoboditve,³⁸ ki ga reši smrti in minljivosti (»sarx«), oblasti greha in postave, pa tudi »prvin sveta«. Za to »svobodo nas je oprostil Kristus«. Osvoboditev, ki nas oprostí teh sil, nam prinaša novo svobodo, ta pa nas usposablja za delovanje v duhu Jezusa Kristusa, v ljubezni in službi bratom.⁴⁰ V tem je gotovo nekakšna anticipacija tistega, kar bo Bog dopolnil kot svoj dar pravičnim, ko bo izrekel sodbo nad vso človeško zgodovino. Božja pravičnost nam po Duhu in v njegovi moči naklanja možnost za osvoboditveno ravnanje, ki nas naredi sposobne, da delamo dobro, in doseže svojo popolnost v ljubezni. Kadar torej nova zaveza govori o »osvoboditvi, ki prinaša svobodo«⁴¹, ki je milost, pravna pobuda in eshatološka obljuba, so te trditve vključene v sporočilo o opravičenju, zato imajo svojo utemeljitev samó v njem; edino od njega prejemajo vso svojo moč in avtoriteto. Samó če gledamo stvari na tej ravni, lahko razumemo in uspešno uresničujemo dinamizme, ki jih kristjani najdejo v novi zavezi za osvoboditveno delovanje. Luč, ki izžareva iz nove zaveze, kaže, da ni resnične spremembe družbe brez sprave človeka z Bogom in z drugimi ljudmi. Človeško življenje lahko dovolj in stalno iz-

²⁹ Prim. Mt 5, 1—7, 29, zlasti 5, 3—12.

³⁰ Prim. Lk 6, 35; Mt 25, 31—46.

³¹ Npr. Lk 6, 24 sl.; Mt 6, 24; 1 Kor 11, 20 sl.; Lk 12, 16 sl.; Jak 2, 1 sl.; 5, 1 sl.

³² Prim. Lk 6, 20; 1 Kor 12, 22 sl.

³³ Mr 10, 21; Lk 12, 33.

³⁴ Prim. Mr 10, 42—45; Mt 20, 25—28; Lk 22, 25—27.

³⁵ Prim. Mt 23, 8; 25, 41 sl.

³⁶ Prim. 2 Kor 8, 1 sl.

³⁷ Prim. 1 Kor 12, 28; 15, 15; Rimlj 12, 7; 16,1; Fil 1, 1; 1 Tim 3, 8, 12.

³⁸ Prim. Rimlj 5—7.

³⁹ Gal 5,1.

⁴⁰ Prim. Gal 5, 6, 13.

⁴¹ Prim. Gal 5, 1.

boljšuje le, če postanejo ljudje po spreobrnjenju in pravičnosti »nove stvari«. Pravica, dobrine, človekova osvoboditev torej ni nekaj, kar spada v red »imeti«, pač pa prvenstveno znotraj mej, ki opredeljujejo »biti«, seveda s posledicami za spremembo vseh razmer človeškega bivanja, ki iz tega izhajajo.

4. Sistematični in teološki pogledi

a) Bog kot osvoboditelj in človekova osvobojevalna dejavnost.

Omenjeno je že bilo, da izjave stare zaveze glede osvoboditve ne morejo v vsakem pogledu še naprej veljati v okoliščinah, ki jih je ustvarila nova zaveza. Razodetje, ki smo ga bili deležni v Kristusu, je del nepretrganega toka odrešitvene zgodovine v času obljube in v času izpolnitve. Obe zavezi pa povezuje zagotovilo, da samó najvišji in popolnoma svobodni gospodar skrbi za blagor ljudi; samo on je osvoboditelj v pravem pomenu besede. Če hočemo seveda razumeti to trditev, moramo priznati, da človekove potrebe niso omejene le na ekonomske in materialne zadeve; pred očmi je treba imeti to stanje nevarnosti in pogube v celoti. Sicer pa te zanesljive trditve, da samo Bog resnično osvobaja, ne smemo vzeti kot mitu analogno trditev (kot da bi šlo za »deus ex machina«); take vrste mit, če se k njemu zatečemo, prej pospešuje lenobo, negibnost in otopelost ljudi v bedi. Nečloveško življenjsko stanje ne more od pristne vere pričakovati ne opravičila ne sokrivde. Bog ne nastopa v hrupu revolucije, pač pa njegova milost krepi ljudem duha in srce, tako da se izostri njihova vest in pod vodstvom žive vere delajo za izgradnjo bolj pravičnega sveta. V ta namen mora biti ves človek osvobojen vseh zlih sil. Zato v resnici vodita do osvoboditve spreobrnjenje, ki meri na resnično uspešnost (»metanoia«) ter obnova ljubezni do Boga in bližnjega. Vendar po krščanski veri do popolne osvoboditve ne pride med zemeljskimi dogodki, drugače rečeno, v zgodovini. Zgodovina namreč vodi v »novo zemljo« in v »božje mesto«; zato je do te dopolnitve vsaka osvoboditev samo prehodna in bo ob poslednji sodbi predmet pravoreka.⁴²

Smisel našega razmišljanja ni omejen samo na zahtevo duhovne reforme ali pomoči, ki jo je treba dajati posamezniku. Imamo vrsto »krivičnosti v institucionalizirani obliki«; dokler ta vlada, že to stanje samo zahteva napredovanje pravičnosti in reforme. Današnji ljudje več ne verjamejo, da so socialne strukture naravna danost in jih kot take »hoče Bog«, ali da so rezultat določenih nepoznanih zakonov razvoja. Kristjan se mora vedno zavedati, da so socialne ustanove izšle iz socialne zavesti in so predmet npravne odgovornosti. Seveda lahko zastavimo vprašanje, če smemo govoriti o »institucionalnem grehu« ali o »strukturah greha«, ko vemo, da pomeni svetopisemski izraz greh najprej izrecno in osebno odločitev človeške svobode. Vendar ni dvoma, da se v moči greha v socialne in politične strukture ne smeta vgnezditi prezir in krivica. Zato mora napor, kot smo že rekli, veljati tudi krivičnim stanjem in strukturam. Tu smo pred novo zavestjo; nekdanje je bilo namreč mogoče, da človek ni tako jasno kot danes čutil odgovornosti, ki zanje gre. S tega vidika pomeni pravica temeljno priznanje enakega dostojanstva vseh ljudi, srečen razvoj in zaščito bistvenih

človečanskih pravic⁴³ in pravšnost, ki je zagotovljena pri delitvi glavnih življenjskih sredstev.⁴⁴

b) Kako opredeliti razmerje med človeškim napredkom in rešenjem, ki ga je izvršil Bog?

Razmišljanje o razmerju med rešenjem, ki ga je izvršil Bog, in osvoboditveno dejavnostjo človeka kaže na potrebo, da točneje opredelimo odnose med človeškim napredkom in tem rešenjem, med graditvijo sveta in eshatološko dopolnitvijo. Kot izhaja iz prejšnjih razmišljanj, si je treba predvsem pridobiti pravilen pojem o razmerju med človeško dejavnostjo in krščanskim upanjem. Ne smemo ju tako popolnoma ločiti, da bi imeli na eni strani le tostranski svet, na drugi pa večno življenje, ki bi bilo tostranskemu svetu popolnoma tuje. Prav takó pa se je treba varovati »evolucionističnega optimizma«, ki popolnoma enači božje gospodstvo s človeškim graditeljskim delom sveta v njegovem razvoju.

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu razlikuje med rastjo božjega kraljestva in človeškim napredkom kot med delom za pobožanstvenje in delom za počlovečenje, kot tudi med redom milosti in redom človeške dejavnosti.⁴⁵ Celo tedaj, če je najprej vprašanje, kaj ta dva reda med seboj zblizuje. Služba ljudem na zemlji pripravlja »snov za nebeško kraljestvo«.⁴⁶ V božjem kraljestvu bomo spet našli odlične sadove svoje dejavnosti, vendar očiščene vsakega madeža, razžarjene in povečane, tako da na koncu ne bo samo ljubezen⁴⁷, temveč tudi njena dela⁴⁸. Eshatološko upanje mora najti izraz tudi v strukturah tostranskega življenja.⁴⁹ Prav zato koncil ne govori samo o minljivosti tega sveta, temveč tudi o njegovem povečanju.⁵⁰ Tostranska in nebeška družba se morata pod vodstvom vere ter ob spoštovanju tako njune različnosti kot tudi njune skladne edinosti prepajati.⁵¹ Ti nauki so povzeti v Odloku o laičnem apostolatu: »Delo Kristusovega odrešenja, ki samo po sebi teži za zveličanjem ljudi, obsega tudi obnoveitev vsega človeškega reda. Zato je Cerkev poklicana, ne le da ljudem prinaša Kristusovo oznanilo in njegovo milost, marveč tudi da časni red prekvasi in spopolni z duhom evangelija... Dasi se ta dva reda (duhovni in časni) razlikujeta, sta vendar v enem in edinem božjem načrtu tako povezana, da Bog sam hoče ves svet v Kristusu preobraziti v novo stvarstvo, v začetkih že tu na zemlji, v polnosti pa poslednji dan.«⁵²

Ta besedila nas vabijo, naj gledamo na boj za pravičnost kot tudi na udeležbo pri delu za preobrazbo sveta kot na »sestavino verskega oznanje-

⁴³ Prim. Schema Pont. Comm. a Iustitia et Pace, The Church and human Rights, Vatican City 1975.

⁴⁴ Prim. Populorum progressio 21.

⁴⁵ Prim. CS 36, 38, 39, 40, 42, 43, 50; LA 7.

⁴⁶ Prim. CS 38.

⁴⁷ Prim. 1 Kor 13, 8.

⁴⁸ Prim. CS 39.

⁴⁹ Prim. CS 35.

⁵⁰ Prim. CS 38, 29.

⁵¹ Prim. C 36.

⁵² LA 5; prim. tudi 7.

vanja».⁵³ Že izraz »sestavina« je sporen; zdi se, da zahteva točnejšo razlago, po kateri pomeni — če se držimo strogega smisla izraza — dopolnjujoči, ne pa bistveni del.⁵⁴ Na splošno in najpogosteje razlagajo besedila II. vatikanskega zbora v tem smislu, da v odgovor na neupravičeno razdvajanje (dihotomijo) priporočajo skladnost med človeškim prizadevanjem za graditev sveta in eshatološkim rešenjem. Danes je potrebno še bolj jasno in določno izluščiti to, kar ju razlikuje, ne da bi se odrekli trdni resnici o njihni medsebojni edinosti. Drži, da se zemeljska stanja upirajo pozitivnim spremembam v smislu dobrega, moč greha in nekateri učinki človeškega napredka pa so nasprotujoče si vrednosti;⁵⁵ zato lahko prav v edinosti zgodovine odrešenja jasneje spoznamo stalno razliko med božjim kraljestvom in človeškim napredkom kot tudi skrivnost križa, brez katere ne more priti do uresničenja⁵⁶ nobena zares odrešenjska dejavnost. Če osvetlimo to razliko — ne da bi z druge strani pozabili na vez, ki ta dva pola združuje — ne uvajamo nikakršnega »dualizma«, kakor bi nekateri hoteli. Pač pa s tem popolnejšim gledanjem bolj potrpežljivo, vztrajno in zaupno laže spolnjemo dolžnost, da pospešujemo blagor in pravičnost; varuje nas pred zmedenostjo, ki lahko nastane, če je prizadevanje brezuspešno.

Ta edinstvo povezave in različnost, ki sta značilni za človeški napredek in krščansko rešenje, morata seveda v določeni obliki postati predmet novih raziskav in analiz; te so nedvomno ena glavnih nalog današnje teologije. Prek temeljne narave zadevne edinosti vendar ni moč iti, ker je, lahko rečemo, zakoreninjena prav v središče resničnosti.

Z ene strani je določena zgodovina nekako kraj, kjer se svet spreminja tako močno, da zadeva na samo skrivnost Boga. Prav zato »ostaneta« ljubezen in njeni sadovi. To je zadnji razlog, zakaj je možna neka prvina, ki zemeljski blagor in pravo povezuje z rešenjem, tudi če ni popolne edinosti, ker bo eshatološka dopolnitev »odpravila« in za seboj pustila določeno zgodovino.

Z druge strani božje kraljestvo »vodi« zgodovino in kar absolutno pre-sega vse možnosti zemeljske dopolnitve; javlja se tedaj kot božje dejanje. V tem je pa obsežena prekinitvev stika s tem svetom, naj mu priznavamo kakršnokoli popolnost. Vsako posamezno bitje doživlja to diskontinuiteto kot smrt, kolikor pa je preobrazba, prizadeva celotno zgodovino kot »izgubitev« sveta.

Za tako dialektiko, ki se izraža v dveh nepopustljivih načelih, ni rešitve; ne moremo in ne smemo je odstraniti iz sedanjega življenja »potnikov«. Eshatološka dopolnitev, ki je še predmet pričakovanja (eshatološka rezerva), je vzrok, zakaj razmerja med božjim kraljestvom in zgodovino ni moč izreči ne v obliki monizma ne v obliki dualizma; zato mora opredelitev tega razmerja po svoji naravi obviseti tako rekoč v zraku. Sicer pa razmerja med oznanjevanjem eshatološkega rešenja in graditvijo zgodovinske prihodnosti ni moč opredeliti enoznačno, kot da bi šla oba po eni sami poti, se pravi, ne da bi upoštevali skladnost, pa tudi različnost. Morda

⁵³ Škofovska sinoda 1971. Dokument o pravičnosti v svetu; uvod.

⁵⁴ Tako razlago je dala škofovska sinoda 1974.

⁵⁵ LA 7.

⁵⁶ CS 22, 78.

lahko v tem smislu razlagamo logion pri sv. Luku: »Božje kraljestvo ne pride tako, da bi zbuvalo pozornost; tudi ne bodo govorili: ‚Glej, tukaj je!‘ ali ‚Tam je!‘ Zakaj, glejte, božje kraljestvo je med vami!«⁵⁷ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu omenja neko drugo posledico tega temeljnega razmerja med zgodovino in rešenjem: »Ne vemo za čas dovršitve zemlje in človeštva; tudi način, kako bo vesoljstvo preoblikovano, nam je neznan.«⁵⁸

Taka je gotovo formalna rešitev našega vprašanja, ki pa je oprta tudi na glavna dejstva iz razodetja. Toda pri konkretnem razvijanju tega razmerja lahko opazimo različne oblike, ki v njih isto razmerje pride dejansko do veljave in dopuščajo posebnosti, ki se med seboj razlikujejo. Če hočemo izbrati pravilno pot, kako naj v teku zgodovine apliciramo to rešitev npr. v pokrajinah, ki spadajo v stari ali novi ali tretji svet, moramo različno ravnati. Kar velja za evropske in severnoameriške dežele, ki so industrijsko najbolj razvite in je njih gibalo dobiček, nima iste veljave za celine in področja, kjer prebivalstvo po veliki večini trpi še pomanjkanje. Naj pa bo ta različnost taka ali drugačna, ni dovoljeno zanemariti osnovnega razmerja med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem, ki smo ga zgoraj spoznali. V ta namen imamo na voljo nedvosmiselne kriterije. Proti temeljnemu razmerju, ki smo ga omenili, se npr. pregrešimo, če damo dejavnosti za socialno in politično rešitev tako prednost, da potisnemo v ozadje božje češčenje, molitev, evharistijo ali druge zakramente, individualno etiko, vprašanja poslednjih stvari (smrti in večnega življenja) in odločen boj, ki ga je treba v zgodovini voditi proti silam teme.⁵⁹ Z druge strani pa je spričo greha in krivice treba razglašati in uresničevati verske resnice, ki smo jih omenili. Tako damo božjemu kraljestvu, kar mu gre, in vzamemo veljavo ugovoru, ki ga je dostikrat slišati, da Cerkev prekriava človeško bedo in uspava reveže v njihovem žalostnem stanju. Dajati resnično pomoč in vlivati v srca ljudi lažno upanje za tolažbo, ki občutek trpljenja le otopi, sta dve popolnoma različni stvari.

c) Razmerje med človeškim napredkom in rešenjem v poslanstvu Cerkve.

Ko naglašajo, kako pomembna je Cerkev za svet, hkrati podčrtavajo tudi to, da je cerkveno občestvo vedno v določenih razmerah, kjer je že prišlo do konkretnih političnih izbir. Cerkev je res občestvo posebne vrste; vendar ne sme nikoli pozabiti, da stalno živi v areni take vrste, kjer se stalno bore med seboj kandidati za oblast, kjer dejansko izvajajo oblast tako ali drugače, kjer vladajo ideologije, ki se na to nanašajo. Zaradi svojega izvora, svoje nadnaravne narave, svojega verskega poslanstva in tudi zaradi eshatološkega upanja Cerkev »ni izključno in neločljivo vezana na nobeno pleme ali narod, na noben poseben način življenja, na noben stari ali novi običaj.«⁶⁰ Cerkev ne smemo zamenjati z nobenim družbenim sistemom in z nobenim ne sme biti tako povezana, kot da bi bilo to nujno ali nepreklicno. Če mora paziti, da se ne zaplete v intrige tistih, ki teže za oblastjo, prav tako ne sme zavzeti čisto »nevalističnega« in »indiferentističnega« stališča ali pa se

⁵⁷ Lk 17, 20.

⁵⁸ CS 39.

⁵⁹ CS 13 b.

⁶⁰ CS 58; prim. C 9; CS 42.

zapreti v čisto »apolitično« rezervo. Dandanes so seveda v več pokrajinah sveta njene možnosti delovanja takó omejene, da je dostikrat poklicana pričevati za svojo vero v drugačnih oblikah, ki pa niso nič manj preroške: npr. s trpljenjem po zgledu našega Gospoda ali z vsiljenim molkom. Njej ni dovoljeno uporabiti — kot to delajo politične sile — kakšnih zvijačnosti ali izigravanj, pač pa mora pazljivo predvidevati političen pomen svojih nastopov in svojih opustitev. Zgodi se lahko, da jo zadene očitek sokrivde, če ne vstane zoper razmere revežev, zatiranih, žrtev krivice; še bolj pa, če tako stanje nekako zagovarja in noče vanj poseči. Po zgledu starozaveznih prerokov mora torej izostriti svojo vest, da lahko v luči vere zavzame kritično stališče do socialnega stanja. Cerkev je solidarna z reveži. Ta izraz je treba razumeti v vsem njegovem pomenu: zajema namreč ljudi, ki trpe duhovno, psihološko ali materialno pomanjkanje. Uspešna pomoč tem »revežem« je že od nekdaj ena glavnih nalog Cerkve in njenih članov. Danes pa je postalo izvajanje te naloge najvidnejše pričevanje žive vere in za veliko Cerkev tujih ljudi neprecenljiv kriterij njene verovnosti.

Graditev in reforma socialnega in političnega reda je seveda na poseben način stvar laikov.⁶¹ Vendar tudi vsa Cerkev — ki jo predstavljajo predvsem službe sv. očeta, škofov, duhovnikov in diakonov — nima pravice molčati v primeru, ko teptajo človekovo dostojanstvo in njegove osnovne pravice. Takó je lahko Cerkev v svoji celoti dolžna brez pomišljanja in odločno izražati svojo misel. Sicer je pa v mnogih posebnih okoliščinah kristjanom prepuščena zadostna širina, da se med različnimi možnostmi, kako iti k skupnem cilju, svobodno odločijo za svojo pot.⁶² Potemtakem je nemogoče, da bi se med kristjani izognili vsem sporom glede socialnih in političnih vprašanj. »Od kristjanov, ki se odločajo za različne možnosti in se na prvi pogled med seboj dozdevno ne strinjajo, (Cerkve) zahteva, naj si v medsebojni dobrohotnosti in spoštovanju prizadevajo razumeti mnenja drugih in razloge, na katere se sklicujejo.«⁶³ Vsak bo skušal s svojimi priporočili in spodbudami prispevati svoj delež, ne da bi skrival svoje mnenje. Pri vsej različnosti mišljenja kristjani ne bodo nikoli pozabili tega aksioma II. vatikanskega zbora: »To, kar vernike druži, je močnejše od tistega, kar jih razdvaja.«⁶⁴

Nasprotno pa je edinost Cerkve v resni nevarnosti, če se razlike med družabnimi razredi prevedejo v sistem »razrednega boja«. Tam, kjer med razredi vlada neenakost, se nekaterim sporom ni moč izogniti. Kristjan se izkaže predvsem po tem, kako skuša rešiti te spore; ne zagovarja posega po nasilju zoper nasilje, temveč skuša doseči spremembo stanja z drugimi sredstvi, kot so: osveščanje, izmenjava dokazov in podpora nenasilnim oblikam dejavnosti.⁴⁵ Prav takó kristjan ne sme zanemariti prvenstvene naloge, namreč sprave. Varoval se bo tudi, da bi nasprotje na socialnem in političnem področju ne preraslo vsega drugega, tako da na primer kristjani

⁶¹ LA 7; C 31, 37; CS 43.

⁶² CS 43 razvija ta vidik.

⁶³ Pavel VI, Octogesima adveniensi 50.

⁶⁴ CS 92.

⁶⁵ Tu seveda ne moremo obširneje obravnavati nadaljnjih vprašanj, ki se nanašajo na poseg k sili in nasilju.

različnih izbir ne bi več skupno obhajali evharistije ali bi drug drugega od nje izključevali. Politična izbira ne sme postati takó bojevita, da bi zaradi nje trpela škoda vesoljnost krščanskega odrešenjskega oznanila. To je treba ponesti med vse ljudi, tudi med bogate in zatiralce. Cerkev ne more nobenega človeka izključiti iz svoje ljubezni. Zato mora kar naprej opozarjati in živo ohranjati skrb, da se politika ne spremeni v nekakšno absolutno vrednoto. Druga izključujoča politična izbira, ki je do drugačnih izbir nestrpna, postane tiranska in skvari samo naravo politike. Cerkev ima dolžnost — ki se ji ne sme izmikati — da se upre diktatorskim zahtevam države, ki bi hotela sama in izključno urejati vse razsežnosti bivanja. V takih okoliščinah je seveda Cerkvi včasih težko ali nemogoče, da bi javno razglasila svoje mišljenje. Kljub temu pa kar lepo spolnjuje svojo dolžnost, če po Gospodovem zgledu drzno vzdigne glas proti zadevnim zlorabam, ko tiho trpi ali celo prenaša raznovrstne oblike mučeništva. Pravega krščanskega osvobojenja, ki vodi v svobodo, ne morejo zavreti niti taka skrajna stanja. To je naša zadnja tolažba, to je glavni razlog našega zaupanja.

Sklep

Pretresanje teh vprašanj posebno jasno pokaže, v kako različnih razmerah so krajevne Cerkve znotraj iste katoliške Cerkve. Ta različnost pa vendar zbuja skrb. Breme socialnih, kulturnih in političnih neenakosti lahko namreč postane tako težko, da se zdi, da tisto, kar predstavlja edinost in središče skupne vere, ne bo moglo več obvladati napetosti in prelomov. Tudi izmenjave idej in študij znotraj MTK so jasno pokazale, kako različne so razmere pri posameznih narodih. Toda v Cerkvi nihče ne govori samó zase. Vsi bi morali zaslišati klic svojih bratov, naj bodo kjer koli v svetu, vseh tistih, ki z njimi krivično ravnaajo, ki so strti od trpljenja, ki trpe revščino in nadlogo lakote. V tem se moramo učiti drug od drugega, da ne bomo spet kdaj v novi obliki posegli za zmotnimi rešitvami, ki so jih v zgodovini Cerkve in človeških družb izvajali in so povzročile dosti trpljenja. Kako bi mogli pozabiti, kaj pomeni radikalno precenjevanje politične razsežnosti!

Pri tem prizadevanju nas druži delovanje Kristusovega Duha. V tem pogledu sta za nas dar in naloga edinost in vesoljnost, ki ju Cerkev povezuje z različnostjo sestavljajočih jo narodov in tudi z različnimi vrstami človeške civilizacije. Kar je bilo s trudom pridobljenega, ne smemo lahko-miselno zapravlžati. Ta zahteva velja prav posebno glede vseh vprašanj, ki jih zastavlja razmerje med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem.

PREGLEDI

NEUSPEH KONCILA?

Pariška založba Le Centurion je pred nekaj leti osnovala zbirko pod naslovom Intervjuji, ki jo vodi znani časnikar Jacques Duquesne in šteje med svojimi publikacijami nekaj del, ki so dosegla zelo ugoden odziv med katoliškimi bralci. Knjige so sestavljene v obliki pogovorov med časnikarjem in določeno osebnostjo francoskega javnega življenja, ki opisuje svoje življenje in delo, svoj svetovni nazor, svoj pogled na sedanje probleme sveta in Cerkve itd. Tako je spregovoril pred magnetofonom atomski fizik Louis Leprince-Ringuet, strasbourški škof msgr. Elchinger, tajnik francoske škofovske konference msgr. Matagrín, pa tudi nekaj znanih teologov kot sta Chenu in Congar. Obrnili so se tudi na zgodovinarja Renéja Rémonda.

René Rémond je v zadnjih letih zelo znano ime na Francoskem. Kot študent je bil predsednik študentske katoliške akcije, nato pa profesor zgodovine na Sorboni, v Clermont-Ferrandu, v Caenu in Rouenu. Od leta 1971 do 1976 je bil predsednik univerze Paris X Nanterre. Je član raznih akademij in že nekaj let predsednik Katoliškega centra francoskih izobražencev (CCIF). Široko občinstvo ga ceni predvsem kot televizijskega komentatorja, ki brez strankarskega ali religioznega sektaštva svobodno in neodvisno sodi o političnih dogodkih.

Tu bomo navedli najprej nekaj njegovih izjav o njegovi veri, potem pa bomo podali njegovo gledanje na sedanje stanje v Cerkvi, kot ga izraža v knjigi *Vivre notre histoire*, v poglavju Neuspeh koncila? Ne bo brez zanimivosti vedeti, kako sodi o nekaterih ključnih vprašanih sodobne Cerkve univerzitetni profesor, ki je spisal kakih petnajst knjig o zgodovini Cerkve in je hkrati veren katoličan. Njegov opis velja v prvi vrsti za razmere Cerkve v Franciji, vendar so te razmere toliko tipične, da veljajo več ali manj za vse cerkvene skupnosti v Evropi.

O svoji veri pravi René Rémond tole: »Zame je bilo odločilno — in to je bila milost, ki je bila dana moji generaciji — da sem odkril osebnostno naravo vere. Spoznali smo, da je vera oklenitev neke osebe, Kristusa, ki ga spoznaš in ljubiš kot živo osebo. Brez te osebne privrženosti živemu bitju krščanstvo postane ideologija; to pa ni več krščanska vera. To je odkrila in doživela najprej naša generacija. Za prejšnje rodove je bila vera morda bolj privrženost Cerkvi kot instituciji« (*Vivre notre histoire*, Paris 1976, 384).

Kasneje je odkril še druge vidike vere: božje očetovstvo, notranja razmerja ljubezni v Sveti Trojici. »Danes se mi zdi najpomembnejše za mojo vero to, kar imenujejo theiosis (pobožanstvenje), dejstvo, da smo poklicani živeti življenje Boga samega. Bog prevzame človečnost po učlovečenju. Skrivnost učlovečenja je ena od resnic, ki so najbolj intimni del moje vere. Toda

Bog postane človek samo zato, ker hoče omogočiti človeku, da živi življenje Boga samega. Po tej »čudoviti zamenjavi med božanstvom in človeštvom« smo poklicani, da postanemo božji otroci. V tem je ves smisel razodetja« (n. d. 384—385).

V tej veri vidi Rémond svojo »globoko identiteto«. »Če bi nehali verovati, bi nekaj bistvenega izgubil, z njim pa tudi občutek svoje identitete ali svoje istosti v časovnem trajanju« (385).

Kristus kot osebno bitje, ki je človeku blizu, skrivnost Svete Trojice, dajanje božjega življenja človeku — to so žive resnice, iz katerih živi. Vse to pa se končno reducira na eno: »Bog je ljubezen. Ljubezen ni božja lastnost enako kot mogočnost ali večnost; to je njegovo ime, to je njegovo bitje. Če bi zamenjali besedo ljubezen z besedo Bog, bi povedali isto. Ta moč ljubljenja, to razdajanje ljubezni, ki se nagiba k nam, v tem je vse razodetje. V tej perspektivi dobi ves svoj smisel skrivnost Svete Trojice; tedaj neha biti uganka za duha in postane globoka resnica« (385).

René Rémond vidi enega najmočnejših dokazov za resničnost krščanstva v razodetju Boga, ki ljubi človeka. Človeški duh ne bi nikdar sam po sebi prišel do te skrivnosti: »Da je Bog postal človek zato, da bi nam razodel svojo ljubezen in nas povabil, da postanemo deležni njegovega življenja — tega, se mi zdi, ne more spočeti človeški duh. Taka vizija lahko izvira samo iz razodetja Boga samega« (386). Tudi evharistija ne more biti človekova iznajdba.

Vendar vera, ki daje človeku temeljno trdnost, ne daje odgovora na vsa vprašanja, ki si jih človek zastavlja. »V evangeliju ne smemo iskati odgovora na vse. Kristus nam je prinesel sporočilo, ki se skrči na nekaj trditev: Bog nas ljubi, ponuja nam svoje življenje, kliče nas k deležu pri tem življenju, in vemo, da smo že vstali od mrtvih. O drugih stvareh nam evangelij nima povedati ničesar. Minil je čas, ko smo mislili, da iz vere lahko izvedemo določeno razlago o svetu, določeno kozmogonijo ali celo antropologijo. Vendar tudi ne smemo preveč omejevati področja vere. Vera mora ožarjati vse. Ne zdi se mi protislovno trditi, da nam vera daje samo malo odgovorov na omejenem področju, in hkrati trditi, da mora vera ožarjati celotno življenje. Da so torej nekatera ravnanja in prepričanja z vero v nasprotju. Zato sem v nameri skušal ustvariti osebno enotnost med svojo vero in med razlago, ki si jo dajem o redu svetak« (389).

René Rémond je kot zgodovinar sodobnih gibanj v Cerkvi kar najbolj pozorno spremljal delo 2. vatikanskega koncila. Ob koncu ga je ocenil zelo pozitivno. »Lahko smo mislili, da je 2. vatikanski cerkvenj zbor izpolnil svojo nalogo. O vseh zadevah, ki jih je imel na sporedu, je zglašoval dokumente in pri večini je bilo zadnje besedilo dosti boljše od prvotnega načrta. To drži za Konstitucijo o božjem razodetju, ki je najbolj teološki dokument koncila. To drži za Izjavo o verski svobodi. Seveda pa vsi dokumenti niso enako dobri. Vsi so soglašali v tem, da je Odllok o družbenih občilih povprečen. Zgodovinar, ki hoče razumeti zakaj, dobro ve, da je nekoliko zato, ker so o tem premalo razmišljali in ni bilo moč pričakovati, da bo koncil nadomestil zamudo, zravnal vrzeli in nepopolnosti krščanske misli o tem vprašanju. Isto lahko rečemo o Konstituciji Veselje in upanje o Cerkvi v sedanjem svetu. Poleg po-

glavij, ki zelo dobro povzamejo to, kar si je krščanska misel že prej osvojila, je poglavje o politiki, ki izdaja nezadostnost krščanskega razmišljanja o tem problemu« (124).

René Rémond je prepričan, da je najpomembnejši prispevek koncila v novi ekleziologiji, ki jo je izdelal. V opredelitvi Cerkve kot božje ljudstvo vidi pravo »kopernikansko revolucijo«. Dejstvo, da koncil izhaja iz celote in šele potem znotraj cerkvene skupnosti razlikuje redove za službe in opravila, se mu zdi nekaj bistvenega, silno pomembnega za prihodnost. »Tu je začetek nekega pojmovanja ki bo z njim Cerkev hranila svoje življenje in svojo misel skozi rodove. Če od koncila ne bi ohranili nič drugega, bi morali po mojem ohraniti to: ta novi pogled Cerkve nase in na svet« (125).

In kako gleda na koncil danes? Je njegova sodba še tako pozitivna? »Da. To, kar se je zgodilo potem, ni bilo moč predvidevati leta 1965. Cerkev se je razvijala v čisto drugačno smer, kot je pričakoval koncil in kot so pričakovali verniki. Kljub temu se mi zdi, da mi ni treba spremeniti svoje sodbe o koncilu« (125).

Vendar je očitno, da je danes Cerkev v krizi, da se je ta kriza sprožila z 2. vatikanskim cerkvenim zborom. Ali kriza ni bila v jedru že v koncilu? Kriza ni nastopila zaradi stališč, ki jih je zavzel koncil, pravi Rémond. Samo dejstvo, da je koncil bil, je sprožilo globoke spremembe v notranji organizaciji Cerkve in v njenih odnosih navzven. V zvezi s tem lahko ugotovimo, kako je kriza vse presenetila, in kakšno je nasprotje med navdušenjem ob koncu cerkvenega zbora in današnjo negotovostjo ter razočaranjem. Ob sklepu koncila so vsi soglasno čutili, da se je vse srečno izteklo, zavladalo je splošno prepričanje, da je Cerkev storila vse potrebno, da se spravi s svetom. Znova je postala verovna. Znova je postala zanimiva. Spomnimo se, kakšno zanimanje in radovednost je zbudil koncil, kako se je verski tisk na mah razširil, koliko mesta so tudi necerkvene publikacije posvečale pojavu religije. Mnogi so tedaj upali, da bodo izginile vsaj nekatere posledice razkristjanjenja 19. in 20. stoletja.

Deset let po koncilu pa ugotavljamo, da se ni veliko vernikov vrnilo v Cerkev, nasprotno, veliko se jih je oddaljilo od nje ali pa postajajo do nje hladni in brezbrizni.

Najbolj viden pojav v teh desetih letih je razpadanje cerkvene strukture. Res da je Cerkev postala tako homogena in disciplinirana skupnost, kot je bila pred koncilom, razmeroma pozno — komaj v 19. stoletju pod Pijem IX. Vendar je Cerkev sedaj videti kot skupnost, kjer vlada velikanska zmešnjava, kjer si oblast ne upa več vladati in kjer mnogi kristjani, ki si pred dvajsetimi leti niti ne bi upali sanjati o oporekanju, danes delajo v vsej svobodi, kar jim pride na misel.

Sprejem, ki je nanj naletela okrožnica *Humanae vitae*, je v tem smislu značilen. Ne mislimo, da so okrožnice vselej sprejemali s spoštovanjem in so jih nemudoma začeli uresničevati. Večino papeških dokumentov o socialnem nauku Cerkve so kristjani ignorirali ali kritično ocenili. Vendar je nekaj novega v tem, kako so sprejeli okrožnico *Humanae vitae*. O tem dokumentu, ki se nanaša na zasebno življenje, so episkopati podali razlago, ki dokaj svobodno razlaga papežev nauk. To je znamenje zelo globokih sprememb v notranjih razmerjih v Cerkvi in v njenem načinu vladanja.

Tako smo priče nekakšnemu razpadanju cerkvene skupnosti v njenem poglavarstvu, v njenih notranjih razmerjih, v bogoslužju in zakramentalnem življenju. Je s tem rečeno, da je danes manj vere? René Rémond je v odgovoru zelo oprezen: »Treba je biti previden in ne videti preveč tesne povezave med verskim življenjem in vero. Ne reči, da ni ene brez drugega, kot je bilo mogoče to trditi takrat, ko je bilo moč enačiti to, kar je človek delal in veroval. Ena od značilnosti pokoncilskega katolicizma bo večji razmik med osebno vero in kulturnim vedenjem v cerkveni skupnosti« (145).

Izraz kriza je precej dvoumen. Treba bi ga bilo razjasniti. Ko govorimo o krizi, ne izrekamo nobene sodbe. To je splošen pojav, za katerim se lahko skrivajo različne situacije. Cerkev je šla skozi krize vseh vrst. Bile so zunanje krize, ko so vernike preganjali. Francoska revolucija je bila huda kriza za Cerkev, toda kriza, ki je prihajala od zunaj. »Sovražnikovi napadi« — da govorimo tako, kot so tedaj govorili — so Cerkev notranje utrjevali, čeprav se je težko ohranjala pri življenju. Druge krize so prihajale iz oporekanja ljudi tujih miselnih sistemov ali ideologij. Take so bile krize brezvernosti in nevere v 19. stoletju.

Sedanja kriza Cerkve je zelo različna od prejšnjih. René Rémond jo opisuje takole: »V sedanji krizi se spajata dva pojavi, ki sta povsem različna. Po eni strani razpadanje ali vsaj globoko spreminjanje notranjih razmerij v Cerkvi, po drugi strani pa radikalno oporekanje tradicionalnih misli. Novo se mi zdi to, da sedaj od znotraj dobršen del kristjanov načena nekatera vprašanja ali izraža določene premisleke, ki so jih doslej izražali akrščanski miselni sistemi in miselnosti. Tako se stika več pojavov, ki so hkratni in drug drugega ojačujejo. Tako ima kriza zelo hude posledice. Vendar spričo vsega tega še ni mogoče ničesar reči o prihodnosti. So namreč krize, ki naznanjajo smrt, in druge, ki so krize rasti. Ne recimo prenašlo, da gre danes za krizo rasti. Res, kristjani so optimisti, in ta optimizem se opira na temeljne razloge, na Kristusovo trditev, da peklena vrata ne bodo premagala njegove Cerkve, da ima obljubo večnosti. Toda ni ji obljubljeno, da bo preživela taka, kot je, taka, kot jo mi poznamo. Možno je, da bo morala skozi obdobja strašnih preizkušenj. Ni gotovo, ali gre tu za spremembe, po katerih bo bolj bleščeča, kot je zdaj. Možno je, da stopamo v zelo dolgo obdobje ponižanja (effacement), ko bo Cerkev reducirana na nekakšno sekto« (146—147).

Rémond govori potem o nekaterih simptomih krize, predvsem o krizi poklica pri duhovnikih. Meni, da je kler bolj prizadet kot laiki. Zakaj? Nekateri trdijo, da zato, ker je koncil nekako nanje pozadel. Rémond odgovarja: »Ta razlaga se mi ne zdi odločilna. Tu je nekaj bolj odločilnega. To je duhovnikovo vpraševanje o svojem statusu in o svoji službi v Cerkvi. Laiki čutijo danes, da je koncil znova ovrednotil njihovo vlogo v Cerkvi, s tem pa je postavil na kocko tradicionalno razmerje laika do duhovnika, razmerje pokornosti in podložnosti. Poleg tega se spreminja duhovnikova družbena vloga vsaj v najbolj razvitih deželah. Pred sto leti je bil duhovnik v vaški skupnosti veljak, edini, ki je imel znanje in kulturo. Danes ni več tako. Po eni strani se je vaška skupnost razbila, po drugi pa je spričo splošne izobrazbe in razširjene kulture duhovnik nehal biti tisti, ki edini kaj ve in zna. To znanje je

moral najprej deliti z učiteljem, kasneje pa z mnogimi drugimi. Danes pa o veliko stvareh manj ve kot tisti, katerim govori.

Tretji razlog krize je volja duhovnikov, da razlikujejo med svojo versko službo in družbeno vlogo. Prej je bil duhovnik vključen v nekakšen duhovniški razred ali kasto. Danes duhovniki žele, da bi razlikovali med njihovo religiozno službo in med njihovo družbeno vlogo. Družbene vloge danes nimajo več. Kakšna pa je njihova religiozna služba spričo takó povzdignjenega laikata? Vse to razlaga, da je kriza zašla močneje v duhovniške vrste kot med laike ali vsaj, da se je kriza začela prej med duhovniki kot med laiki« (146 do 148).

Poleg tega je tu problem duhovniške vzgoje. Duhovnike so doslej vzgajali v skladu z določenim duhovniškim idealom, ki se je izoblikoval v 17. stoletju. Ta duhovniški ideal je imel nesporno veličino. Táko pojmovanje duhovništva je pomagalo stotisočim, da so živeli v silno težkih razmerah, požrtvalno in samotno. Položaj preprostega župnika na vasi v 19. stoletju najbrž ni bil vsak dan prijeten in rožnat. Toda ta sistem se je danes razletel na kosce. Po eni strani se zdi stari duhovniški ideal mnogim preživet in nič več primeren v družbi, ki se je medtem spremenila v svoji ureditvi, v načinu življenja, v svojih težnjah in kulturi. Po drugi strani je postala sporna sama formulacija vere; duhovniki se danes sprašujejo o stvareh, ki so se zdele svoj čas samoumevne. Zdi se jim, da bi podaljševali življenje preživetim kulturnim razmeram, če bi se potegovali za svoj specifični status in poslanstvo. Mnogi si želijo prevzeti človečnost v celoti. To, kar so občutili svoj čas kot družbeno superiornost ali kot nasledek svoje specifične službe — ko človek ni oženjen, ne opravlja redno plačanega dela, ni angažiran v politiki — to mnogi občutijo danes kot pomanjkanje in pohabo. Ker jih je Bog izbral in so bili drugačni od drugih, so se čutili nad njimi. Danes pa mnogi doživljajo to drugačnost kot pomanjkanje. Zdi se jim, da so nepopolni in nedovršeni ljudje, ker niso oženjeni, ker niso redno zaposleni in niso politično angažirani.

Brez dvoma je vsa Cerkev v krizi, vendar se njene posledice čutijo predvsem med duhovniki. Tu je tudi bolj očitna in opazna. Ko duhovnik pretrga vezi, ki ga vežejo na Cerkev, je več hrupa v javnosti kot takrat, ko laik neha hoditi v cerkev. Taka odločitev je tudi bolj boleča, saj gre tu za človeka, ki je vse svoje sile za vse življenje posvetil Cerkvi. V zadnjih desetih letih je bilo na tisoče dram, o katerih smemo govoriti samo z neskončno obzirnostjo.

Glede prihodnosti René Rémond ni optimist. »Smo šele na začetku in v daljši perspektivi se bo kriza razširila med laike in bo postala tako močna kot med klerom« (150). Nasledek krize bo smrt določene oblike cerkvene skupnosti, ki smo je bili vajeni več stoletij.

Nekateri vidijo v sedANJI krizi nekaj pozitivnega prav zaradi tega. Pravijo si: »Jutri bo manj kristjanov, toda ti bodo bolj zavedni in bodo bolj resno živeli po svoji veri.«

René Rémond ni tega mnenja. »Nagonsko sem nezaupen do teh napovedi, ki se mi zdijo bolj poceni tolažba. Prvič ni gotovo, da bo izgubo števila nadomestila boljša kakovost. To si lahko želimo, upamo, toda nič ni manj gotovo. V preteklosti so bili primeri, ko se je število članov cerkvene skupnosti zmanjšalo, glavni nasledek tega pa je bil, da so ostali v Cerkvi najbolj

ozki duhovi in najbolj suha srca. Vprašujem se, če odhod mnogih ne bo naredil iz Cerkev čez deset ali čez dvajset let skupnost najbolj sektaških duhov, ki bodo najmanj pripravljeni razumeti svoj čas in pričevati za Kristusovo ljubezen. Drugič, ta navidezno optimistična razlaga krize izhaja iz nekega elitističnega pojmovanja, ki je povsem nasprotno krščanstvu. Mislim, da se Cerkev ne more nikdar sprijazniti z mislijo, da bo samo zbor najboljših. To esensko ali gnostično pojmovanje Cerkev bi bilo protievangeljsko. Evangelij je za množice, za ljudstvo, za maso. Cerkev, ki bi se sprijaznila s tem, da bi dosegla samo elito, ki bi bila pripravljena zvesteje živeti po evangeliju, bi samo sebe zanikala. Kako bi se mogla odločiti za kakovost proti številu, ko je sprejela od Boga poslanstvo, da vsem razodeva božjo ljubezen do vseh ljudi? Predvsem pa ni naša stvar ugotavljati, kje je kakovost. To bi bila kaj čudna drznost in prehitavanje božje sodbe» (151—152).

Tisti, ki se zavzemajo za Cerkev prostovoljnih, za Cerkev svobodnih pripadnikov, imajo gotovo prav. Pripadati Cerkvi ne bi smelo biti nekakšen konformizem. Vendar je tu nevarnost neojanzenizma. V Franciji je veliko duhovnikov, ki imajo zelo stroga merila za podelitev krsta ali za pripustitev k cerkveni poroki z izgovorom, češ da so jih ljudje nevredni, ker gre največkrat za družbeni konformizem, za družinski pritisk ipd. Ali ni nevarno, da zapademo v zmoto janzenistov, ki so trdili, da smejo k pogostnemu obhajilu samo tisti, ki so vredni? Nihče ni vreden. Vsekakor pa noben človek ne more tega ugotavljati. Iz psihološkega vidika je zelo površno odreči zakramente tistemu, ki zanje prosi z izgovorom, češ da jih ni vreden. Danes prevladuje na splošno misel, da je v človeku več, kot se sam zaveda. Prejeti zakrament lahko sproži v njem nepredvidljive posledice, če mu ga odrečeš, pa lahko zavreš njegov prihodnji razvoj.

Ali s tem ne zagovarjamo tako razvpitega sociološkega krščanstva? Rémond odgovarja: »V krščanstvu je vedno nekaj sociološkega. Tega ne bomo nikdar odpravili. V trditvi, da je kakšno krščanstvo sociološko, ne bi smelo biti nobenega ocenjevanja, kajti tudi sociološke prvine so lahko zelo pristne. Resničnost je ambivalentna. Sociološko je lahko prisila, ki človeka odvadi osebnega razmišljanja, lahko pa je tudi pomoč in opora. Zmeraj smo bolj ali manj sociološki kristjani. Pomembno je, da ne ostanemo na tej stopnji. Nad družbenim pritiskom mora prevladati osebna svoboda. Cerkev mora vabiti k svobodi, mora spodbujati k svobodi. Gotovo je predolgo in prepogosto pozabljala na to. Toda danes ne sme zanemarjati vsega, kar človek lahko prejme po posredovanju skupnosti.

Kajti vero, ki je človekovo osebno razmerje z Bogom, prejmemo in živimo v skupnosti, jo podajamo naprej po skupnosti. Ta skupnost pa ne more biti majhna, vase zaprta skupina. Bojim se, da Cerkev, ki bi hotela biti samo Cerkev čistih in najboljših, ne bi postala sekta in geto. Taka Cerkev bi bila nesposobna oznanjati evangelij in ne bi bila več izraz božje ljubezni do ljudi» (153).

Franc Rodé

Louis Bouyer: ALI POMENI IZKLJUČEVANJE ŽENA OD SLUŽBENEGA DUHOVNIŠTVA ZAPOSTAVLJANJE?¹

V splošnem nam zatrjujejo: odklanjanje ženskih oseb od duhovniškega in škofovskega posvečenja ter od duhovniške in škofovske službe izvira kratko in malo iz zastarelega pojmovanja o neenakosti spolov, o nepremagljivem zapostavljanju žene v razmerju do moškega. — Dalje nam zagotavljajo, da je Kristus sam in da so za njim apostoli zato izbirali in posvečevali za duhovnike le moške, ker jim predsodki njihovega časa niso dovoljevali ravnati drugače; ali da se po njihovem mnenju ni bilo mogoče uspešno upreti takim predsodkom; ali pa da se oni sami teh predsodkov niso mogli znebiti. — Končno nam zatrjujejo: to, da Kristus ni poklical žena med apostole, nima za Cerkev nobenega takega pomena, ki bi bil trajnejši kakor pa okoliščina, da je poklical med apostole samo Jude. Ko je krščanstvo prestopilo okvire judovskega sveta, je podeljevalo duhovništvo brez vsakih pomislekov tudi nejudom; ker smo danes končno premagali stopnjo družbene ureditve, ki so jo vse preveč določali moški, ni zdaj nikakršnega razloga več, zakaj naj bi duhovništvo zabranjevali ženam.

Vsem tistim, ki enako kakor vse preveč številni naši sodobniki ničesar ne vedo o zgodovini nravi in miselnosti, se lahko te trditve zdijo neizpodbitne, naravnost razvidne. Vendar je dovolj, da se le nekoliko bolj natančno seznanimo z dejstvi in razmislimo nagibe, ki se v teh dejstvih razodevajo, pa bomo mogli oceniti skrajno krhkost, če naj ne rečemo popolno neutemeljenost teh navidezno tako trdnih utemeljevanj.

Vzemimo najprej drugo od teh trditev: družba Kristusovega časa posebej in antična družba v splošnem — tako pravijo — ni mogla sprejeti ženskega duhovništva.

Človek misli, da sanja, ko posluša ljudi, ki se imajo za razsvetljene in za proste predsodkov, kako ti ljudje mirno spravljajo v obtok takšne nesmiselnosti.

V resnici je namreč antični svet, zlasti pa — vendar nikakor ne izključno — svet v prostoru Sredozemlja, vedno, začenši od najstarejših kultur rodovitnega polmeseca pa tja do Grčije in Rima, sodobnih prvemu krščanstvu, poleg moškega poznal tudi žensko duhovništvo, in sicer to drugo niti od daleč ni bilo manj cenjeno kakor ono prvo. In če je ob Kristusovem času ter ob času apostolov v tem pogledu obstajala kaka posebna tendenca, potem je bilo to prej v smislu visokega cenjenja kakor pa podcenjevanja ženskega duhovništva.

V misterijskih religijah, ki so se začele širiti hkrati s krščanstvom ali kmalu nato in so se v 3. stol., neposredno pred zmago krščanstva izkazale za njegove zadnje in najodločnejše nasprotnice, v resnici opazimo močnejše razvitje ženskega duhovništva, in to v povezanosti s kultom božanstev materinstva ter božanstev rodovitnosti zemlje, ki so se tedaj spremenila v božanstva prihodnjega življenja in so eno od najizrazitejših religioznih značilnosti one dobe

¹ Odlomek iz knjige L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Aubier Montaigne, Paris 1976, 11—28. Prev. A. Strlè, ki je dodal tudi podnaslove, katerih v izvirniku ni.

Če je torej porajajoče se krščanstvo navzlic vsemu, kar je moglo na temelju svoje odprtosti v smeri k poganskemu svetu postaviti zoper judovske običaje, vendarle vztrajalo pri tradicionalno judovski in biblični misli, da duhovništvo ostane izključno stvar moških, potem to nikakor ne pomeni popuščanja okolju, popuščanja predsodkom okolja, v katerem se je krščanstvo širilo. Ravno nasprotno! Krščanstvo se je z vso odločnostjo uprlo tistemu, kar je to okolje splošno imelo za nekaj samoumevnega...

Takoj pa moramo dodati: če je judovstvo samo, držeč se starega hebrejskega verstva, zavzelo to stališče in vztrajalo pri njem, je že to bilo po mogočnosti v še očitnejšem nasprotju z običaji religij vseh tistih narodov, pri katerih je nastopilo biblično navdihnjenje, ... prav zato, da bi takó religiozno oblikovalo neko ljudstvo, katerega religija je bila čisto drugačna.

To dejstvo je tako očitno, da bo tisti, ki tudi le približno pozna primerjalno zgodovino verstev — zlasti verstev starega semitskega Vzhoda — rad ali nerad moral najti drugačno razlago. Takó nam torej zatrjujejo, da je odklanjanje ženskega duhovništva v mojsesovski religiji mogoče razložiti iz dejstva, da so ženske duhovnice na podlagi svojih dejanskih zvez z naturističnimi religijami rodovitnosti in z njihovimi orgiastičnimi kultu izvajale nedopustne obrede, npr. »sakralno prostitucijo«.

Smola pa je v tem, da ta razlaga ali ničesar ne razloži ali pa dokaže mnogo preveč. Kajti kulturni obredi, vključno »sakralno prostitucijo«, v teh religijah nikakor niso bili omejeni le na duhovnice. Če bi torej ti obredi mogli razložiti, zakaj so Hebrejci odklanjali žensko duhovništvo, ki se jim je zdelo oskrunjeno s temi madeži, potem človek ne uvidi, kako da so ob teh okoliščinah Hebrejci mogli dopustiti moško duhovništvo, ki je bilo v času in okolju, v katerem so živeli, natančno takšno kakor žensko duhovništvo.

Brez ovinkov moramo torej ugotoviti, kar je naravnost razvidno. Če človek preučuje razvoj hebrejske, nato judovske in končno krščanske religije v njihovem zgodovinskem in kulturnem kontekstu, potem mora uvideti tole: kristjani, ki so bili enako kakor Judje tudi sami dediči mojsesovskih izročil, nikakor niso na podlagi nepremišljenega oklepanja vztrajali pri navadah ali pa predsodkih svojega časa, ko se niso dali omajati v svojem odklanjanju slehernega ženskega duhovništva. Nasprotno! Tukaj gre za stanovitno nasprotovanje temu, kar je praktično celotna antika imela za nekaj normalnega.

V judovskem in krščanskem izročilu torej nimamo opraviti z golim vztrajanjem pri nekritično sprejetih navadah, kakor bi nas nekateri radi prepričali. Nasprotno! Opraviti imamo z rezultatom zrelo premišljenega in edinstvenega stanovitnega »ne«. Tudi če ni bila izdelana nikakršna teorija, ni to še niti od daleč dokaz za pomanjkanje načel. To je marveč posledica izredno vztrajne zvestobe do nekega načela, ki so se ga Judje in kristjani navzlic vsem vplivom okolja zagrizeno (mordicus) držali.

Na to bodo seveda nasprotniki odgovorili: Toda če obstoji kakšno načelo — katero drugo načelo more to biti kakor ravno misel o neenakosti, o neodstranljivem zapostavljanju žene v primerjavi z moškim?

1. Temeljna enakost moža in žene v religiji sv. pisma, judovstva in še bolj krščanstva

Vendar se nesmiselno modrovanje tukaj znova razbije, in to morda še bolj kakor kdajkoli prej. Biblična religija, nato judovstvo in po njunih sledeh še enoumnije krščanstvo — vse to so v tej točki nespodbitno člani v verigi najdoločnejšega in najjasnejšega izročila, ki razglašča, ohranja in brani temeljno enakost med moškim in žensko — predvsem enakost na religiozni ravni, a tudi na slehernem drugem področju ustvarjenega bivanja. In če se končno ta enakost danes zdi nekaj samoumevnega, ne bo noben resen zgodovinar hotel spodbijati dejstva, da je to ravno učinek krščanskega oznanjevanja; pripravljalo pa je na ta učinek celotno judovstvo in vsa biblija, na katero se judovstvo opira.

Seveda pa ni za krščanstvo in za celotno biblično izročilo nič manj bistveno tudi zatrjevanje, da mora žena, če naj bo enaka moškemu, ostati prav zato tudi različna od njega. Z drugimi besedami: ta enakost ni kratko in malo enakost istosti, ni enakost identitete, marveč je to vse bolj pozitivna in plodovita enakost, namreč enakost dopolnjevanja, komplementarnosti. In kakor bomo kmalu videli, mora biti ohranjeno in zagotovljeno ravno to nujno potrebno dopolnjevanje, komplementarnost; brez tega bi domnevna enakost žene vodila le k uničenju njene izvirnosti in lastne identitete. Prav ta ženina izvirnost in posebna identiteta je razlog, zakaj je službeno duhovništvo pridržano izključno moškemu.

Toda v tem trenutku naj se omejimo na to, da naglasimo absurdnost tistega stališča, ki hoče v dejstvu, da Judje in kristjani službeno duhovništvo omejujejo le na moške, videti učinek podcenjevanja žene (résultat d'une conception inférieure de la femme), ko je vendar prav nasprotno res: samo sv. pismo in še posebno evangelij sta pripomogla k temu, da je zmagalo prepričanje o enakosti žene, in to v svetu, kjer nikdar in nikjer duhovništvo ni bilo pridržano moškemu, kakor je to vedno bilo v Cerkvi in prav tako tudi pri Izraelcih.

Za to prepričanje govori vrh tega tudi še dejstvo, da pri Izraelcih, kjer vloga prerokov ni bila manjša, marveč celo večja kakor pa vloga duhovnikov, preroštvo po vsem sodeč ni bilo omejeno na može. Če je bilo razmeroma majhnemu številu žena priznано, da so bile nositeljice tega daru, pa vendar ni nikakršnega sledu o nasprotovanju ženam, pri katerih se je izkazalo, da so imele dar preroštva.

Še splošneje je treba reči: Sledovi navideznega zapostavljanja žene in posebej ženine spolnosti, sledovi, na katere so mogli pokazati v sv. pismu in v antičnem judovstvu, razkrijejo, če jih resno preučimo, nekaj povsem nasprotnega.

Kaj pomeni »očiščevanje«, kateremu so podvržene žene in se mora izvršiti na štirideseti dan po rojstvu dečka? In kaj pomeni »očiščevanje«, kateremu se morajo podvreči tudi možje po spolnem občevanju z ženo, preden se morejo udeleževati bogoslužja (3 Mojz 12, 25 in vse 15. pogl.)? Ali tukaj — kakor nam vedno znova zatrjujejo — zares obstoji kakšna predstava o načelni nečistosti ženskega bitja (impurité fondamentale de l'être féminin), predstava o omadeževanosti moža, če se približa ženi? Takšne razlage so v

očeh znanstvene fenomenologije religij samó smešna naivnost. To je naravnost preobračanje smisla, bedasto, kar se le da.

Da to napravimo razumljivo, si pokličimo v spomin najprej tole: po najstarejšem judovskem izročilu prav takó že sam dotik zvitkov Postave (Torah) ali katerekoli druge svetopisemske knjige »omadežuje roke«. Prav v tem arhaičnem pomenu govori tradicionalna krščanska liturgija o »očiščevanju« (purificiranju) posvečenega posodja, ko gre dejansko za to, da bi bila odstranjena vsaka sled posvečenih prvin.

Tukaj je ključ za razumevanje tistih, na spolnost se nanašajočih predpisov o očiščevanju, ki so glede žene prav posebno natančni. To nikakor ne pomeni, da je spolnost, ena ali druga, nekaj nečistega. Nasprotno! To pomeni, da imata v sebi nekaj svetega (de sacré); saj je ena ustvarjalno razodevanje vedno obnavljajočega se življenja prav do globin ustvarjenega bitja, medtem ko je druga orodje za to deležnostno ustvarjalnost. Odtod izvira sum in domneva, da more vsak dotik padlega človeka z njima biti grešen, prav kakor je mogoč greh tedaj, ko se dotika svetih znamenj in simbolov božje navzočnosti. Ali ne obstaja pri njem vedno skušnjava pomanjkanja vere v božjo besedo in skušnjava, da bi postal nezvest božjemu načrtu, katerega ta beseda oznanja in hoče pospeševati?

V obeh primerih obstaja sum pokvare; in če tukaj nastopi pokvara, je to »pokvara najboljšega« (corruptio optimi), ki je očitno »najhujša pokvara« (corruptio pessima).

Kaj vse so — dalje — hoteli izvajati iz tiste hvalnice Bogu, ki naj bi jo po učenju rabinov izrekli vsi moški: hvalili naj bi Boga, da so bili »ustvarjeni kot moški in ne kot ženske«? V tem primeru pa ti ljudje pozablajo; najprej pozablajo tole: prav isti rabini podobno predpisujejo ženam, naj hvalijo Boga, ker jih je ustvaril za to, kar so.² Kateri je torej resnični pomen ene kakor druge hvalnice? Ta hvalnica pomeni — kakor prav isti rabini niso nehali razlagati —, da je bil celoten jarem postave (Torah), posebej še duhovniška opravila, *Abodah*, tj. daritvena služba, naložen samo možu, ki le prevečkrat podleže skušnjavi, da bi se upiral dodatnim obveznostim, kakršne prinaša s seboj ta jarem. Od tu potrebnost zabičevati mu, da mora na te obveznosti, pa naj bodo še tako obremenjujoče, gledati kot na čast. Nasprotno pa Bog do žene razodeva bolj velikopoteznost svojega usmiljenja kakor pa strogost svoje pravičnosti; zato ima žena le to obveznost do Boga, da se mu zahvaljuje za tisto poklicanost, ki je njej lastna.

2. Prvenstvena odgovornost izraelske žene za bogoslužje na domu in v družini

To pa, kar smo omenili, nikakor ne pomeni, da je žena izključena od bogoslužja. To le pomeni, da ji ni naložena odgovornost za javno bogoslužje, čeprav je tam sprejeta kot enakovredna možu. Pač pa žena nosi odgovornost za temeljno celico (cellule fondamentale) božjega ljudstva, namreč za dom in družino, ki za Izraela ostaneta prvo in poslednje svetišče. Na tej osnovi ji pripada pripravljanje velikonočnega (pashalnega) obeda — edinstveno pomembne biblične daritve — in slehernega svetega obeda, čeprav sama pri

² Tekst in komentar teh hvalnic glej v razpravah o Berakoth in o Tosefta.

njem ne predseduje; prav tako je žena tista, ki vsako soboto prižge sobotno luč (lumière sabbatique).

Že to zadostuje za ugotovitev, da razlikovanje (diferenciacija) že v stari zavezi ne vključuje zapostavljanja (diskriminacije) žene, marveč priznanje njene nujno potrebne dopolnjujoče naloge (complémentarité indispensable), ki celo vključuje — kakor bomo kmalu videli — mnogo neposrednejšo, pa tudi mnogo stanovitnejšo povezanost in domačnost v stiku s svetim, kakor pa je to pri moškem.

Iz tega razloga velja tole: Čeprav sv. pismo ter judovsko in krščansko bogoslužje govori o Bogu vedno kot o moškem bitju, je pa nasprotno Modrost, ki je pri Izraelcih začela označevati nedopovedljivo tesno priključitev človeštva in človečnosti božji misli in celo božjemu življenju, vedno prikazana kot nekaj ženskega.

Morda še značilnejše je naslednje: Imanentno navzočnost Boga ne le pri človeku, marveč v človeku rabini vedno opisujejo z ženskimi potezami tega, kar imenujejo šekina.³ Treba je pristaviti še nekaj, kar je višek vsega — da namreč to, kar mi imenujemo božjega »Duha«, se pravi, priobčitev življenjske božje moči človeku, priobčitev, ki se izvrši kakor z nekakšno pritegnitvijo v lastno življenje in delovanje Boga, v hebrejščini (kakor tudi v drugih semitskih jezikih) označujejo z ženskim in ne moškim samostalnikom: Ruah Adonai. Ali ne bi tukaj bilo treba govoriti rajši o Gospodovi »duhovnosti« kakor pa o njegovem »Duhu«?

Kdor je pazljivo premislil ta zgodovinska dejstva, ki so že od stare zaveze naprej v vsej cerkveni zgodovini prav do današnjih dni tako rekoč tečajne točke za pridrževanje duhovniške službe moškim, ta ne more nič več misliti, da imamo tukaj opraviti s slučajnim pojavom, ki bi se dal razložiti iz trenutnih naključij, a ne bi ustrezal nobenemu v tej zvezi zares bistvenemu načelu.

Res je, da nam številni teologi in predvsem biblicisti pravijo: pridrževanje duhovništva samo moškim je sicer neutajljivo navzoče v vsem sv. pismu in izročilu; ni pa tukaj mogoče najti teološkega opravičila za to pridrževanje.

Potemtakem — tako pravijo — imamo opraviti z enim od tistih disciplinskih vprašanj, ki se tičejo primernosti, in ne s čim načelnim; če bi torej Cerkev prišla do ugotovitve, da bi bilo ob spremenjenih razmerah morda dobro, če bi ženam podeljevali duhovniško službo, tedaj bi ne bilo v tej stvari nikakršne ovire, kakor je moglo biti pravilno to, da v preteklosti Cerkev tega ni storila.

Takšno sklepanje je kratko malo nevzdržno. Pomislimo, da je v nasprotju z vsemi navadami človeštva vztrajalo najprej sv. pismo in je za njim Cerkev vztrajala pri takem ravnanju. Takšno ravnanje bi bilo naravnost nerazumljivo in celo neopravičljivo, če bi se ne bilo opiralo na kakšno temeljno načelo, pa naj je to načelo prav do danes ostalo bolj ali manj tudi samo vključno ugotovljivo.

V resnici obstoji, in to čisto gotovo, teološko načelo, po katerem se duhovništvo prihranja samo moškim; to načelo je že takoj od začetka razodetja dalje trdno, čeprav še ne v povsem razviti obliki in dasi doslej še ni bilo

natančno opredeljeno. Tisti, ki s svojim ravnanjem, kakršno danes v resnici je, kažejo, da tega ne morejo uvideti, ti bi enako tudi pred nicejskim cerkvenim zborom rekli, da Jezusovega resničnega božjega sinovstva ni mogoče imeti za teološko načelo; saj je bil ravno ta cerkveni zbor potreben, da je definiral Sinovo sobistvenost z Očetom. Pred carigrajskim cerkvenim zborom bi prav ti iz istega razloga izjavljali, da božanstva Svetega Duha teološko ni mogoče braniti; enako bi pred efeškim cerkvenim zborom govorili glede enote Kristusove osebe ali pred kalcedonskim cerkvenim zborom glede neokrnjenosti obeh Kristusovih narav, človeške in božje; itn.

Za njihovo trditvijo stoji takšno gledanje, ki ga je treba označiti kot lenobno, ker je to povsem statično teološko mišljenje, ki izvira iz ozko po črki vzetega razlaganja razodetja (*d'une vue étroitement littéraliste de la révélation*). Tu smo priča tistemu, kar vse kratkovidne konservativce napravlja za neprostovoljne, a žal najučinkovitejše zaveznike vseh krivoverških novotarjev, in sicer zaradi nemarnosti, ki noče razmišljati in se ima pri tem še za posebno pobožno.

V primeru, ki nas tukaj zanima, se nam ne zdi pretirano, če rečemo: res je, ni teksta, ki bi ga bilo mogoče le preprosto navesti, in ni premisleka, ki bi ga bilo treba le razviti, pa bi že bili zavrženi naši nasprotniki; a še manj so takšni teksti in premisleki obstajali tedaj, ko je šlo za Kristusovo božanstvo — to dokazujeta dolgotrajnost in srditost arijanskih sporov; in prav iz tega razloga je moral prvi vesoljni cerkveni zbor Kristusovo božanstvo šele opredeliti kot versko resnico.

3. Množično soglasje vernikov, oprto pretežno na svetopisemski nauk in na krščansko izkustvo

Poleg tega se v našem primeru množično soglasje vernikov (*le massif consensus fidelium*) — iz časa več kot dvajsetih stoletij! — v resnici opira na obilico bibličnih naukov in krščanskih duhovnih izkustev. Te tekste in dejstva more spregledati samo kratkoviden človek. Zaradi tega nikakor ni mogoče dvomiti o tem, kakšno dokončno odločitev bi Cerkev morala napraviti in na kakšno definicijo vere bi se bilo treba opreti, če bi nasprotniki izročila tiste, ki so v Cerkvi odgovorni, pritisnili ob zid.

Dodajmo še eno: v našem primeru stoji za krščanskim in bibličnim čutom naraven, spontan premislek zdrave človečnosti, premislek, ki ga more brez težav formulirati in opravičiti preprosta, dobro utemeljena in znanstveno razvita antropološka refleksija. Danes nastopajoča zahteva po duhovniškem posvečenju žená kot znamenju in zagotovilu enakosti žene in moža meni, da je takšno enakost mogoče doseči edinole s čimbolj korenito odstranitvijo razlik med možem in ženo. A na tem področju najbolj izkušeni psihologi in sociologi ravno tukaj vidijo dokaz za posebno neugodne okoliščine, v katerih moderen človek postavlja ta problem o enakosti spolov. Če bo šlo po tej poti naprej, je nevarnost, da bi tisto, kar hočejo izboljšati, že vnaprej uničili; saj postavljajo problem, ne da bi se tega kakorkoli zavedali, na povsem nerealno podlago, na podlago samoporaženja, »self-defeating« bi rekli Angleži. Navidezna zmaga, ki bi jo ob takih okoliščinah izbojevali, bi ne bila

nič drugega kakor zakrinkan poraz; in niti daleč bi to ne zagotovilo doseg tako zelo zaželenega namena.

V tem primeru stojimo zares pred takšno obliko boja za enakopravnost žene (forme de féminisme), ki bi pri vseh še tako dobrih namenih resnični osvoboditvi žene mogla biti samo pogubna. Kajti take enakosti, ki jo zamenjavajo kratko malo z istostjo (identité) moža in žene, v resnici sploh ni; dosega take enakosti bi ne mogla biti nič drugega kakor samo prevara — oba spola sta sicer drug drugemu enakovredna in v tem pomenu enaka, vendar pa nista istovetna. Nemogoče je, da se ne bi takšna enakost za tistega, ki jo zase terjala, sprevrgla v izgubo lastne identitete.

To smo pred kratkim dobro videli pri podobni debati, čeprav je veljala čisto drugačnemu vprašanju: rasni enakosti v Združenih državah Amerike.

Najbolj bistri in najbolj realistično usmerjeni voditelji črncev so to pravočasno spoznali; in takó se je v nekaj letih prikazovanje problema temeljito predrugačilo. Belci dobre volje, katerim so se od začetka pridružili najbolj naivni črncci, so bili mnenja, da morejo črnccem nuditi popolno enakost s tem, da jim predlagajo preprosto in vsestransko vključitev (integracijo) v svojo družbo, to pa se pravi integracijo v družbo, ki jo povsem oblikujejo belci, in sicer oblikujejo po svojem okusu. Najbolj daljnovidni črncci pa so pri globljem in natančnejšem razmišljanju kmalu uvideli, da bi takšna integracija zanje nikakor ne pomenila osvoboditve, na katero so upali, marveč da bi ne mogla privedi do nič drugega kakor le do popolnega uničenja (liquidation) tega, kar v resnici so in hočejo po pravici ostati. Tudi če bi kdaj ta integracija mogla uspeti, bi ne privedla do dejanske enakosti med črncci in belci, marveč bi povzročila, da bi postali črncci takšni, ki bi jih bilo sram, ker so črncci, in bi svojo rasno pripadnost zastonj skušali skriti za lažno pripadnostjo k beli rasi. — Na tej podlagi moramo razumevati navidez paradokсно, a v osnovi zelo realistično in globoko zdravo reakcijo ameriških črnckih voditeljev, ki danes v Ameriki brez ovinkov izjavljajo, da bi integracija barvaste ga človeka v belo družbo, kakor so si to prvotno predstavljali, bila v svojih učinkih za črncces slabša kakor pa apartheid (ločitev med belci in črncci) v južni Afriki. Kajti četudi ta apartheid pomeni manjvrednost črncces ali vsaj njihov trajen položaj manjšine, jim vendarle začenja klicati v zavest njihovo identiteto. Nasprotno pa bi predlagana integracija mogla privedi le do njenega ugasnjenja, ker bi obstajala v preprosti odpovedi tej identiteti. Če bi bila takšna integracija sistematično izvedena, bi imela za svoj učinek najradikalnejši rasni samomor.

Če spremenimo, kar je treba spremeniti, je enako tudi z naivnim bojem za enakopravnost žene, z bojem, ki v »pomožaćenju« (masculiniser) vidi edino sredstvo za doseg svojega namena; to je odlično pojasnil veliki holandski psiholog Buijtendijk.⁴ Ta pot dejansko pelje do uničenja žene kot žene. Če bi naj ta smer ženskega gibanja dosegla zmago, bi bila to za žene le Pirova zmaga. Ta zmaga bi namreč pomenila dokončno potrditev najbolj nerazumne moškosti in najbolj nesmiselnega pomožaćenja.

Nasproti temu — hote ali nehote — jadra, tako menimo, današnja podmena, da je dokončno uveljavitev in utrditev enakosti moža in žene mogoče

doseči z duhovniškim posvečenjem žena. V resnici pa bi bilo to nekaj ravno nasprotnega — razodevanje prav posebno nespamentnega ravnanja, razodevanje bistveno samouničevalnega boja za žensko enakopravnost. Kajti sanje o duhovniškem posvečenju žene morejo obstajati le tam, kjer ne marajo ničesar vedeti za tisto skrivnost žene, ki po notranje spada k njeni posebni identiteti; preziranje te skrivnosti bi ženo oropalo njenega dostojanstva in bi ji konec koncev zanimalo pravico do eksistence.

Prepričani smo, da ni naključno, če je čas, v katerem zahtevajo enakost **moža in žene s tem**, da bi ji bilo podeljeno duhovništvo, hkrati čas, v katerem pred našimi očmi ženo bolj kakor kdajkoli poprej ponižujejo v goli predmet naslajanja za moža v prostem času. Z ene kakor z druge strani se razumejo na to, da ženi odrekajo tisto, kar spada k njenemu pravemu bistvu, in ji hočejo priznavati le vrednost sposojevalnega predmeta, bodisi v popolni odvisnosti od moža bodisi v popolnem zamenjavanju z njim.

4. Skrivnost žene kot poslednja skrivnost stvarstva v sv. pismu in celotnem izročilu

V nasprotju do enega kakor do drugega stališča naj nas analiza te ženine skrivnosti, ki se kaže v bibličnih spisih in v vsem krščanskem izročilu, obvaruje pred tem, da bi njeno ženskost uničevali s podeljevanjem službe, ki ji ne more biti primerna. Takšna analiza nam bo omogočila odkriti ali znova odkriti tiste naloge, ki so zanjo najbolj primerne — in gotovo je za Cerkev ter za svet današnjega časa kar najbolj pomembno, da bi bile te naloge ženi končno vendarle priznane ali kratko malo vrnjene.

Že iz dosedanjih izvajanj bi moralo postati jasno, da je treba skrivnost žene znova odkriti ali razjasniti morda bolj kakor kdajkoli. Pa ne z zmanjševanjem žene, kaj šele z namenom, da bi zmanjševali ženo samo ter njeno vlogo v Cerkvi in v svetu, marveč ravno zaradi tega, da bi spoznali in priznali veličino in nepogrešljivost te vloge ter edinstveno lepoto ženine ženskosti. Eden od razlogov za krizo, s katero se morata danes spoprijemati tako Cerkev kakor svet in — kar je paradokсно — morda še bolj Cerkev kakor pa svet, je navzlic površnemu videzu danes bolj kakor kdajkoli razširjeno nepoznanje in tajitev te skrivnosti.

Skrivnost žene se v vsem sv. pismu in v celotnem cerkvenem izročilu razkriva kot poslednja skrivnost stvarstva, točneje rečeno, odrešenega stvarstva, ki je bilo osvobojeno, odrešeno in pobožanstveno z učlovečenjem Boga v telesu od njega izvolyene žene.⁵

⁵ Spričo neštevilnih več ali manj površno poljudnih del o Freudovi seksualni psihologiji se človek čudi, da je takó malo resnih teoloških del o tem vprašanju. Moremo pa navesti dobro študijo: Sherwin Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, London 1959.

NE POMANJŠANJE, TEMVEČ POVEČANJE ŽENINE VLOGE V CERKVI

Še preden je bila objavljena »Izjava kongregacije za verski nauk o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu« (Inter insigniores), z dne 15. okt. 1976, na god sv. Terezije Velike, je znani francoski teolog (nekdanj je bil protestantski pastor) L. Bouyer izdal knjigo o »skrivnosti in službah žene« (Louis Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Aubier Montaigne, Paris 1976, 112 str.). Po zunanjem obsegu je bolj skromna, a zdi se, da je v *L'Homme nouveau* A. Richard v svojem poročilu o knjigi po pravici zapisal: v Bouyerovi knjigi je z antropološko-teološkega stališča več vsebinskega bogastva in globokih, dragocenih osvetlitev vprašanja o ženi in njenem poslanstvu kakor v celi kopici knjig, ki govorijo o isti témi.

Nasproti tistim, ki trdijo, da gre pri izključevanju žene od duhovniške službe (mišljeno je tukaj službeno duhovništvo; skupnega duhovništva, ki je za kristjana in za dosego njegovega življenjskega cilja, končno zveličanja, nekaj povsem prvenstvenega, je deležna prav tako tudi žena!) le za disciplinsko vprašanje, trdi in dokazuje L. Bouyer, da to nikakor ne drži, marveč da imamo tukaj prav gotovo opraviti z »izrazitim teološkim načelom«, ki je odločilen nagib za prakso v našem vprašanju. »V judovskem in krščanskem izročilu nimamo opraviti samó z vztrajanjem pri nekritično sprejetih navadah, kakor bi nas nekateri radi prepričali... To je marveč rezultat izredno vztrajne zvestobe do nekega načela, ki so se ga Judje in kristjani navzlic vsem vplivom neomajno trdno držali« (14—15).

To pa se ne opira na kakršnokoli misel o nekakšni manjši vrednosti, inferiornosti žene v razmerju do moškega. Izključevanje od službenega duhovništva pri Izraelcih in nato pri kristjanih žene ne postavlja in ne sme postavljati na nižji položaj v primerjavi z moškim! Izraelci so se z vso odločnostjo upirali zgledu in vplivu vseh okoliških religij, pri katerih je bilo prav povsod polno žensk-duhovnic, ne da bi bilo v tem pogledu kakšne razlike od moških. Izraelci niso pripuščali žene k duhovništvu, ker so se opirali na izvirnost svojega monoteizma, različnega od vseh okoliških religij. In ravno v zvezo s tem monoteizmom so postavljali — bolj ali manj že takoj od začetka — globoko skrivnost, ki je ženi nekaj bistvenega.

Že v 1. zvezku svojega velikega teološkega dela, namreč v »*Le Trône de la Sagesse*« (Cerf, 1. izd. 1957, 2. izd. 1961, 296 str.), ki je pravzaprav krščanska antropologija v luči pomena marijanske skrivnosti, je Bouyer globoko razpravljal o vprašanjih, ki zadevajo »skrivnost ženskosti«. Tu se je naslonil na téme, ki so ljube cerkvenim očetom; ti so mnogo in globoko razmišljali o nasledstvu in povezanosti med Evo, božjo Modrostjo, Marijo, ki je obenem devica in mati, in Cerkvijo; v tej luči pa so gledali tudi na ženo, brez katere je mož radikalno nepopoln in je v celoti on sam le v združenosti z njo, ki ga napravlja za očeta, kakor je na absolutno transcendentni način Oče Bog sam. — Tisto, kar je Bog iskal v vsem svojem stvarjenjskem delu, tisto, kar se znova začenja v obnovi in prenovi padlega človeštva — tako razlaga Bouyer — je »skrivnostni lik žene: samo po ženi in v ženi se človeštvo dovršuje«.

V najnovejšem delu Bouyer svoja prejšnja razglabljanja obrača na vprašanje o ženi v odnosu do službenega duhovništva. Svojo razpravo razdeljuje na 5 poglavij (I. Žensko duhovništvo?; II. Bog in žena; III. Žena ter

stvarjenje in odrešenje; IV. Dopolnjujoči poklicanosti moškega in ženske; V. Smisel tradicionalnih ženskih služb [ministères féminins]). V sklepu k tem poglavjem pravi Bouyer: »Oporekali bodo vsemu temu, kar je bilo povedanega: 'Saj vendar vse to temelji na simbolizmu!' Toda takšno oporekanje pozablja, da celotno biblično razodetje in povrh tega tudi red zakramentov — ki je naravnani na uresničevanje tistega božjega načrta s stvarstvom, ki nam ga razkriva božja beseda — temelji na tem, kar je globoko simboličnega v stvarstvu samem in prav posebej v človeški naravi. Današnji psihologi nas po pravici opozarjajo, da kriza, v kateri se danes bori človeštvo tako v svoji celoti kakor v vsakem človeku posebej, izvira predvsem iz odklanjanja ali nepoznanja simbolizma, s katerim je prežeta naša bit in bit sveta. Če bi se Cerkev pod pretvezo prilagoditve modernemu svetu prilagodila navedeni pomanjkljivosti, bi to pomenilo zanjo samó onemogočenje, da bi mu dala ali znova dala tisto, česar svet dandanes posebno potrebuje. Hkrati bi sama zamašila dovodnice svojega lastnega življenja, življenja milosti, dejansko inkarniranega v človečnost, katero je Bog ustvaril tako, da je zanj nekako vnaprej prilagojena« (86—87).

Za kateri simbolizem gre tukaj? O tem govori Bouyer predvsem v 2. in 3. pogl. (28—45) in podaja tukaj že vnaprej nekakšen komentar k »Inter insigniores«, kjer je npr. rečeno: »Nobenega dvoma ni, da je Kristus prvorojenec vsega človeškega rodu tako moških kakor žensk; enoto, ki jo je greh razdril, je tako obnovil, da ni več ne Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnega, ne moškega ne ženske: vsi so eno v Kristusu (prim. Gal 3, 28). Kljub temu pa se je učlovečenje izvršilo v moškem. Res je to samó vprašanje dejstva, vendar pa je to dejstvo, ki nima nič opraviti s kako prednostjo moškega pred žensko, neločljivo povezano z odrešenjsko ojkonomijo. Dejansko je v soglasju s celotnim božjim načrtom, kakor nam je razodet in ima svoje središče v skrivnosti zaveze... Nikoli ne smemo preiti dejstva, da je Kristus moški. Še manj pa smemo prezreti pomembnost tega simbolizma za ojkonomijo odrešenja. V takih dejanjih, ki zahtevajo neizbrisno znamenje duhovniškega posvečenja in gre pri njih za predstavljanje Kristusa, začetnika zaveze, ženina in glave Cerkve, ki izvršuje svojo službo — to se najbolj dogaja ravno pri evharistiji — mora njegovo vlogo prevzeti moški... To pa še ne pomeni, da je moški v lestvici vrednot, kolikor je oseba, na višji stopnji, ampak izvira zgolj iz dejstva različnih nalog in služb« (V, 4. in 6. odst.).

Bouyer pa med drugim pravi: »Z ene strani se moževo očetovstvo ne more uresničiti brez žene, uresničiti se more le v ženi. Toda z druge strani se mož razlikuje od nje v nasprotujočem odnosu, odnosu, ki dopolnjuje enega po drugem, le po tistem predstavljanju nekoga drugega, večjega, kakor je on... kajti očetovstvo se v strogem pomenu uresničuje le v Bogu... Sv. Gregor iz Nise je dejal: Božje očetovstvo, edino resnično očetovstvo, ki je vredno tega imena, je bistveno deviško (De virg. 2: PG 46, 321). Z drugimi besedami: samo božje očetovstvo nikakor ne predpostavlja dopolnila, združenja moža in žene... Samo en oče je Oče v celoti, in to je Bog« (32—34).

Že v naravnem redu moški »uresničuje očetovstvo vedno le trenutno, v radikalno nedovršenj obliki. Moški je bolj nositelj, povezovalj, kakor pa uresničevalj. To očetovstvo se ne bo nikjer uresničilo drugače kakor zunaj

njega, v ženinem telesu, medtem ko izvor, po katerem očetovstvo opredeljujemo, ostane onkraj njega samega — samo v Bogu... Še mnogo bolj moški s svojo nadnaravno deležnostjo pri božjem očetovstvu nikdar ne nastopajo tako, da bi bili kaj več kakor le predstavniki božjega očetovstva. Prav vsi 'duhovni otroci', ki bi jih 'božji mož' bolj ali manj zakonito pripisoval sebi, imajo — kakor nam je Jezus poklical v spomin — v resnici samo enega očeta, Njega, po katerem se imenuje sleherno očetovstvo. — Nasprotno pa je Cerkev vsem kristjanom resnična mati; odlično pa jim je resnična mati devica Marija; a sleherni ženska duša v stanju milosti je za svoj del mati vsaka posebej v tisti meri, ki jo pozna samo Bog. Temu so seveda pridružene moške duše, a ne v moči svoje moškosti, marveč v tem, kar imajo tudi one v sebi ženskega. Kajti, kakor je skušal to jecljaje povedati mit o 'androgyné' in kakor je to overovala moderna znanost, moškost in ženskost sta v vsakem človeškem posamezniku neločljiva» (50—51).

V zvezi s »skrivnostjo ženskosti« kot skrivnostjo stvarstva sploh v odnosu do zaročniške zaveze z Bogom je npr. tudi Bouyerova ugotovitev: »Žena je nekako naravno religiozna, medtem ko moški mora to postati in — kar je še težja stvar — ostati mora to z naporom, katerega je treba stalno nadaljevati, še več, spet in spet ga začenjati. Neki rabin mi je to pred kratkim razlagal s humorjem, ki ni brez duhovitosti. Judovska postava — je dejal — moškemu predpisuje njegove religiozne obveznosti, medtem ko ženi ne nalaga nič določnega. Zraven je ta rabin pripomnil: s tem niti malo ni rečeno, da je moški kakorkoli nekaj višjega; v tem je marveč vključeno to, da bi moški ne služil Bogu, če bi se Bog ne potrudil, da mu to neprestano kliče v spomin, medtem ko žena ne potrebuje, da bi ji kdo kaj takega dopovedoval. — To seveda ne ustvari nikakršne avtomatične zasluge pri ženi; pri njej kakor pri moškem bo marveč imelo vrednost samo personaliziranje teh darov; pri ženski začetni dar, intuitivno dojet, ali bolje, vnaprej sluten, ki pa zahteva svobodnega sprejetja; pri možu pa dar, ki ga je treba osvojiti, gibalo te dejavnosti, ki moža nagiblje, da gre ven iz sebe...« (64).

Še naprej pravi Bouyer:

»Koliko pa je moških, ki bi ne dolgovali prve prebuditve svojega religioznega življenja in celo dokončno dozoritev tega religioznega življenja predvsem kaki materi, sestri, zaročenki ali soprogi? In vprašati se moremo, če bi tisti, katerih individualna zgodovina, kakor se zdi, ne kaže nič takega (in taki so kar se dá redki), bili deležni te prebuditve ali te dozorelosti, če bi ne bilo vsega tistega, kar je anonimna dediščina neštevilnih žena prispevala k človeškemu izročilu, k življenju razuma in srca, in brez česar to izročilo ne bi bilo tisto, kar je. — Ni brez pomenljivosti, če je bil grški racionalizem in njegova končna zabredlost v najbolj prazni skepticizem proizvod razuma v družbi, ki je hotela biti skoraj izključno moška...« (65).

Vsekakor L. Bouyer (ki to svoje delo posveča sloviti ameriški romanopiski Elizabeti Goudge) niti od daleč ni antifeminist in »mizogin«. To je vidno tudi (in morda še prav posebno) iz bolj praktično usmerjenih predlogov, kaj naj bi bilo v Cerkvi izboljšanega in spremenjenega (ali temeljito odpravljenega) glede vloge žene v današnjem času. Tem predlogom je posvečen 20 strani obsegajoči »Dodatek« ob koncu. Spet je treba reči, da se to bere kakor odli-

čen, živo in duhovito napisan komentar k zadnjim besedam izjave »Inter insigniores«: »Največji v božjem kraljestvu niso službeni duhovniki, ampak svetniki. — Sveta mati Cerkev želi, da bi se krščanske žene v polnosti zavedale svojega velikega poslanstva. Njihove naloge so danes zelo velike tako za prenovo in počlovečenje družbe, kakor tudi za to, da bi verniki spet odkrili pravo podobo Cerkve.«

Ko sem sam nekoč v »Družini« zapisal nekaj temu zelo podobnega, je neka študentka odgovorila: »To so samo lepe besede! V življenju pa je čisto drugače!« Pa ji nisem zameril, ker je v mnogih stvareh res tako: zadovoljimo se z lepimi besedami, naše ravnanje pa gre po svoje naprej. Morda smo moški k temu še posebno nagnjeni, ker smo že po naravi nagnjeni k zagledanosti v teorije, ne da bi zares pomislili, kako je s praktičnim izvajanjem. L. Bouyer nakazuje zdravilo med drugim tudi z grenkimi besedami, ki bi pa mogle, če bi jih začeli bolj zares izvajati, prinesiti nadvse prijetne in blagodejne sadove:

»Naša permisivna družba propada od dna navzgor, ker se je zleknila po vsej svoji dolžini v velikansko mlako svojih uživaških možnosti. Že Kierkegaard je dejal: 'Medtem ko so bili naši predniki pripravljeni iti po kolenih, da bi dosegli zveličanje, bi ga mi hoteli imeti kakor vodo in plin v vseh nadstropjih, tako da bi bilo treba samo pipo obrniti...' Žena je še bolj kakor moški žrtev tega, kajti v tem prehaja v mejni položaj golega predmeta takšnega naslajanja, ki niti tega ne mara, da bi si ga bilo treba pridobiti le z najmanjšim naporom... Nasproti temu pomehkuženju bi Cerkev ne imela svetu prinesiti kaj boljšega, kakor da bi mu pokazala, kako ni resnične in trajne sreče brez askeze in ni rodovitne askeze brez mistike. Toda kaj neki je tukaj mogoče pričakovati od Cerkve, ki nič več ne molji in se nič več ne posti? Takšna Cerkev gotovo ni sposobna izgnati takšnih hudobnih duhov... Pazimo! Ne gre za kakšno razkazovanje kreposti, ki bi nasledilo razkazovanje nesramnosti. Pričevanje nima nič opraviti z zvezdništvom...«

Ali se morda L. Bouyer uvršča med integristično usmerjene teologe? Niti malo ne! Saj se sam trdno drži tega, kar je zapisal: da so namreč »ozkovidni konservativci sicer neprostopoljni, a žal najučinkovitejši zavezniki vseh heretičnih novotarjev« (22).

Del te knjige, od str. 11—28, je v slovenskem prevodu objavljen v tej št. Bogosl. vestnika na str. 363—370.

A. Strle

ŠE NEKAJ PRIPOMB K PREVODOM LITURGIČNIH BESEDIL

Kakor že v BV 37 (1977) 216—221, gre tudi tukaj le za takšne izraze, ki niso samo formalnost, marveč prizadevajo tudi tisto, kar imenujemo »teologijo«, se pravi, umevanje vsebine božjega razodetja, umevanje, ki prej ali slej najde odmev tudi v življenju iz vere.

1. Ali naj »posrednik« nadomesti Kristusa »srednika«?

V »Bogoslužnem branju 4«, Ljubljana 1977, str. 32, sem opazil, da je v besedilu, ki je prevedeno iz sv. Gregorja iz Nise, Kristus iz dosedanjega »srednika« naenkrat postal »posrednik med Bogom in ljudmi«. V »molitvah za vse potrebe«, kakršne začasno uporabljamo zadnji čas pri mašah za nedelje in praznike, je bil že prej Kristus večkrat naslovljen kot »posrednik« na naši poti k Bogu.

Ali je morda ta novi izraz boljši od prejšnjega? Iz kakšnih zunanjih in notranjih razlogov so ga nekateri začeli uvajati?

Mislím, da tako zunanji kakor notranji razlogi govorijo povsem nedvoumno za to, da naj ostanemo pri »sredniku« in da naj »posrednike« ohranimo za področje trgovine in podobno. Zakaj?

a) Že Jurij Dalmatin je v svojem prvem celotnem slovenskem prevodu sv. pisma grški izraz »mesítes« (latinski »mediator«) prav povsod ponašil s »Srédnik«. Pisal je to označbo za Kristusa vselej z véliko začetnico in dodajal še naglās: »Srédnik«. (Mimogrede povedano: ni videti vzroka, zakaj morajo danes celo »na Kranjskem« verniki mnogokrat poslušati »sredník«, ali za Marijo »srednica«, ko je vendar celo v Slovenskem pravopisu iz l. 1962 posebej postavljen naglas »srédnik«, srédnica«). Za Dalmatinom so doslej tudi vsi prevajalci sv. pisma pisali »srednik«; nikoli ne »posrednik«. Dalmatin je bil zelo dober prevajalec. Njegovi nasledniki v prevajanju so se pač večinoma zavedali, da se brez resnih razlogov nikakor ne kaže oddaljevati od njega.

Zakaj sedaj hočejo nekateri uvesti »posrednika«? Skoraj gotovo zaradi tega, ker so (nekateri) študirali teologijo (ali vsaj gimnazijo) na Hrvaškem in morda tam tudi pridigali in katehizirali, pa jim je ostal v ušesih hrvaški izraz »Kristus posrednik«; tako se jim zdaj starodavno slovensko označevanje Kristusa kot »srednika« zdi nekako neprimerno, »manj povedno«. Poleg tega je pri nas Slovencih že zaradi naše maloštevilnosti najbrž navzoče še posebno izrazito nagnjenje k temu, da imamo sosedov kruh za bolj okusen, kakor pa je naš domač. — Kako skrbno pa varujejo drugi narodi svoj jezik, tudi svojo ustaljeno religiozno in teološko izrazoslovje! Res je, da so v najnovejšem času tudi pri drugih narodih tukaj hoteli nekateri ravnati drugače, misleč, da napredek obstoji v spreminjanju golih zunanosti. Vendar se je kmalu pokazalo, da drevo more rasti le iz korenin, čeprav je seveda pri tem potrebno tudi vse polno drugega, tudi »zunanjega«. Vsekakor bi bilo neodgovorno ravnanje, če bi se mi Slovenci ne ozirali na dosedanje naše izrazoslovje in bi brezbrizno šli mimo vse naše preteklosti, kakor da mi danes vse boljše znamo in vemo. Morda bi bilo le dobro, da večkrat pomislimo na izrek, ki prav gotovo ni čisto prazen: »Narod, ki nima preteklosti (ali pa jo zaničuje), tudi prihodnosti nima.«

b) Lahko bi rekli, da je bil doslej omenjen zunanji razlog, ki bi morda govoril za utemeljenost »posrednika« namesto »srednika«. Ali pa morda obstoji vsaj kakšen »notranji« razlog za uvedbo novega izraza v našem primeru?

Najprej je jasno, da niti enega povedka ne moremo na Boga ali na to, kar je v neposredni zvezi z Bogom, nanašati drugače kakor le »analogno«, tj. v neki podobnosti, ki je hkrati nepodobnost. Saj po besedah 4. lateranskega koncila »ni mogoče navesti tolikšne podobnosti med Stvarnikom in stvarjo, da bi ne bilo treba navesti še večjo nepodobnost med njima« (Denz. 432). Takó teologija ugotavlja, da moremo o Kristusu kot »sredniku« govoriti le zelo drugače kakor pa o Mojzesu kot sredniku stare zaveze (Hebr 8,6; 9, 15; 12, 24; prim. 7, 22). Medtem ko je Mojzes stal med Bogom in ljudstvom res kot nekaj posredovalnega, nekaj srednjega med obema, tako da je Bog postavil direktno Mojzesu, Mojzes pa jo je posredoval naprej izraelskemu ljudstvu, je pa pri Kristusu zelo drugače. Jezus ne stoji med Bogom in ljudstvom kot nekdo, od katerega bi bilo šele treba preiti na Boga in se šele tam ustaviti; Jezus ni le zastopnik Boga samega, kakor bi to mogel biti tudi kak angel; Jezus Kristus je marveč sam »začetnik večnega zveličanja« (Hebr 5, 9).

Mojzesa bi pravzaprav res lahko imenovali posrednika, ker je po njegovem posredovanju (ne pa naravnost v njegovi osebi) Bog dal izvoljenemu ljudstvu zapovedi. Tak »posrednik« je bil potreben le toliko časa, dokler ni bila zaveza sklenjena in povezava med obema stranema vzpostavljena — nato se »posrednik« brez škode umakne. Pri Kristusu pa ni tako. Njegova velikodušniška pot, ki je sredniška, je peljala v nasvetejše nebes, pred božje obličje, da tam »prosi« za nas in »se zdaj za nas predstavlja božjemu obličju« (Hebr 7, 25; 9, 24); a ne le, da prosi za nas — obenem je Kristus »za vekomaj sédel na desnico božjega prestola« (Hebr 10, 12; prim. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2). Kristus je kot priprošnjik in srednik sam postal predmet češčenja, kakršno gre samo Bogu (1, 6; 2, 9; 10,21; 12, 24; 13, 21).

Že po gledanju sinoptičnih evangelijev stoji Jezus, kakor ugotavlja F. J. Schierse, »kot človek povsem enoumno na strani Boga. Biti od njega nagovorjen pomeni biti nagovorjen od Boga; pridružiti se njemu pomeni 'vstopiti v božje kraljestvo'; prejeti od njega odpuščanje grehov pomeni biti tu in sedaj deležen božje milosti« (sest. Mittler, v: HThGr II, 169—172, tu 171 do 172).

Apostolski očetje in apologeti sploh niso nikoli Jezusa označevali kot »srednika«. Pač zato ne, ker so jasno videli, da je Jezus Kristus povsem drugačen »srednik« kakor pa Mojzes. Šele Tertulijan je spet uporabil ta izraz (Res. carn. 63), čeprav je vedel, da tukaj ne gre za »posredovalca« (posrednika), ki bi nas šele moral tako rekoč prijeti za roko in povesti k Bogu. Kristus je srednik ne kot neka tretja oseba, ki bi se postavila vmes med Boga in človeka, marveč je srednik kot tak človek, ki je v enoti ene same, namreč božje osebe, Bog, ki živi s človekom. Vsaka zveza s Kristusom je — čeprav se neposredno uresničuje v njegovi človeški naravi — že sama po sebi zveza z Bogom, z drugo božjo osebo in prek nje z vso sv. Trojico. — To moramo upoštevati tudi pri »sredniškem« delovanju Cerkev: Cerkev ni nekakšen mehanizem, ki bi se postavljala med Kristusa in vernike, marveč vedno z vsem svojim delovanjem, kolikor je res pravilno, vodi h Kristusu in s tem k Bo-

gu (prim. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1954, 207 in 240). Vzemi-mo npr. duhovnika pri zakramentu sv. pokore: vsa njegova naloga je v tem, da spovedanca privede v neposreden stik s Kristusom in z Bogom, ne pa morda k temu, da bi se ustavljal pri duhovniku samem; in sicer je duhovnik tukaj le tako rekoč živo orodje srednika Kristusa, ne pa morda sam (samosto-join) srednik.

Če bi začeli govoriti o Kristusu kot »posredniku« (sklicujoč se morda na Hrvate), bi brez vsake potrebe vnašali samo zmedo v pojmovanje resničnega smisla, kakršnega ima pred očmi sv. Pavel, ko govori o Kristusu kot sredni-ku. Kaj takega bi bilo zares neodgovorno ravnanje s slovenskim jezikom; bilo bi to tudi znamenje nespametnega preziranja naših prednikov, obenem pa zamegljevanje pravega umevanja Kristusovega sredništva. (Tudi glede Ma-rije, ki je »srdnica« med nami in Kristusom, seveda v popolni in neprestani odvisnosti od Kristusa, je neutemeljeno, če nekateri hočejo uvesti izraz »po-srednica«).

2. »Obilnejša« ali »drugačna« pravičnost, kakor pa je pravičnost farizejev?

Z začudenjem sem v »Bogoslužnem molitveniku« I, str. 235, bral večer-nično antifono za 6. ned. A: »Ako vaša pravičnost ne bo **drugačna** ko farizejev in pismoukov, ne pridete v nebeško kraljestvo«.

Zanimivo je že to, da so tukaj na vrsti najprej farizeji, nato šele pismo-uki, medtem ko je v sv. pismu narobe. Vendar se tu oziramo le na »**drugač-no**« pravičnost. V izvirniku ni le »drugačna«, temveč »**obilnejša**«, čeprav je kajpada že s tem samim tudi drugačna ko pismoukov in farizejev: »Èàn pe-risseúse hymon he dikaosýne pleion ton gr . . .«. Večjost pravičnosti, kakor pa jo imajo pismouki in farizeji, je torej poudarjena kar z dvema besedama. Latinski prevod je: »Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Phariseorum«. Tudi tu sta kar dva izraza, ki naglašata, kako zelo se mora Kristusov učenec truditi, da bi bil mnogo bolj »pravičen« (v bibličnem po-menu) kakor pismouki in farizeji.

J. Dalmatin pravi v svoji bibliji iz l. 1583: »Aku vaša pravica ne bo obil-neša, kakor je pismarjev inu farizejerjeu, taku vy ne pridete v nebešku kra-ljestvu« (Mt 5,20). Wolfova izdaja iz l. 1856 prav tako hoče, da bi bila naša »pravica obilniši« od pismarsko-farizejske. Francoska »jeruzalemska biblija« ima »si votre justesse ne surpasse . . .« (če vaša pravičnost ne preseže); ob robu pa navaja Rimlj 10,3, kjer beremo: »Ker (Judje) niso poznali božje pra-vičnosti in so skušali uveljaviti lastno (to se pravi tisto, ki je bila iz del po-stave, ne pa iz vere v Kristusa), se niso podvrgli božji pravičnosti. Kajti ko-nec postave je Kristus, v opravičenje vsakemu, kdor veruje«. Dalje navaja francosko sv. pismo še Flp 3,9: »Vse imam za smeti, da pridobim Kristusa in da bom v njem, ne s svojo pravičnostjo, ki je iz postave, marveč, ki je po veri v Kristusa, s pravičnostjo, ki je iz Boga po veri, da bi spoznal njega in moč njegovega vstajenja«.

Dovolj jasno je, v čem obstoji »farizejska pravičnost«; in gotovo mora biti pravičnost Kristusovega učenca »drugačna«. Le da je to še premalo po-vedano: biti mora obilnejša. Tega pa prevod v našem bogoslužnem molitve-niku ne izraža. »Drugačna« pravičnost kakor pravičnost farizejev je bila tudi

tista, ki so si jo po svoje pridevali tudi saduceji. Vendar je bila saducejska »pravičnost« tako »na tleh«, da ji Jezus sploh ne prideva naziva »pravičnost«. Medtem ko je bil Jezus večkrat v gosteh pri farizejih, ni tega mogoče reči o saducejih. Jezus je celo večkrat čisto jasno potegnil s farizeji zoper saduceje, nikdar pa ne narobe. Danes to radi pozabljamo in smo sami v veliki nevarnosti, da bi se lepega dne znašli namesto med farizeji celo pri saducejih, kar je še neprimerno huje. Neredko se tudi zgodi, da prav po farizejsko zmerjamo razne osebe ali odredbe v Cerkvi in jim pridevamo »farizeizem«, pri tem pa pozabljamo, kako globoko smo ravno pri tem sami zašli v farizejstvo. (Tipično farizejska usmerjenost se kaže že v primerih, ko imamo včasih tolikšno zaupanje v razne komisije in »čudovite«, silno »odprte« tekste ter načrte, da se nam molitev in žrtev zdi v jedru nekaj nepotrebne).

Taizéjski subprior in teolog M. Thurian celo pripominja: »Če bi Kristus moral priliko o farizeju in cestninarju danes znova pripovedovati..., bi morda morda vlogi zamenjati in položiti na usta današnjim cestninarjem: 'Moj Bog, zahvalim se ti, da nisem kakor tisti nazadnjaški kristjani, ki se vse preveč držijo tradicionalne vere, ki se držijo liturgije ali moralnih načel Cerkve; jaz sem moderen in svobodomiseln, odprt kristjan; molim, kakor pač morem, a živim popolnoma in v celoti vključen v naš svet, kjer Kristusa srečujem znatno bolje kakor pa v cerkvah...' In brez dvoma bi se v naši zgodbi z zamenjanimi vlogami moderni cestninar ne vrnil opravičen na svoj dom.« (Der Glaube in der Entscheidung, Freiburg 1969, 40–41). Tako M. Thurian.

Mnogo bolje je torej, da ostanemo pri starem prevodu, ki je res utemeljen v sv. pismu in nam jasno pove, da mora biti naša pravičnost »obilnejša« kakor pa pravičnost nekdanjih in današnjih farizejev, pa tudi pismoukov (morda teologov, lahko tudi današnjih), kaj šele saducejev, ki so že nekdanj in ki še danes med drugim trdijo, »da ni vstajenja in ne angelov ne duhov«, medtem ko farizeji »priznavajo to in ono« (Apd 23,8). Glede tega vprašanja se je Jezus odločno postavil na stran farizejev, saducejem pa je dejal, da se motijo, ker ne poznajo ne »pisma in ne moči božje« (Mr 12, 24).

Biblicist P. Bartélemy, profesor na univerzi v Fribourgu, je še posebej obravnaval vprašanje »farizeizma«. Pokazal je na njegove pozitivne in negativne strani ter posebej tudi poudaril: »Nikakor ne smemo misliti, da nam farizeizem nima povedati nič koristnega. Kristjan je poleg drugega tudi v nevarnosti, da sprejema božji dar na dva načina, ki napravita, da ta dar sploh ne doseže svojega cilja. Ti dve nevarnosti sta kvietizem (lenoba v uporabljanju božjih darov) in neupoštevanje pohujšanja s strani slabotnih. Kristjan nikdar ne sme izgubiti izpred oči, da Bog daje milost kot nekaj, s čimer naj bi prejemnik vneto sodeloval in česar sploh ne bi smel ohranjati sebično le zase... Z druge strani pa naj pazi, da se ne bo ponašal s 'svobodo duha', ki je postala 'postava Kristusova', da ne bi uvedel vanjo svobodo mesa. Kristjan mora imeti tako svobodnega duha, da z veseljem iz vsega srca sprejema neka pravila, ki mu zagotavljajo določen okvir varnosti ter mu pomagajo, da se v svojem zunanem življenju izogiblje tega, kar bi moglo raniti in pohujšati brata, ki je manj razgledan. — Pred vtihotapljenjem farizeizma v naše krščansko življenje nas najbolj zavaruje področje dejanj, ki jih v skladu z Gospodovo zapovedjo odtegnemo pogledom ljudi in jih postavimo le

pred neskončno čiste in vsevedne oči samega Boga. In zoper nevarnost napačnega supranaturalizma nas najbolj obvaruje to, da ne pozabimo na Gospodov nasvet glede pomembnosti določenih zunanjih dejanj, ki sestavljajo varstvo okoli našega notranjega življenja: To je bilo treba storiti in onega ne opustiti (Mt 23, 23)« (glej poročilo o tem J. Coppens, v: EphThLov 1960, 467—477; prim. tudi R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament I*, München 1967, 46, 121, 140—143).

3. »Udeležba Boga«

V »Bogoslužnem branju 4«, str. 273, imamo prevod znamenitega besedila Irenejeve razprave *Adversus haereses* 4, 20, 5—7. Za latinski izraz »participatio Dei«, grško »metoché tou theou«, stoji tukaj v slovenščini dvakrat »udeležba Boga«. Pomen, ki je v latinskem oz. grškem besedilu jasen, je v slovenščini vsaj dvoumen, če ne celo čisto nasproten izvorniku. »Ni mogoče živeti brez življenja, življenja pa ni brez udeležbe Boga, udeležba (Boga) pa je v gledanju in uživanju njegove dobrote.« Iz takega prevoda človek razbere, da mora biti Bog udeležen pri našem življenju. A kaj to pomeni, tega pač ni mogoče uganiti. Nasprotno hoče izvornik nedvomno reči, da resničnega življenja ne moremo imeti, če nismo deležni Boga oziroma deležni božjega življenja; in sicer obstoji polnost človekovega življenja v tisti deležnosti Boga, ki se uresničuje v gledanju Boga iz obličja v obličje.

Protj koncu istega berila pravi izvornik: »Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.« Zelo škoda je, da je v prevodu resnična Irenejeva misel tako osiromašena: »Le od božje slave namreč živi človek in življenje človeka teče iz gledanja Boga.« Ali res po Irenejevi misli človekovo življenje le teče iz gledanja Boga? Mar ne iz Boga samega? In še to ne drži. Prav v gledanju Boga obstoji človekovo življenje v svoji dovršenosti. In »živi človek je božja slava«, to se pravi: Bog niti daleč ni rival človeške veličine in sreče, ravno nasprotno; in kdor stori kaj v božjo slavo, je to nujno tudi v človekov resnični, zares globinsko vzeti blagor. Zato sv. Tomaž Akvinski pravi, da »Bog ne išče svoje slave zaradi sebe, marveč zaradi nas« (2—2 q. 132 a. 1 ad 1). Ko Bog hoče srečo stvari, že s tem nujno hoče, naj umna stvar v spoznavanju in svobodni ljubezni daje odgovor na priobčevanje in razodevanje božjega veličanstva; stvar doseže svojo srečo in popolnost ravno po tej poti in samo po njej. Irenej v izvorniku pove to vsekakor veliko bolj jedrnato in plastično kakor pa omenjeni »podanašnjeni« in simplificirani prevod.

Seveda je tudi Irenejevo trditev, da je »božja slava živi človek«, mogoče razumeti le na temelju kategorije »deležnosti«, ki zavzema pomembno mesto tako v sv. pismu samem kakor tudi v dogemski zgodovini. (Prim. sest. Teilhabe, v: HThGr II, 630—641). V prevodih bogoslužnih branj je na nekaj mestih »participatio« prevedeno z »deleženje«, »participare« oz. »participari« z »deležiti«. Reči pa je treba, da tudi tega prevoda ni mogoče dobro zagovarjati. Zakaj ne? Najprej zato, ker sta besedi »deleženje« in »deležiti« nejasni: človek ne ve, ali gre za aktiv ali pasiv, tako da stavek ostane dvoumen. Drugič pa Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana 1970, izrečno pripominja, da sta ti dve besedi zastareli.

Ponekod srečamo tudi »deležnost na« ali »biti deležen na«, čeprav Slovenski pravopis iz l. 1962 to odklanja. Pravilno je »deležnost pri« ali pa »deležnost česa«.

Te pripombe nočejo podcenjevati požrtvovalnega dela tistih, ki pripravljajo slovenski prevod bogoslužnih knjig. Ravno nasprotno! Obenem bi ho tele vsaj nekoliko prispevati tudi k temu, da bi tudi drugod, npr. v veroučnih učbenikih ali v teoloških spisih bolj pazili na izrazoslovje, kakršnega so uvedli že naši predniki, ki so bili mnogokrat zelo razgledani in natančni — da ne bomo brez vzroka in celo proti duhu slovenščine uvajali npr. »težkih« grehov (meni se marsikateri od »težkih« grehov zdi zelo lahek, varstvo pred njimi pa mi je težko) namesto dosedanjih »velikih«; ali pa »božanskih« kreposti namesto doslejšnjih »božjih«, in podobno.

A. Strlè

Dostavek. — Lektor naših rokopisov za Bogoslovni vestnik A. Pirnat mi je potem, ko je moj tekst že v tisku, dal na razpolago izpiske, ki jih je sam napravil iz biblij, katere so mu bile pri rokah, bodisi za »mesites« (srednik) v Gal 3, 19, bodisi za Mt 5, 20 (»ako vaša pravičnost ne bo . . .«). Na tem mestu se mu za to lepo zahvaljujem in njegovo gradivo vsaj v glavnem navajam.

Najprej za izraz »srednik«. Tukaj A. Pirnat ugotavlja, da imajo vsi slovenski prevodi sv. pisma doslej za »mesites« vedno »srednik«. Slovarji pa za »mesites« v novejšem času že uporabljajo besedo »posrednik« ali »razsodnik« in podobno. Nemci imajo »Mittler« (tako redno v sv. pismu) ali »Vermittler« (tako v profanih tekstih). A. Pirnat je mnenja, da se beseda »srednik« vsaj v navadnem življenju pri Slovencih izgublja, če ni že sploh prenehala. A podobno se je v profanem življenju izgubila tudi beseda »učenik«, ki je včasih veljala za »učitelja«, medtem ko danes slišimo o »Učniku« govoriti samo v zvezi s Kristusom in nam to ne zveni tuje. A. Pirnatu se zdi, da bi bilo treba ohranitev besede »srednik« utemeljevati podobno kakor pri besedi »Učenik« za Kristusa.

Drugič glede Mt 5, 20, kjer je govor o pravičnosti, ki mora biti obilnejša od pravičnosti farizejev. Od štirih »vprašanih« francoskih biblij imajo tri (Cramponova, jeruzalemska in ekumenska) približno takšno besedilo, kakor ga ima naš navadni prevod in kakor se glasi tudi v prevod jeruzalemske biblije, ki je delo J. Modra in je izšel v Celovcu 1977: »...če v svoji pravičnosti ne boste prekosili pismouke in farizejev«. Znana Bruckbergerjeva francoska biblija pa pravi: »si . . . ne l'emporte pas sur la justice . . .«, kar je spet skoraj isto kakor v navadnem slovenskem prevodu. — Od petih »vprašanih« nemških biblij hoče po Lutrovi bibliji Jezus, da bi bila naša pravičnost »boljša« (besser) kakor farizejska pravičnost; Rösch iz 1940 pravi, da mora biti »popolnejša« (vollkommener); Wilckens, da mora »daleč preseirati« (weit hinausgeht); »Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit« (Butzon & Becker, Kvelaer) ima posebno zanimivo prevedeno: »Le če vaša pokorščina v božjih očeh daleč prekosi pokorščino teologov sv. pisma in farizejev« (Nur wenn euer Gehorsam in Gottes Augen den der Schrifttheologen und Pharisäer weit übertrifft). Samo Michaelis ima tak prevod, ki kaže nekoliko bolj v smer, v kakršno je šel naš »Bogoslužni molitvenik« s svojim prevodom. Michaelis preva ja: »...če se do temeljev ne razlikuje« (sich nicht grundlegend unterscheidet). — Hrvaška »Biblija« (Stvarnost, Zagreb) ima: »...ne bude li vaša pravednost večja . . .«

Werner de Boor, PRVA POSLANICA KORINČANIMA,

Wuppertalska Biblija za studije, Zagreb 1974, 336 strani.

Wuppertalski komentarji novo-zaveznih knjig se čedalje bolj uveljavljajo. Njihova posebnost je v tem, da so praktično zelo uporabni. Čeprav so pisani znanstveno in posredujejo najnovejše eksegetične dosežke, jih vendar ne bremenijo raznovrstna mnenja, podmene in navedki. To pa ne pomeni, da ti komentarji niso kritični. O pač, vendar je vse povedano tako, da znanstveni aparat ne zasenčuje božjega sporočila in biblične duhovnosti.

Iz te zbirke je izšel pred tremi leti (1974) hrvaški prevod prvega pisma Korinčanom. Komentar je napisal dr. Werner de Boor, medtem ko hrvaški prevajalec ni znan. Knjiga je zelo dobro prevedena. Jezik je lep in tekoč, tako da se knjiga bere, kot bi bila izvorno napisana v hrvaščini. Prevajalec je izvrsten poznavalec svetopisemskega besedila. V prevodu skrbno beleži sleherno odstopanje hrvaškega svetopisemskega besedila od nemškega, posebno tedaj, če hrvaško besedilo ne izraža dovolj izbrpno misel izvornika. Navadno gre za manjša odstopanja, toda njih pomen se pokaže šele v razlagi. Knjiga res nima cerkvenega odobrenja, vendar ni v njej nič takega, kar bi motilo katoličane. Ponekod se razlaga kar močno ujema s težnjenjem v pokoncilski Cerkvi, npr. sodelovanje ljudi pri bogoslužju. Medtem ko so začeli aktivno sodelovanje vseh stanov pri bogoslužju izvajati v katoliški Cerkvi šele po koncilu, so protestanti, v smislu Pavlovega pripovedovanja o obhajanju Gospodove večerje v Korintu (1 Kor 11, 17—34), poznali takšno sodelovanje že po prej.

Ker 1 Kor ni teološka razprava, ampak pismo, ki je namenjeno dolo-

čenim ljudem in se nanaša na njihov določen položaj, ga moremo prav razumeti le, če poznamo dejanske okoliščine, ki so vplivale na njegov nastanek. Zato ne smemo mimo navodil (strani 6—8), s katerimi pisatelj opozarja, kako je treba pristopiti k tej zakladnici modrosti, in ne mimo uvoda (strani 11—19), v katerem prikazuje zgodovinski položaj korintske Cerkve in pristnost njej namenjene poslanice. Pri opisovanju notranjih razmer korintske Cerkve je nekoliko nedosleden. Izrečno trdi, da nimamo mimo pisem Korinčanom nobenih drugih pričevanj o življenju korintske Cerkve (str. 11), v razlagi posameznih odlomkov (prim. str. 13 in 23) se pa sklicuje na Apostolska dela, ki poročajo o nastanku korintske Cerkve (Apd 18, 1—11) in o njenih notranjih zapletih (prim. Apd 18, 12—17). Zelo prepričljivo pa dokazuje trajno vrednost poslanice, in to tudi v primerih, ki so bili svoj čas zelo pereči, pa jih danes ni več. Pavlovo govorjenje ne zveni v prazno, čeprav danes ni več sužnje v smislu suženjskega družbenega sistema in ne poznamo več mesa, darovanega malikom. Ženske danes več ne nosijo pokrival in nihče nima za sramoto, če ženska govori v javnosti. 1 Kor ni samo dokument, ki se nanaša na določeno življenje konkretne verske skupnosti, ampak je v njej toliko navodil, da ostaja aktualno tudi danes. Werner de Boor je z razlago Pavlove napotke posodobil. S tem nikakor ni potvoril izvornega pomena, ampak je v tem, kar je Pavel povedal v zvezi z zapleti v korintski Cerkvi, odkril tisto, kar obvezuje tudi nas.

Teh resnic pa si ni mogoče izmisliti, predpostavljati ali želeti. Zanesljive so le, če so vsebovane v besedilu. Zato daje W. de Boor velik poudarek izvirnemu svetopisemskemu besedilu. Že v uvodu pove, da uporablja rokopise tako imenovane koine skupine ali kakor pravimo drugače »bizantinsko recenzijo«. To je bilo »oznanjevalno« besedilo in dosti bolj razumljivo od jezikovno izpiljenih in kratkih oblik egiptске ali Hezihijeve recenzije. Na Zahodu je veljalo od Erazma Rotterdamskega dalje za sprejeto besedilo (textus receptus). Tekstna kritika je ugotovila znanstveno zanesljivost tega besedila, pa čeprav izhajajo rokopisi šele iz VIII. stoletja in naprej.

Ko bravca prepriča o verodostojnosti besedila, pokaže, kako pomembno je temeljito poznanje svetopisemskega besedila. Besedilo je nosilec božjega sporočila. Da bi se bolj vtisnilo v spomin, so svetopisemski odlomki tiskani krepko, in da bi njihov navdihnjeni pomen vsestransko dojeli, so navedena na robu vsa vzporedna mesta iz stare in nove zaveze. V razlagi nenehno opozarja na fineše Pavlovega izražanja. Ko poveljuje božjo moč in božjo modrost, previdno nadaljuje: »Kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre, in kar je slabotnega na svetu, si je Bog izvolil... (1, 27, 28). Torej ne pravi: nespametne (bedake), slabotne (slabiče), preproste (naivne)... si je Bog izvolil, da ne bi naslovljence žalil, kakor da so oni nespametni, slabotni, naivni...

Besedilo je pregledno razdeljeno v krajše, vsebinsko zaokrožene enote, na katere navezuje razlago. Povezava med enotami je zelo naravna. Nikjer ni prelomov, miselnih preskokov ali vsiljenih vrinkov, ampak se misli složno pretakajo druga v drugo. Večkrat povzame kar s Pavlovim vprašanjem razlago predhodne enote in s Pavlovim odgovorom spet nadaljuje svoj komentar. Tudi tedaj, kadar je v besedilu očiten miselni preskok (anakolut), komentator osnovno misel lepo izpelje do kraja. Z razlago povezuje raztresene misli v enote. Pri tem se sklicuje na vzporedne misli v drugih Pavlovih pismih, zlasti 2 Kor, Gal in Rimlj

(prim. str. 110, 146, 274, 281—283). Razlaga je torej utemeljena v celotnem horizontu Pavlove teologije.

Razlaga ni polemična in tudi v ničemer ne pretirava. Če uporablja za križ raje besedo steber, to ne dela zato, ker grška beseda »stauros« res najprej pomeni »steber«, niti ne zato, da bi tajil, da Jezus ni bil pribit na križ, ampak na »kol«, kot trdijo Jehovci (dosledno tako v knjigi Tisočletno božje kraljestvo se je približalo), ampak zato, ker smo križ preveč »polakirali« ter kratko in malo več ne izraža tiste krutosti in groze, kot jo je imel v resnici (48). V besedah in izrazih odkriva tisti pomen, ki ga je izrazil Pavel. Mi jih čisto razumemo v vsakdanjem pomenu. Ker jih trgamo iz konteksta, jih razumemo drugače, kot je mislil Pavel. Razlaga nas pa hoče spet privedi k Pavlu.

Razlaga pa se ne zadržuje samo pri besedah, ampak oživlja dejansko razpoloženje korintske Cerkve. Poslanica ni namenjena predstojniku korintske Cerkve ali njenim vidnim zastopnikom, temveč vsej cerkveni občini. Korintska Cerkev je gotovo imela svojega predstojnika in znotraj cerkve so bili gotovo čisto določeni ljudje, ki so povzročali razprtije in zlorabe pri obhajanju spomina Gospodove večerje, vendar se Pavel nikomur ne obrača osebno. Pismo je napolnjeno z vprašanji, kako zgraditi krščansko skupnost. Pavel se zavzema predvsem za izgradnjo verske skupnosti in ne toliko za osebno izpolnitev posameznikov. Občestvenost je glavna značilnost 1 Kor. Ta se ne kaže samo v Pavlovem odločnem zavzemanju za odpravo strank in zlorab pri obhajanju spomina Gospodove večerje, ampak tudi v skrbi vse cerkvene občine za njenega slehernega pripadnika. Kaj početi z dekleti, ki se niso poročila? Ali naj bodo vedno na skrbi njihovih očetov? Ne. Verska skupnost (danes bi rekli »farno občestvo«), naj vključiti neporočena dekleta in njih devišтво naj koristi Cerkvi (prim. 7, 32—38). Njihovo neporočenost je treba osmisliti. Usmeriti jo je treba v nadnaravo, kar se konkretno pokaže v raznovrstni dejavnosti Cerkve. Navodilo more biti še posebno koristno dekletom, ki se ni-

so mogla poročiti in vidijo v tem svoj življenjski zlom. K temu jim je dolžna pomagati vsa cerkvena občina (148).

Razlaga res ni polemična, ampak zelo spodbudna. Kakor se Pavel ni ukvarjal v pismu z idejnimi zablodami Korinčanov, ampak je grajal njihovo nedosledno življenje po evangeliju, tako ima tudi komentator stalno pred očmi slabosti sedanjih protestantskih verskih občin. To bi ga utegnilo zavesti v moraliziranje, zato je aplikacije skrbno odvojil od razlage in jih navaja v opombah na koncu strani. Včasih se spoprime celo z uradnim naziranjem reformacije. Ze pri besedi »apostol« opozori, da je reformacija v njej videla premalo. Reformacija je pojmovala Pavla samo kot učitelja in teologa, toda apostol je veliko več. Cerkev prodira z oznanjevanjem v kraljestvo teme in ljudi rešuje pogubljenja. Z oznanjevanjem gradi Kristusovo telo in ji je za to potrebna moč. Tudi Pavlu je bila potrebna moč od zgoraj. Pavel se zaveda, da ga je za oznanjevanje evangelija poklical Kristus. Svoje apostolsko delovanje ponazarja z opolnomočnim delovanjem takratnih državnih in vojaških poslancev (prim. 2 Kor 10, 3—6). To polnomočje je dobil od

Kristusa. Apostol torej ni samo tisti, ki oznanja, ampak ki oznanja s Kristusovim polnomočjem in avtoriteto (21). In ko naglašamo, da je vera in vsaka verska skupnost dar in delo božje milosti, hkrati hvalimo slavne pridigarje in se čudimo njih organizacijski sposobnosti ter vse pripisujemo njihovi iznajdljivosti in dejavnosti (94). Celu opravičenje razumemo preveč enostransko. Človek ne more biti drugo kot grešnik. Opravičen ali notranje posvečen, postane tako, »da se mu zaračuna tuja, Kristusova, pravičnost« (120). Zakaj potem tako resno svari Korinčane: »Ne motite se: ne nečistniki ne malikovalci ne prešuštniki... ne bodo posedli božjega kraljestva« (6, 9.10)? Pavel je kljub zlorabam vztrajno učil prostost od postave. Ni se zatekel nazaj k postavi, da bi zavrl greh, kakor so reformirane cerkve brž segle po zakonih, da so zavrle nered v svoji sredi (str. 122, opomba 1) itd.

Razlaga ne teži samo za tem, da bi bolje razumeli položaj v korintski Cerkvi, ampak da bi današnje cerkve v njej prepoznale sebe. Imeti v posesti takšno božjo besedo, pa ni več samo razlaga, ampak resnična oživitev večno veljavnega božjega sporočila, ki je naslovljeno tudi nam.

Francè Rozman

Nebeške sile se bodo majale (Mr 13, 25), zemlja in dela na njej bodo zgorela (2 Pet 3, 10), nastalo pa bo novo nebo in nova zemlja (Raz 21, 1). To je biblični horizont prihodnosti vesolja. Odkar je človek stopil v vesolje in ga z različnimi izstrelki proučuje ter osvaja, je zanimanje zanj še posebno naraslo. Ker pa hkrati razpolaga tudi z nesluteno rušilno silo, saj bi moglo že deset korbaltovih bomb raztreščiti zemeljsko oblo, se kar samo vsiljuje vprašanje o prihodnosti vesolja. V bojazni pred atomsko katastrofo, ki ne bi uničila samo življenje na Zemlji, ampak močno prizadela tudi vesolje, nehote pomislimo, če ni morda imel prav to v mislih svetopisemski pisatelj, ko je zapisal: »Tedad bo nebo s hrumom prešlo in prvine se bodo v ognju razstopile« (2 Pet 3, 10). Ker sv. pismo, zlasti nova zaveza, veliko govori o prihodnosti vesolja, se spričo groženj, da bi ga atomska katastrofa mogla uničiti, sprašujemo, kako naj razumemo te svetopisemske napovedi. Vprašanje je zaradi neslutnih dosežkov moderne tehnike danes bolj pereče kot kdaj koli prej v zgodovini.

V to problematiko je posegel vodilni nemški novozavezni ekseget dr. Anton Vögtle, ki je redni profesor za sv. pismo nove zaveze na univerzi v Freiburgu im Breisgau. Znanstveno-kritično je proučil Kristusovo in drugo novozavezno razodetje o koncu sveta ter preštudiral nad štiristo sodobnih knjig, monografij in razprav, ki obravnavajo to problematiko. Sad njegovega proučevanja je knjiga, ki že z naslovom človeka sili k branju. Knjiga in napisana za preprosto ljudstvo, čeprav je njena problematika zelo vabljiva, ampak strogo znanstveno in po zahtevnih merilih sodobne eksegeze. Pisatelj prav nič ne predvideva, ne izraža nobenih slutenj in ne streže človeški fantaziji, kar sicer redno opazimo v tovrstni apokrifni literaturi. Vse je v mejah dostojnosti in znanstvene zanesljivosti. Tudi jezik je dokaj težak in slog zahteven, olajšuje pa ga

logično razpravljanje in precizno izražanje.

Knjiga ima osem poglavij. Najprej spregovori o aktualnosti tovrstne problematike. Zavoljo razmer, v katerih živimo, je naravnost nujno, da natančno preiščemo pomen novozaveznih izjav o prihodnosti sveta. Menda ni teologa, ki ne bi moral takó ali drugače odgovarjati na »eksištenčno vprašanje človeštva«, kakor imenuje problematiko prihodnosti vesolja holandski teolog Schillebeeckx (12). Ker pa sv. pismo ni naravoslovna knjiga, njegovih izjav o koncu sveta ne smemo razumeti dobesedno, kakor tudi ni mogoče reči, da je bil svet ustvarjen v šestih dneh, ker pravi sv. pismo, da je Bog šest dni ustvarjal, sedmi dan pa počival. Kakor ni svetopisemsko poročilo o stvarjenju znanstveni podatek o začetku sveta, takó ni svetopisemsko govorjenje o koncu sveta znanstvena napoved o njegovem koncu. Sveto pismo je verska knjiga in vsebuje božje sporočilo o odrešenju človeštva. Človek, ne vesolje, je glavni predmet božje ljubezni. Vendar božja govorica o vesolju in njegovi usodi zato ni prazno besedičenje. Nobena znanost ne more ovreči božjih izjav in dokazati, da se to, kar pripoveduje sv. pismo o koncu sveta, ne bi moglo zgoditi (12). Če pozitivna znanost ne more dokazati nesmiselnosti svetopisemskih izjav in jih po drugi strani spet ne smemo razumeti dobesedno, morajo imeti kakšen drug pomen. Kakšen? O tem razpravlja Vögtle v naslednjih poglavjih svoje knjige.

Najprej podaja pregled najpomembnejših novozaveznih besedil, ki se nanašajo na vesolje in na njegovo končno usodo. Ze prvi vtis je presenetljiv. Besedila kaj različno napovedujejo konec sveta, mestoma si med seboj celo nasprotujejo. Vögtle navaja za primer štiri najbolj značilna besedila, ki napovedujejo konec sveta (Mr 13, 24 sl. in vzporedni besedili v Matejevem in Lukovem evangeliju; Raz 6, 12—14; 20, 11—15; 2 Pet 3, 7, 10—12). Dve od teh (Mr 13, 14 sl., in Raz 6, 12—14)

napovedujeta katastrofalen konec vesolja, in če ju razumemo dobesedno, potem res ne vsebujeta nič drugega kot napoved konca sveta, ne da bi količkaj omenjali nastanek novega vesolja ali vsaj nanj namigovali. Drugi dve besedili (Raz 21, 1 sl., Pet 3, 13) pa izrečno trdita, da bo po prestanku sedaj obstoječega vesolja nastalo novo nebo in nova zemlja. Poleg teh štirih besedil pa je v novi zavezi več izjav, ki naravnost izključujejo kakršno koli uničenje vesolja; nekatere povsem nedvoumno, druge pa tako, da napovedujejo izpopolnitev, povzdigovanje in poveličanje obstoječega sveta. Vendar si o času, kdaj bo stvarstvo poveličano, besedila spet niso edina. Po Rimlj 8, 19 sl. stvarstvo ne bo poveličano pred paruzijo; po Kol 1, 1—20 pa je človeštvo zaradi smrti na križu že odrešeno, in ker z izrazom »da po njem spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 20) Pavel izrečno misli na vesolje, je tudi vesolje že odrešeno. Ker torej novozavezno razodetje ne govori samo o odrešenju človeka, ampak tudi stvarstva, morajo nujno imeti vse sveto-pisemske napovedi o končni usodi stvarstva odrešitveni pomen. Kakor Kristus ni prišel na svet, da bi ljudi sodil, ampak zveličal, tako tudi Bog ne bo sveta uničil, ampak poveličal. Zato moremo govoriti o kozmični dimenziji krščanskega razodetja ali o »kozmični« eshatologiji.

Gotovo ni lahko vedno najti odrešitveni pomen sveto-pisemskih kozmičnih izjav. Zgodovina eksegeze to zgovorno potrjuje. Vögtle omenja zgrešena tolmačenja, ki nastajajo zato, ker razlagavci ne upoštevajo dovolj sveto-pisemske odrešenjske miselnosti. Odtod izvirata dve skrajnosti: eni zanikajo paruzijo in z njo združeno poveličanje vesoljstva (R. Bultman); drugi pa govorijo samo o novem stvarjenju in popolnoma prezro poročila, ki govore o uničenju sveta (O. Cullmann). Vögtle pa nasprotno išče v njih odrešitveni pomen. Ker človek živi v prostoru in je njegovo življenje vezano na materialni svet, se mora človekovo odrešenje nujno raztezati tudi na vesolje. Zato tudi napovedi o vesolju na poseben način govorijo o odrešenju in poveličanju človeka in sveta.

V Jezusovem eshatološkem govoru je to posebno vidno. Jezus dejansko napoveduje vesoljno sodbo, zraven pa omenja tudi konec sveta. V najstarejšem Markovem zapisu Jezusovega eshatološkega govora je posebno v vrsticah, kjer Jezus napoveduje konec sveta (Mr 13, 24—27), mogoče razbrati veliko starozaveznih potez Jahvejevega dne. Tudi starozavezni preroki (prim. Iz 13, 10; 34, 4; Joel 2, 10 sl.; 3, 4; 4, 15 itd.) so napovedovali sodni dan. Imenujejo ga Jahvejev dan. To bo dan, ko bo Bog izvršil sodbo nad grešniki, nad sovražniki Izraela in sovražniki božjega imena. Ta dan napovedujejo z izrazi kozmične katastrofe. Ko preroki napovedujejo sodni ali Jahvejev dan, dejansko govorijo o kozmični katastrofi. Kozmična katastrofa je torej biblična metafora za Jahvejev dan. V smislu Kristusovega razodetja je Jahvejev dan isto kot »dan Sina človekovega«, ki bo prišel soditi svet (prim. Lk 17, 24 sl.). V Jezusovi napovedi konca sveta gre torej očitno za kozmično metaforo, katere pomen je: dan božje sodbe nad grešniki zagotovo pride in vsi sojeni bodo morali prestati nekaj hudega. Tema, ki se bo takrat pojavila (prim. Mr 13, 24), ne bo samo znamenje konca sveta, ampak mnogo bolj znamenje strašnega dne, ki bo pa za pravične vendarle dan rešitve. Markov opis kozmične katastrofe »ni noben stvarni zgodovinski kozmični dogodek, ampak stvarni zgodovinski teološki dogodek božje sodbe« (70).

Kakor Jezusove napovedi o koncu sveta ne smemo razumeti dobesedno, tako je ne smemo zolj samo duhovno. S stvarstvom se bo gotovo ob drugem Jezusovem prihodu nekaj zgodilo. Številni novozavezni teksti (prim. Rimlj 8, 19 sl.; Kol 1, 15—20; Raz 21, 1) to izrečno zatrjujejo. Če torej ne smemo misliti na katastrofalno uničenje vesolja, potem gre gotovo za neko spremembo. V čem bo ta sprememba? Ali v tem, da ga bo Bog spet postavil v stanje, kakor je bilo pred izvirnim grehom, kot misli A. Wikenhauser? Vögtle naglaša v smislu raziskovanj francoskega eksegeta A. Feuilleta, da Bog ne bo obnovil stanja pred izvirnim grehom, ampak bo šlo za čisto novo razmerje stvarstva do Boga. Krščan-

stvo uči drugačno odrešenje človeka kot različni gnostični sistemi. Po njih je človek odrešen tedaj, ko se znebi spon zlobne materije. Ker pa je človeško življenje nujno vezano na stvarstvo, človek ne more biti nikoli odrešen, če ni odrešena tudi »zlobna materija«. Človekovo odrešenje se nujno razteza tudi na odrešenje materije, ker je stvarstvo samo »podaljšana roka človeškega življenja« (K. Rahner). Odrešenje vesolja razumemo samo kot posledico ali učinek človekovega odrešenja (219). Kakor je odrešeni človek v čisto drugačnem razmerju do Boga kot grešni, takó je tudi bistvo novega stvarstva v tem, da je v dru-

gačnem razmerju do Boga od sedanjega.

To je navdihnjeni pomen novozaveznega nauka o prihodnosti vesolja. Kaj se bo pa z vesoljem v prihodnosti dejansko zgodilo oziroma, kako bo preminilo sedanje stanje vesolja, pa ne sodi v teologijo, ampak v področje izkustvenih znanosti. Kakor ni teolog dolžan pojasnjevati, kdaj in kako se je svet začel, tako tudi ni dolžan napovedovati, kdaj in kako se bo končal. Novozavezno razodetje se ozira na prihodnost človeka; razpravljanje o bolj ali manj gotovi prihodnosti sveta pa moremo mirno prepustiti znanstvenikom (233).

Francè Rozman

CLAUS SCHEDL, TALMUD, EVANGELIUM, SYNAGOGA

Tyrolia Verlag, Innsbruck—Wien—München 1969, 448.

Knjiga odpira nove poglede na nastanek evangelijev. Proučevanje judovske književnosti, ki je nastajala vzporedno z evangeliji in pozneje, je pokazalo, da evangeliji niso tujek v takratni književnosti, ampak se po zunanji obliki in tehniki pisanja z njo ujemajo. Zgodovinske vrednosti evangelijev ni mogoče več braniti samo s teorijo virov, ampak je treba iti v šolo judovskih rabinov in prisluhniti umetelnosti njihovega snovanja in mišljenja. Veliki rabini, kot so Akibah, Gamaliel, Hillel, Samaj in drugi, posebejajo zakonitosti judovske pismenosti. Evangelisti so sicer kristjani, vendar v pisanju odvisni od judovske umetelnosti. Matej jo uporablja, toda v rabi krščanskega obzorja. V njegovem evangeliju je povsod navzoča rabinska tehnika pisanja. Večina njegovih pripovedi je osnovana na simboliki števil. Samo on omenja sedem prošenj očenaša, medtem ko jih ima Luka pet. Matej je zapisal sedem blagrov, Luka le štiri; sedem prilik nebeškega kraljestva, sedemkrat gorje farizejem..., končno je evangelij sam sestavljen iz sedmih delov. Število sedem pa nima v Matejevem evangeliju aritmetični pomen, ampak simboličen. Sedem pomeni popolnost, dovršenost, svetost. Očenaš je najbolj polna molitev, ki jo ima človeštvo; blagri vzgajajo k najbolj dovršeni človekovi podobi; prilike o nebeškem kraljestvu razglašajo najbolj popolno kraljestvo in sedemkratno gorje, graja najbolj ostro nasprotje nebeškega kraljestva.

V Kristusu je razodetje doseglo višek. Matej je zajel Kristusovo blagovest v sedem delov in takó tudi z zunanjo obliko evangelija dokazal, da gre za najbolj popolno razodetje.

Simbolika števil je skrivnostna govornica in razodeva več, kot pove samo besedilo. Graški profesor za staro zavezo in odlični orientalist, Claus Schedl, je postal pozoren na ta pojav. Pred njim ni nihče tako temeljito proučeval sočasne judovske književnosti na temelju evangelija in ugotavljal, kako vpliva določeno število na zunanjo obliko evangeli-

ske pripovedi in ne nazadnje tudi na zgradbo pripovednih enot. Izsledke je objavil v omenjeni knjigi, ki ima predgovor, tri glavne dele in zaključek.

V predgovoru pojasnjuje, kako je mogoče na temelju simbolike števil dokazati zgodovinsko verodostojnost evangelijev. Gre za oživitve prastare judovske metode, ko so učenjaki štelili besede (in tudi črke) v pregovorih in drugih pripovedih. Pregovor ali katera koli druga pripoved ni bil svoboden izliv besed, ampak je bilo število besed natančno določeno. Simbolično število je določalo, koliko besed bo imel pregovor. Število je bilo gradbeni in oblikovni element pripovedi. Če ima prvo poglavje očaških pregovorov v talmudu skupaj 410 besedi, potem to število ni naključno. Hebrejci namreč niso poznali števil, ampak so številke označevali s črkami abecede. Če zapišemo število 410 s črkami hebrejske abecede, dobimo besedo qadoš — svet. Število 410 izraža na poseben način tole: namen pregovorov v prvem poglavju je, pripraviti Bogu sveto ljudstvo.

V prvem delu knjige (strani 19 do 288) proučuje zgradbo očaških pregovorov, ki jih vsebuje judovski traktat Abot. To ni kakšno odmrlo besedilo, ampak ga Judje še danes uporabljajo pri branju v sinagogi med veliko nočjo in binkoštni. Najstarejši izreki so iz dobe, ko so delovali »možje velike sinagoge«, kar je po vsej verjetnosti čas Ezdre in Nehemije; drugi pa so iz poznejših stoletij. Posebno veliko jih je iz dobe, ko so nastajali evangeliji, zato je poznanje zgradbe teh izrekov še kako pomembno za razumevanje evangelijskih pripovedi in pripovednih enot. Ker ljudje takrat na splošno še niso znali brati in pisati, so takó sestavljeni, da se jih je bilo lahko zapomniti. Njihova literarna zgradba je zelo stereotipna. Povečini so sestavljeni iz treh delov: poročilo o zgodovinskih okoliščinah nastanka pregovora ali vest o avtorju, uvod v pregovor in pregovor, ki je izražen v ritmični obliki.

Bolj kot na literarno obliko pregovorov je Schedl pozoren na število besedi v vsakem členu pregovora. Število besedi ni svobodno, ampak strogo določeno, takó da imajo pregovori poleg besednega tudi številčni pomen. Tako imata uvod v prvi pregovor in pregovor 19 besedi. Število 19 ima tudi simbolični pomen. Toliko je bilo oćakov v biblični prazgodovini do Abrahama in prav ta izrek omenja v zgodovinskem uvodu najpomembnejše posredovalce božje modrosti od Mojzesa do »mož velike sinagoge«. Poleg tega obsega prvo poglavje zbirke Abot 19 pregovorov in 19 je najpomembnejše število v zgradbi judovskega koledarja. 19 označuje temeljno obdobje v koledarju. V tem obdobju so brali pregovore, da so se posvećevali Bogu.

Drugi pregovor govori o temeljih, na katerih stoji svet. To so: postava, bogoslužje in dela ljubezni. Pregovor v ožjem pomenu besede ima 12 besed. To je zelo smiselno, kajti število 12 simbolično pomeni svet: 12 mesecev, 12 konstelacij v znamenju živali, 12 Izraelovih rodov itd. Skupaj z zgodovinskim uvodom in neposrednim uvodom v pregovor pa ima drugi pregovor 21 besed, torej tri krat sveto število sedem! Prvi in drugi pregovor pa imata skupaj 49 besed, torej številčno vrednost jubileja.

Ćetrti in peti pregovor sta miselno vzporedna. Vsak ima po 13 besed. Skupaj jih imata 26, kar je številčna vrednost božjega imena Jahve. Njuna številčna simbolika po svoje dopoveduje, da je Bog izvor vse modrosti.

Tako razćlenjuje sleherni pregovor in ugotavlja zakonitost, ki se kaže v zgradbi pregovorov in pregovornih enot. Nić ni odveć in nić premalo. Vse je natanćno določeno. Ta doloćenost pa izraža neko globljo resnico, ki ni povedana z besedami, ampak jo je mogoće razbrati iz zgradbe pripovedi. Judovska književnost je v tem podobna klasićni, kjer je tudi število določalo zgradbo spisov, vse od Platona do Avguština (292).

V drugem delu knjige (strani 291 do 335) dokazuje, da so tudi evangeliji pod postavo številčk. To ni ćudno, saj je število tedaj spadalo k

zgradbi sakralnih tekstov. Schedl se omeji na osmo in deveto poglavje Matejevega evangelija. Poglavji obsegata deset Jezusovih ćudežev, ki so zaradi dveh vrinkov razdeljeni v tri zaokrožene enote. Ćprav spadajo ćudeži med pripovedno literarno vrsto, pregovori pa med poućno, so vendarle enako oblikovani kot pregovori. Tudi pri ćudežih takoj opazimo tri dele: poroćilo o Jezusovem potovanju, uvod v direktni govor in direktni govor. Tudi tu Schedl šteje besede in odkriva v zgradbi ćudežev globlji pomen, ki ni izražen z besedami, ampak s številom besedi.

V ćudežni pripovedi »Jezus ozdravi stotnikovega hlapca« (prim. Mt 8, 5—13), stotnik izgovori natanko 60 besed. Šest je številčna vrednost imena Jezus, ker ima v grščini to ime šest ćrk IESOUS (Irenej, Adv. haer.). Število 10 pa izraža nujnost, stisko, silo. 60 besed pomeni, da se je stotnik v veliki stiski s prošnjo obrnil k Jezusu (296). Vseh Jezusovih besedi v tem ćudežu je 63. Tudi to število je smiselno izbrano. Jezus dejansko spregovori trikrat: kratko na zaćetku in na koncu ćudeža in dokaj obsežno na sredi, ko izreće sodbo nad nevernimi Judi. Ta Jezusov govor je dobil sedanjo obliko najbrž po padcu Jeruzalema (1.70). Takrat se je do kraja zaostril spopad med Cerkvijo in sinagogo. Preživeli Judje so se še bolj oklenili judovskih prvin in strastno sovražili mlado krščanstvo. Rabi Tarpon je dejal, da bo sežgal vsak krščanski spis, ki bi mu prišel v roke, pa ćprav je v njem zapisano sveto božje ime. Vernim Judom pa je svetoval, naj se raje zatećejo v pogansko svećiće kakor v kristjanovo hišo, če bi morali bežati pred strupeno kaćo ali roparjem (87). V tej dobi je nastal judovski spis Mišnah, ki je v nekaterih delih izredno sovražen krščanstvu. Spis obsega 63 traktatov, zato najbrž ni naključje, da ima Jezusova graja nevernih Judov ravno 63 besedi. To ne pomeni, da Jezusov izrek ni pristen, ampak kaže samo na ćas, kdaj je bil dokonćno izoblikovan in zapisan. Izvirno je bil lahko daljši, toda ko je bil zapisan, je bil tako oblikovan, da ni samo po vsebini, ampak tudi po številu be-

sedi nasprotje judovskim nazorom, ki so izraženi v spisu Mišnah.

Nadalje je značilno, da stotnik in Jezus izgovorita skupaj 117 besed (54 + 63) kar je 9×13 . Število 13 je v biblični tradiciji simbol pantokratorja. To število prevladuje v Matejevem evangeliju: Jezus in dvanajst apostolov je 13 ljudi.

Vseh besed v pripovedi o ozdravljenju stotnikovega hlapca pa je 147. Toliko let je živel očak Jakob. Jezus pa je res govoril ob ozdravljenju stotnikovega hlapca tudi o očakih Abrahamu, Izaku in Jakubu ter o sinovih kraljestva (297).

Tudi poročilo o pomirjenju viharja na morju ni najprej protokol tega dogodka, ampak skriva v sebi globoko versko resnico. Ne samo morje, ampak tudi učenci so bili razburjeni. Zato ni čudno, če vsebuje poročilo kar dvakrat po 22 besedi, ker število 22 pomeni prvine sveta. Število besedi kaže na razburjenje prvin. V drugem delu pripovedi pa ne prevladuje več število 22, ampak 12. Jezusova zapoved viharju sestoji iz 12 besedi; prav toliko besed izraža tudi začudenje množice nad pomirjenjem viharja, vmes pa 5 besedi povezuje Jezusov ukaz z začudenjem množice. Drugi del pripovedi je torej zelo smotrno zgrajen. Obsega $12 + 5 + 12$ besedi. Število 12 pomeni svet, pa tudi 12 učencev; 5 pa je simbol časa. Ker je 5 med dvema dvanajsticama, lahko pomeni takšno smotrno nanizanje besedi: Kristus je v sredi med dvanajsterimi ali Kristus je središče sveta. Besede v pripovedi povedo, kaj je storil zgodovinski Jezus, njih število pa razodeva skrivnost Jezusove osebe. Besede posredujejo zgodovino, njih število pa teologijo.

Matej pa ne razodeva judovski način pisanja samo s tem, da pripovedi oblikuje iz treh delov (zareza med njimi je besedica 'glej'), kot so zgrajeni pregovori očetov, niti ne s tem, da ima vsak del natančno določeno število besedi, ampak tudi s tem, da združuje pripovedi v enote tako, kot so združeni pregovori očetov v poglavja. Malo je verjetno, da so se čudeži zgodili kar drug za drugim, kakor se vrstijo v osmem in devetem poglavju, ampak jih je Matej namenoma združil. Če je to res, po-

tem ima tudi končna vsota besedi v vsaki pripovedni enoti nek pomen. Natančni vpogled v Matejevo snovanje to potrdi.

V obeh poglavjih čudežev Matej polaga Jezusu v usta 22 izrekov (logij), torej toliko, kolikor je črk v hebrejski abecedi. Ne smemo pa prezreti, da ima to število tudi simbolični pomen. 22 pomeni svet ali še bolj natančno: pomeni prvine vesolja. Potemtakem izraža število 22 simbolično o Jezusu to, kar je povedal Janez z besedami: »Jaz sem Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22, 13).

Teh 22 izrekov ima skupaj 310 besedi. Tudi to število ima svoj simbolični pomen. Če ga razstavimo na 300 in 10 je njegova simbolika na dlani. Ze Klemen Aleksandrijski je videl v številu 10 ime Jezus, in sicer zato, ker se ime začinja v grščini s črko jota, ta pa ima številčno vrednost 10. Število 300 pa v grškem črkopisu označuje črka tau. Ta se piše v hebrejščini kot stoječ ali kot ležeč križ, zato so že cerkveni očetje videli v številu 300 znamenje Kristusovega križa ali znamenje za Kristusa na sploh. Število 310 je torej mogoče brati kot znamenje Jezusa ali znamenje Jezusovega križa (324).

Poglavje pregovorov se v judovskem spisu Abot navadno zaključuje z navedkom iz sv. pisma. Tudi v tem se Matej ravna po judovski navadi. Na koncu prve trojice čudežev navaja citat iz preroka Izaija, pri čemer pa ni najvažnejše to, da sklene pripovedno enoto z navedkom iz sv. pisma, ampak to, da navaja svetopisemski citat v spremenjenem pomenu, podobno kot spreminja smisel svetopisemskih navedkov judovski spis Abot. Izaija prerokuje, da bo božji služabnik »vzel nase« (Iz 53, 4) naše grehe, Matej pa pravi, »da jih bo odpravil«, to se pravi, da jih bo uničil.

Jasno je, da takó umetnega oblikovanja in zapisovanja Jezusovega nauka ni zmozel en sam človek. Ob tako natančni analizi Matejevih pripovedi se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da Matej ni napisal evangelija sam, ampak je imel ob sebi vrsto mož, ki so po zgledu judovskih rabinskih šol urejali evangeljsko gradivo in mu dali sedanjo umetno

izdelano obliko. Ker se je vse opiralo na spomin, so gotovo Matejevi sodelavci pri zapisovanju Jezusovih besedi in dejanj uporabljali vse mogoče pripomočke, da so ljudje tako dragocene resnice laže obdržali v spominu. Med takšne pripomočke pa sodi najprej simbolika števil. Število ni bilo samo monopol pitagorejcev, ampak se je ves Vzhod zavedal, da je število od vsega, kar je mogoče spoznati, najbolj otipljivo. Ko so zapisovalci evangeljskega gradiva pripovedi zasnovali na simboliki števil, niso samo dosegli, da so se ljudje to laže zapomnili, ampak so s simbolično števil povedali tudi to, kar z besedo niso mogli. Številke govorijo poseben jezik, ki ga je vzhodni človek bolj razumel, kakor ga razumemo mi danes.

Čeprav je Schedlova metoda zelo sugestivna in mnogokje človek kar strmi nad tem, kaj vse razkriva simbolika števil, vendar se zdi, da je včasih iskanje številčne simbolike le prisiljeno. Ponekod se čuti, da Schedl zelo svobodno kombinira dele posameznih pripovedi: zdaj obravnava samó izrek v pregovoru, zdaj povezuje izrek z zgodovinskim uvodom ali celo z izrekom v drugem pregovoru itd. To daje vtis, kakor da želi vnaprej dobiti zaželeno število in zato také kombinira posamezne člene med seboj, da dobi simbolično število. Število besedi in njegovo simboliko končno res dobi, vendar je vprašanje, če je tisti, ki je izrek povedal, enako kombiniral člene.

Končno je tudi simbolika sama zelo raztegljiva. Eno število lahko pomeni več stvari, pa tudi nasprotno je mogoče, da eno ime označuje več števil, npr. število 6 pomeni ime Jezus, pa tudi število 10 lahko pomeni »Jezus« ali število 12 pomeni svet, pa tudi število 22 pomeni svet oziroma prvine sveta. Kdaj ima en, kdaj pa drug pomen, avtor ne pove, ampak pomen vedno postavlja kot dejstvo. Pri številčni vrednosti črk se enkrat sklicuje na grški, drugič na hebrejski črkopis, čeprav številčna vrednost iste črke ni v obeh črkopisih enaka. V grščini ima črka tau številčno vrednost 300, v hebrejščini pa 400. Ker Schedl ne pove, zakaj ima isto število zdaj en zdaj drug simbolični pomen, se zdi, da je marsikak zaključek nedognan. Kljub temu ima knjiga nesporno znanstveno vrednost. Schedlovo raziskovanje nam izvrstno približa orientalsko miselnost in nas seznanja z zakonitostjo judovskega književnega snovanja. V tretjem delu (strani 339—419), kjer razčlenjuje judovsko jutranjo molitev (šaharit), pokaže, kako se pred našimi očmi oživlja umetelnost, ki jo je pred 1900 leti tako mojstrsko obvladal krščanski rabi, evangelist Matej.

V tem ima knjiga posebno poslanstvo prav v sedanjem življenju Cerkev. Zaman pričakujemo zblizanja z Judi, če ne poznamo njihovega mišljenja in hotenja. Schedl pa je s svojo knjigo prodrl v srčiko judovske biti, zato ima nedvomno tudi ekumenski pomen.

Francè Rozman

TISOČLETNO BOŽJE KRALJESTVO SE JE PRIBLIŽALO

Izdala krščanska verska skupnost Jehovinih prič v SFRJ, Beograd 1975, 264 strani.

Komentarji svetopisemskih knjig ali določenih bibličnih tem so v slovensčini redkost, zato knjiga Tisočletno božje kraljestvo se je približalo, ne sme neopazno mimo, čeprav ne gre za katoliško razlago Janezovega videnja tisočletnega božjega kraljestva. Knjiga je bila izvorno napisana v angleščini (1973). Ker pisatelj ni znan, domnevamo, da gre za »uradno« interpretacijo Jehovih prič ali pa se pisatelj namerno noče predstaviti, češ, pomembna je vsebina, ne pa oseba. Značilno je, da v apokrifni literaturi nikdar ne vemo za avtorja! Tudi slovenski prevajalec ni znan, pač pa samo izdajatelj in tiskarna: »A. G. Matoš« v Samoboru; ta je knjigo natisnila (1975). To namreč zahteva jugoslovanski zakon o tisku. Knjiga je posvečena Bogu, »ki bo v večno dobro stiskanega človeštva kmalu, v od njega določenem času, vpeljal tisočletno Kraljestvo svojega Mesije«.

Po obliki je knjiga nekak učbenik. Snov je razdeljena na 19 poglavij. Vsako ima eno ali več enot, ki so opremljene z naslovi v mastnem tisku. Toda metodično je še važnejša vsaka stran zase. Na vsaki so pod črto vprašanja, ki zajemajo vsebino posameznih odstavkov ustrezne strani. Vprašanja so zelo bistro zastavljena in je treba skrbno prebrati odstavek, da lahko nanj pravilno odgovorimo. Opomb in podrobnih znanstvenih razlag praktično ni, ampak je vse vtikano v vsebino posameznih odstavkov. Njo povzemajo vprašanja, tako da so vprašanja pravi repertorij vsebine.

Vsebinsko bi knjigo lahko razdelili v dva dela. V prvem, do strani 102, pisatelj pojasnjuje Janezovo videnje tisočletnega božjega kraljestva (prim. Raz 20, 1—6); v drugem pa razpravlja o znamenjih, ki spričujejo, da bo še sedanja generacija človeštva doživela tisočletno božje kraljestvo. Medtem ko je prvi del sprejemljiv in biblično dokaj dober komentar Janezovega videnja, je drugi del plod bolesterne fantazije, nedoka-

zanih trditev in pikre kritike Cerkve, zlasti duhovščine in človeške družbene ureditve. Le kako more vedeti, da je Kristus zakraljeval šele 4. ali 5. oktobra leta 1914, sredi židovskega meseca tišrija (145)? Mu je bilo to razodeto? Ali pa se da to razbrati iz sv. pisma? Če se, zakaj tega ne omenjajo drugi sodobni komentarji Apokalipse, ne katoliški ne protestantski? Zato ni dvoma, da gre za svojevrstno razlaganje sv. pisma. Kratko bi jo lahko izrazil: sv. pismo ne oblikuje nas, ampak mi oblikujemo sv. pismo. To se pravi, da v sv. pismu vidimo to, kar hočemo videti, in ne pa tega, kar bi morali. Navdihnjeno resnico sprejemamo le toliko, kolikor ustreza našim vnaprejšnjim trditvam. V knjigi Tisočletno božje kraljestvo se je približalo, je to več kot očitno.

Če je Kristus povedal priliko o talentih (Mt 25, 14—30), potem nikakor ni mogoče trditi, da se je nebeški Gospodar vrnil, da bi napravil obračun s služabniki 25. marca 1919, ker je bilo takrat osem predstavnikov Stražnega stolpa puščenih iz ječe. Tisto pomlad je nastopila takšna sprememba v življenju Jehovih prič, »da je očitno prišel nebeški gospodar svoje hlapce pogledat« (147). Prav tako je nespametno reči, da je ženin iz prilike o pametnih in nespametnih devicah (Mt 25, 1—13) prišel leta 1914, ker so takrat minili časi poganov in je bilo na nebu vzpostavljeno kraljestvo božjega ljubljenelega Sina« (125). Predržno je trditi, da je zvesti in razumni služabnik, ki ga je gospodar postavil nad svojo družino, da ji da jesti o pravem času (prim. Mt 24, 45) Charles Russell, utemeljitelj duhovnega adventizma (u. 31. 10. 1916), »kajti mnogi Russellovi sodelavci so, polni hvaležnosti zaradi njegovega dela verjeli, da je on »zvesti in modri hlapec« (221). Še bolj negotovo pa je trditi, da jih je 144.000, katerim bo dana pravica soditi v tisočletnem božjem kraljestvu, Jehovine priče. Tega sicer ne trdi naravnost, ampak opisno, ko pojasnjuje, kdo so prav-

zaprav ti, ki jih je 144.000. To so tisti, »ki ne obožujejo vladajočih sistemov v kakršnikoli od mnogih oblik, ki so razširjene po Zemlji; se ne vmešavajo v politiko, ne opravljajo političnih funkcij niti ne sodelujejo pri prelivanju krvi. Ti 144.000 tudi ne molijo 'podobe zveri' in ne pripisujejo svoje rešitve od ljudi ustanovljeni mednarodni organizaciji za ohranitev svetovnega miru in mednarodne varnosti. Obožujejo samo Boga, o njem govorijo in so mu vdani kot vrhovnemu Suverenu. Pri tem ne povečujejo nobene zemeljske organizacije, temveč pričajo za Jezusa Kristusa, sina Božjega, Mesijo, katerega je Vsemogočni imenoval za vladarja nad 'človeškim kraljestvom' za tisoč let« (21). V drugem delu knjige je na več načinov »prepričljivo« pojasnjeno, da so to samo Jehove priče. V tem je oživel duh starih qumrancev, ki so imeli sebe za »sinove luči«, vse druge, ki niso bili člani njihove sekte, pa imenovali »sinove teme« ali »sinovi pogubljenjak«, torej tiste, ki se bodo gotovo pogubili.

Tako je tudi predstava tisočletnega božjega kraljestva zelo nejasna. Razlaga je polna kontradikcij, nesmiselnih trditev in prisiljenih izjav. Pisatelj prav nič ne upošteva posebnosti apokaliptične literarne vrste in njene izjemne simbolike. Zakaj pravzaprav gre?

Evangelist Janez je videl v zamaknjenju tudi tisočletno božje kraljestvo. To bo čas, ko bo Kristus s tistimi, ki so bili zaradi Jezusovega pričevanja in zaradi božje besede obglavljeni, pa so oživali, kraljeval tisoč let (prim. Raz 20, 1—6). Kdaj bo nastopilo tisočletno božje kraljestvo, Janez natančno ne pove. V Apokalipsi res sledi videnje tisočletnega kraljestva takoj za prvo eshatološko bitko, ko se zver, ki pomeni človeško družbeno ureditev, in zemeljski kralji spopadejo s Kraljem kraljev in Gospodom gospodov. Takoj nato pride angel iz nebes in zveže z veliko verigo zmaja, staro kačo, ki je hudič in satan ter ga vrže v brezno in zapečati za tisoč let, da ne bi zapeleval narodov. Ker pa je ta bitka časovno čisto nedoločena, tudi tisočletnega božjega kraljestva časovno ni mogoče določiti.

Te vojne doslej še ni bilo. Pisatelj razločno pravi, »da je še pred nami« (12), vendar zanesljivo ve, da bo še zdajšnja generacija doživela blaginjo tisočletnega kraljestva. V tem preskakuje zapovrstnost Janezovih videnj. Če bi upošteval vrstni red videnj, bi moral prej govoriti o znamenjih, ki napovedujejo eshatološko vojno. Toda tega ne stori, ampak na široko govori o znamenjih, da se je tisočletno kraljestvo približalo.

Tudi ko govori o eshatološki vojni, ni vedno jasno, na katero misli, kajti Janez pravi dalje: »Ko se dopolni tisoč let, bo satan izpuščen iz ječe... da bi zapeljal narode, ki so na štirih koncih zemlje, Goga in Magoga, da bi jih zbral na vojsko« (Raz 20, 7. 8). Vnela se bo druga eshatološka vojna, ki bo za vedno obračunala z božjimi sovražniki. »Hudič bo vržen v ognjeno in žvepleno jezero« (20, 10), kar pomeni, da bo za vedno pokončan.

Kakor ni mogoče nič natančnega reči, kdaj bo nastopilo tisočletno božje kraljestvo, tako ni mogoče kaj prida povedati o naravi tega kraljestva. Raz 20, 1—6 je edino poročilo o tisočletnem božjem kraljestvu v sv. pismu. To pa ne pomeni, da sv. pismo nič ne govori o božjem in Kristusovem kraljevanju, le tisočletno kraljestvo je nekaj enkratnega. Zato je treba Janezovo videnje razlagati v kontekstu drugih svetopisemskih izjav o božjem in Kristusovem kraljevanju, zraven pa nujno upoštevati posebnost apokaliptične govornice.

Ko je množica hotela Jezusa po sili postaviti za kralja, se je skrnil (prim. Jan 6, 15). V razgovoru s Pilatom pa je jasno dejal: »Moje kraljestvo ni od tega sveta; ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali, da bi ne bil izročen Judom; tako pa moje kraljestvo ni od tod« (Jan 18, 36). Kako more Janez, ki je zapisal te besede, sedaj trditi, da bo Jezus pred koncem sveta tisoč let kraljeval na zemlji? Ali je pozabil, kar je govoril zgodovinski Jezus? Si mar razodetje nasprotuje? Nikakor, ampak tvegano je Janezovo videnje razlagati dobesedno, čeprav so ga cerkveni očetje vse do IV. stoletja tako razumeli in ga danes še vedno

samo tako razumejo nekatere verske ločine.

Težko si predstavljamo dobesedno uresničenje Janezovega videnja. Kakšno naj bi bilo to kraljestvo? Njegovi podložniki bodo zemljani, vladali pa jim bodo poveljanci Jezus in od mrtvih obujeni mučenci! Nekateri menijo, da bo tako, kakor je bilo po Jezusovem vstajenju. Jezus je bil tedaj že poveljčan, vendar je še živel na zemlji. Od časa do časa je prihajal v stik z ljudmi, čeprav samo z nekaterimi, in s tem izpričal, da je še vedno »del tega sveta«. Tako naj bi tudi v tisočletnem kraljestvu posegel s svojimi sosodniki v življenje ljudi.

Zakaj naj bi takó kraljeval ravno tisoč let? Težko razumemo, da gre za tisočletni časovni razpon. V Apokalipsi številke nimajo aritmetične vrednosti. Število tisoč ima tako, kot druge številke v Apokalipsi, simboličen pomen. Tisoč pomeni polnost, celost, dovršenost, obilje, vendar ne človeško polnost, ampak božjo! Tisoč pomeni polnost Boga, kakor pomeni 144.000 ($12 \times 12 \times 1000$) polnost Boga v ljudeh (12 pomeni zveličanje, 1000 pa polnost, torej nepregledna množica bo zveličana).

Vedeti moramo, da se je Janez izražal v duhu svoje dobe. Takratna judovska in svetopisemska literatura pa spričuje, da so radi primerjali božje delovanje v zgodovini s stvarjenjem. Kakor je Bog šest dni svet ustvarjal in sedmi dan počival, tako so tudi zgodovino razdelili na sedem dni, samo da dan pomeni v resnici tisoč let. To je izpovedal že psalmist, ko je dejal: »Tisoč let je v tvojih očeh ko včerajšnji dan, ki je minil« (Ps 90, 4). Apostol Peter je ponovil to prepričanje, ko je zapisal: »En dan je pri Gospodu kakor tisoč let in tisoč let kakor en dan« (2 Pet 3, 8). Ker je bilo, po biblični kronologiji, človeštvo ustvarjeno štiri tisoč let pred Kristusom in se bo kmalu pisalo 2000 po Kristusu, se že dopolnjuje šestdnevni božji delavnik ali šest tisoč let. Nastopil bo sedmi dan božjega stvarjenja, Gospodov dan ali sedmo tisočletje. Kakor je bil sedmi dan posvečen Bogu, tako bo tudi sedmo tisočletje, tisočletje božje polnosti in izobilja.

To tisočletje je pred nami. Pisatelj trdi, da se lahko prične, preden se bo pisalo 2000 po Kristusu (9). Začelo se bo kmalu, ker so po njegovem že leta 1914 minili časi pogonov. Minilo je obdobje poganskih vladavin, ki se je pričelo leta 607 pred Kristusom. Ker je to leto Nabuhodonosor porušil Jeruzalem in tempelj, so se takrat začeli časi pogonov, katere je napovedal Daniel. Ker pa je Daniel napovedal sedem takšnih poganskih vladavin, kakršna je bila Nabuhodonosorjeva (navaja Dan 4, 16, 23, 25, 32, toda niti iz ene vrstice se to ne da razbrati!) in ker bo vsaka trajala 360 dni, kar pomeni 360 let, bodo trajali časi pogonov kar 2520 let. Če štejemo od leta 607 nazaj do Kristusa in nato štejemo naprej, vidimo, da so se prerokovani časi stekli leta 1914. Takrat je bilo konec poganskih vladavin. Dokaz za to vidi v tem, ker so se to leto znašli poganski narodi v vrtincu prve svetovne vojne.

Ali je tako štetje pravilno? Najprej je treba reči, da biblična kronologija ni podatek za dejansko starost človeškega rodu. Svetopisemski pisatelj ni bil zgodovinar, ampak teolog. On nas ne uči, kdaj se je pojavil človek na zemlji, ampak to, kako mora človek živeti, da bo dosegel svoj življenjski cilj. Vsak otrok ve, da se človek ni pojavil pred 6000 leti. Pisatelj knjige Tisočletno božje kraljestvo se je približalo se na to dejstvo ne ozira, ampak razume biblično kronologijo dobesedno oziroma jo podreja svojemu konceptu. Začetek prve svetovne vojne je bil gotovo pretresljiv dogodek in za tiste, ki izrabljajo človeško stisko, kaj primerno izhodišče za biblično računico. Takrat se je končalo sedemkrat po 360 let poganskih vladavin, ki so se pričele z razdejanjem Jeruzalema. Toda danes je znanstveno povsem trdno izpričano, da Nabuhodonosor ni porušil Jeruzalema leta 607 pred Kristusom, kot trdi pisatelj omenjene knjige, ampak ga je prvič oblegal leta 597, drugič pa leta 586 in ga takrat tudi osvojil in požgal. Ker pravi, da so se začeli časi pogonov s padcem Jeruzalema, bi moral vzeti za izhodišče letnico 586. Prvo ali drugo letnico bi moral vzeti za izhodišče tudi v

primeru, ko pravi, da so se začeli časi poganov, ko je Daniel razložil sanje Nabuhodonosorju. Daniel je bil takrat v babilonskem suženjstvu. Nabuhodonosor pa je prvič odvedel v suženjstvo okoli 10.000 Judov (prim. 2 Kralj 24, 14) po prvem obleganju Jeruzalema (597), preostale Jude pa po zavzetju Jeruzalema (586). Po teh dogodkih je imel Nabuhodonosor razburljive sanje, ki mu jih je razložil Daniel in s tem napovedal sedem poganskih vladavin. Seveda, če bi vzel za izhodišče leto 586 pred Kristusom, bi se stekli časi poganov leta 1934 ($7 \times 360 = 2520$; $2520 - 586 = 1934$). Takrat pa ni bilo svetovne vojne. Ker letnice začetka prve svetovne vojne ni mogel predstaviti, vsem je še preveč živo v spominu, je pomaknil raje padec Jeruzalema za deset let naprej v leto 607. Ta letnica je pač dovolj oddaljena in se z njo laže manipulira. Na takó zrežirani kronologiji uči, da so se leta 1914 končali časi poganov in je bilo 4. ali 5. oktobra tega leta vzpostavljeno na nebu kraljestvo božjega ljubljenelega Sina (125).

V knjigi kar mrgoli podobnih nesmiselnih trditev, ki so večkrat celo kontradiktorne, npr. na strani 130 pravi, »da je Bog (Jehova) ustvaril prvega človeka leta 4128 pred n. št.«; na strani 93 pa, »da sta bila Adam in Eva skušana pred 24 stoletji«. Ve celo, da sta Adam in Eva živela dve leti brez greha v rajju (131), »da je bil Jezus krščen v **zgodnji jeseni** leta 29 n. št.« (40), »da so bile prve binkošti 6. sivana leta 33 n. št.« (12) itd.

Podobno kakor s kronologijo, ravna tudi z besedilom. Janezovo videnje pojasnjuje s svetopisemskimi citati, vendar takó, da vse potrjuje vnaprejšnje prepričanje Jehovih prič. Svetopisemski stavki so iztrgani iz naravnega miselnega konteksta in takó naobrjnjeni na videnje tisočletnega kraljestva, da vedno govorijo v prid prepričanju Jehovih prič. Janez na primer nič ne pove, koliko jih bo v tisočletnem kraljestvu sedlo na prestole, da bodo ljudi sodili, in sprva tudi ne pove, kdo bodo tisti (prim. Raz 20, 4a). Pisatelj omenjene knjige pa pravi, »da število prestolov ni nedoločeno, temveč jih je 144.000« (19). Kdo so ti, smo že povedali.

Imenuje jih Kristusove sosodnike. Ko podrobneje opisuje njihovo dejavnost na zemlji, pa pravi, da oni sploh ne bodo sodili, ampak le ljudi učili (82). Človeštvo bo uživalo v tisočletnem kraljestvu nezaslišano božjo dobroto. Prebivalo bo v krasnem zemeljskem rajju (93), vendar si spet nasprotuje, ko pravi, da bo človek še vedno poln slabosti, grešnosti in seveda še vedno umrljiv. Takšen človek pa je še daleč »od podobe raja«. Otet bo samo satanovih zalezovanj, ne bo pa še zveličan, vendar pisatelj slabo razlikuje eno stanje od drugega.

Tudi o Bogu in božjem delovanju izreka kontradiktorne sodbe. Pravi, da Bog ne more tako hitro ločiti dobrih ljudi od hudobnih, kot lahko loči pastir ovce od kozlov (kakor, da je nerazumni živali laže ukazovati kot človeku). Takoj nato pa pravi, »da more Bog razviti moč, ki presega razdiralno moč atomskega orožja in se lahko istočasno bojuje z vsemi svojimi sovražniki na Zemlji« (prim. strani 201/202). O Jezusu pravilno uči, da je bil spočet od Boga (38) in da je bil pri krstu »po Bogu razglašen za Sina, tako da je njegov duhovni Sin« (42), takoj nato pa trdi, »da je bil pred učlovečenjem malo manj kot Bogu podoben« (43). Prizna Jezusovo božje sinovstvo, vendar istočasno taji, da bi bil Jezus Bog. Če je Jezus božji Sin, potem je vendar Bog, kakor je človek, ki je sin človeka, človek in ne žival!

Resnici na ljubo pa je treba priznati, da je v knjigi tudi nekaj lepih misli. V pokoncilskem vrenju celo nekateri katoličani dvomijo o Jezusovem nadnaravnem spočetju, a on ga odločno zagovarja. Marija je Jezusa spočela deviško (38). Medtem ko satan neprestano trdi, da ljudje na zemlji služijo Bogu (Jehovi) samo zaradi tistega, kar jim daje, se bo ob koncu sveta jasno pokazalo, da so mnogi, kljub hudim preskušnjam, zvesti Bogu iz čiste ljubezni (98). Zelo dinamično in popolnoma v smislu izvirnika razume Jezusovo poslednje naročilo apostolom, ko pravi: »**Pojdite torej in pridobivajte mi v učence vse narode...**« (Mt 28, 19). Tudi ostre kritike katoliške duhovščine mu ne zamerim. Biblično

je povsem neosnovana in se vsa prav tako lahko naobrne na Jehove priče. Žal pa je res, da je kljub dobri volji koncila v Cerkvi še vse preveč škrlata, bleščečih naslovov in kulta osebnosti. Ne znamo in ne znamo biti preprosta Kristusova Cerkev. In ravno naše slabosti, naj bodo intelektualne ali moralne, so kotišče verskih sekt. Ob biču, ki ga v crescendo slogu vihti proti katoliški duhovščini, bi se le veljalo zamisliti.

V knjigi je veliko jezikovnih in stilističnih napak. Dosledno piše:

prorok, lažiprorok, šator, Golgata, obstojal itd. Sveto pismo navaja po prevodu Novi svet. Prevod je silno arhaičen. Ker je knjiga zelo dobro prevedena in jo odlikuje lahkotno in natančno izražanje, zato arhaični in okoreli svetopisemski navedki naravnost motijo vsebino. Če že Jehovine priče toliko dajo na sveto pismo, potem bi jim svetoval, da bi se z vso resnostjo oklenili sodobnega prevoda sv. pisma. Božji besedi pristaja lepa govorica!

Francè Rozman

**LUIGI M. RULLA S. J., PSICOLOGIA DEL PROFONDO E VOCAZIONE:
LE PERSONE**

Ed. Marietti, Torino 1975, 320. str.

Že nekaj desetletij se psihologija uspešno pogloblja tudi v problematiko duhovnega življenja. Pri tem se nujno srečava s problemom duhovnih poklicev in skuša duhovne vrednote in kriterije dopolniti ter utemeljiti tudi s psihološkimi spoznanji. V tem pogledu je vredna vse pozornosti knjiga L. Rulla in njegove ekipe z Instituta za psihologijo na Gregorijanski univerzi v Rimu, *Depth Psychology and Vocation. A psychosocial Perspective*, Chicago 1971. Italijanski prevod je v dveh knjigah: *Psicologia del profondo e vocazione: I Le persone, II Le istituzioni*, Torino (Marietti) 1975 in 1976, 320 in 238 str. V rokah imam samo prvo knjigo.

V prvem delu — knjiga ima tri dele — nas avtor seznanja s psihosociološkimi teorijami o neduhovnih poklicih. Temelj izbire poklica je samouresničenje, popolno harmonično razvitje sposobnosti, ki jih vsak ima. Potem navaja tri značilnosti duhovnega poklica, ki jih mora tudi psiholog vedno upoštevati:

a) duhovni poklic je zastonjska notranja milost, s katero Bog kliče in vabi človeka, da se mu posveti,

b) duhovni poklic je usmerjen na celotno bit tistega, ki je poklican in

c) ta zahteva je nova in ni že obsežena v krstnem klicu. Znotraj teh vrednot se mora oblikovati osebnost.

Osebnost moreta strukturalno očrtati dve razsežnosti: idealni jaz in dejanski jaz. Prvega določajo: ideal o sebi ali zamisel o lastnem idealnem jazu, ustvarjeni ideal, zavestno sprejemanje pomena in vloge poklica. Vse to je na ravni zavesti. Dejanski jaz pa določajo tele prvine: zavest, ki jo ima človek o svojem »obnašanju«, prikriti jaz (to so značilnosti osebe, ki pa se jih ne zaveda), družbeni jaz (to je jaz v svojem odnosu do družbenega okolja). To vse je lahko na ravni zavestnega ali podzavestnega.

V drugem delu podaja avtor pet trditev: 1. Duhovni poklic je bolj uresničenje ideala o sebi kot pa za-

misli o sebi. To pomeni: človek teži za tem, da doseže idealno podobo o sebi, ki izhaja iz božjega klica. Je bolj v neposrednem odnosu s tem, kar idealno hoče biti in delati z božjo pomočjo, kot pa, kar je ali kakor se sam pozna. Je vizija, ki je nad perspektivami teorij o poklicih. Samouresničenje dosega človek v Kristusu, to pa se dogaja spontano, kadar je usmerjen na en cilj in kadar se uveljavljajo vrednote, ki prese-gajo posameznika. 2. Samopresega-nje upošteva človeka na njegovi bitni ravni. Treba je uresničiti ideal o sebi. 3. To, kar označuje uresničevanje ideala o sebi glede poklica, niso samo notranje drže, ampak predvsem vrednote. 4. Stanovitnost in uspešnost duhovnega poklica je v so-razmerju z zavestno ali podzavestno trdnostjo in omahljivostjo dejanskega jaza z notranjimi držami ter vrednotami poklica. 5. Glede stanovitnosti in uspešnosti poklica je treba reči, da so omahljivosti — tako zavestne kot podzavestne — v začetku krize veliko bolj navzoče med notranjimi držami kot pa med vrednotami. Tukaj avtor opozarja, da motivi, ki določajo izbiro poklica, niso nujno isti, ki vplivajo na stanovitnost in uspešnost. Prav tako so lahko tudi različni motivi, ki spodbujajo k vztrajnosti in pomagajo k uspešnosti.

V tretjem delu knjige spoznamo vpliv okolja na rast človekove osebnosti in duhovnega poklica. Tu nam avtor prikazuje odnos med milostjo in človekovo svobodno voljo. Milost spoštuje človekovo svobodo, zato je njena »uspešnost« sorazmerna s človekovim sodelovanjem. Zelo naglašá potrebnost afektivne zrelosti tistih, ki se hočejo posvetiti Bogu. Na koncu govori še o celibatu, krizi duhovnih poklicev in njenih vzrokih.

To je verjetno prva knjiga, ki z znanstveno resnostjo obravnava psihološke in teološke prvine duhovnega poklica. Avtor je ustvaril tipologijo poklica, ki temelji na sestavnih prvinah osebnosti. Seveda pri tem še daleč ne pozablja prvenstva milo-

sti, čeprav zelo naglaša naravne zunanje in notranje dejavnike, ki vplivajo na duhovni poklic.

Zdi se mi, da bi morali knjigo ne samo prebrati, temveč dobro preštudirati vsi, ki imajo kakršnokoli skrb za duhovne poklice. Res pa je, da je knjiga zelo težka, in mora človek kar vztrajati, da se prebije do

konca. Težka je tudi zato, ker rabi avtor različne strokovne izraze v drugačnem pomenu, kot jih poznamo iz druge, morda malo starejše psihološke literature. Zato pa je avtor dodal knjigi obsežen glosarij, kjer razloži, v kakšnem pomenu je rabil najrazličnejše izraze.

F. Oražem

DIZIONARIO ENCICLOPEDICO DI SPIRITUALITA

diretto da Ermanno Ancilli; Edizioni Studium — Roma, Vol. I A — J, pp. 1—1040, Roma 1975; Vol. II. L — Z, pp. 1041—2067, Roma 1976.

Dizionario enciclopedico di spiritualita (DES) je prvo celotno delo, ki znanstveno strokovno preučuje krščansko duhovnost (francoski Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique — Doctrine et Histoire, Paris (M. Viler) 1937 še ni celotno izšel). Kakor zvemo iz uvoda, ni namen leksikona samo strokovno informirati o duhovnosti, ampak duhovno življenje tudi formirati. V leksikonu je obširno prikazana tudi nekrščanska duhovnost.

Gesla niso samo teološko razložena, ampak tudi zgodovinsko, psihološko in praktično pastoralno. Stavljenci so se pri teoloških geslih tesno naslonili na sv. pismo, cerkveno učiteljstvo, dogmatično zanesljivost, pri vsem pa močno upoštevali koncilsko in pokoncilsko teološko misel. Tudi starejšo teologijo skušajo približati današnjemu človeku v sedanjem jeziku. Ker je duhovna teologija v marsičem tesno povezana s psihologijo, so zato številna gesla s področja psihologije obširno in temeljito razložena. Toda če hočemo dobro razumeti psihični dinamizem, ki ga posamezna gesla razlagajo, moramo zvesto poslušati

nasvete in preštudirati še druga tu imenovana gesla. Tako veliko laže in bolje razumemo človekovo duhovno dinamiko. Kjer je možno, so povsod tudi praktični nasveti za duhovno življenje. Seveda so to samo splošni nasveti in opozarjajo na najpomembnejše stvari. So pa zelo koristni, ker nas morejo varovati površnosti in enostranosti, ki ji človek v duhovnem življenju lahko tako hitro zapade.

Razloženih je nad 700 gesel. Na koncu vsakega je obširna bibliografija, tudi najnovejša, ki je izšla med pripravo leksikona. Pri delu je sodelovalo okrog sto strokovnjakov za različna področja.

Leksikon je nepogrešljiv priročnik ne samo za tiste, ki se želijo osebno bolj seznaniti s krščansko pa tudi nekrščansko duhovnostjo, ampak tudi za vse tiste, ki se morajo po poklicni ali službeni dolžnosti poglabljati v problematiko duhovnega življenja. Zelo bo koristil vzgojiteljem, posebno duhovnim voditeljem, zlasti zato, ker upošteva najnovejša dognanja psihologije.

F. Oražem

IN MEMORIAM

PROFESOR DR. STANKO CAJNKAR

Človek je toliko vreden, kolikor je vredno njegovo srce. Koliko je bilo vredno srce pokojnega profesorja in dolgoletnega dekana ljubljanske teološke fakultete, dr. Stanka Cajnkarka, je pokazala njegova smrt. Čeprav ni bil ljudski tribun, so ga ljudje dobro poznali in napolnili stolnico, ko smo se od mrtvega poslavljali z mašo zadušnico in se nato še v večjem številu zbrali ob odprtem grobu v njegovem rodnem kraju pri Sv. Tomažu pri Ormožu. Za nobenim duhovnikom po vojni še ni bilo izrečeno toliko javnih sožalij kot za njim. Njegova smrt je poleg domačih gotovo najbolj prizadela teološko fakulteto, saj je bil pokojni najbolj njen. Cajnkark je bil poleg pisateljskega in družbenega udejstvovanja najprej profesor. To je bilo njegovo prvo in izhodiščno poslanstvo, čeprav drugih ni opravljal z manjšo ljubeznijo, zavzetostjo in skrbjo.

Pokojni prof. Cajnkark ni bil le steber povojne ljubljanske teološke fakultete, ampak njen vogelni kamen. On ni bil samo njen znanstveni sodelavec in učitelj, temveč je bilo njegovo delovanje tako, da je jamčilo za obstoj fakultete in tako omogočalo drugim nemoteno znanstveno in učiteljsko delovanje. V povojni preobrazbi naše družbe je morala tudi teološka fakulteta najti svoje pravo mesto v socialistični družbi. Ni šlo za uničenje, ampak za preoblikovanje njenega delovanja. Pri tem res ni bilo vse odvisno od enega človeka, vendar drži, da je bil prof. Cajnkark med prvimi, ki so takrat reševali njen obstoj. Cajnkark je že med vojno sodeloval pri SNOS, kjer so se oblikovale norme za prihodnje razmerje družbe nasproti Cerkvi, zato je tudi pri uresničevanju teh norm tvorno sodeloval. To se je takrat zdelo mnogim sumljivo. Gotovo tudi njemu ni bilo lahko, saj je šlo za čisto novo razmerje družbe do Cerkve, toda bil je ves predan Bogu in domovini. Takrat je storil za našo fakulteto več, kot more storiti učenjak s svojimi razpravami.

Seveda se profesorji tega ne spominjamo zato, ker nam je zagotovil službo in s tem vsakdanji kruh; ne, saj smo vsi profesorji duhovniki in je naše prvo poslanstvo v tem, »da smo oskrbniki božjih skrivnosti« (1 Kor 4, 1). Šlo je za mnogo več kot za zaposlitev peščice ljudi; šlo je za normalno delovanje najvišje verske znanstvene ustanove na Slovenskem, kjer se šolajo prihodnji duhovniki. Če te ustanove ne bi več imeli ali bi bila samo začasno ukinjena, bi Cerkev na Slovenskem utrpela veliko duhovno škodo. Zato je prof. Cajnkark stal tako dolgo na čelu fakultete, da se je njeno delovanje uteklo, kot je zahteval čas, ali kakor je zapisal njemu v spomin sedanji predsednik komisije za odnose z verskimi skupnostmi, Stane Kolman: »Deloval je tako, kakor je zahtevala vsakokratna stopnja razvoja slovenske socialistične samoupravne družbe« (Delo, dne 21. 1. 1977). Ker pa je bilo takšno

sodelovanje z laično ljudsko oblastjo za mnoge sumljivo, posebno za ljudi zunaj naših mejá, so mnogi dvomili v Cajnkarjevi iskrenosti in poštenju. Takrat se je spočela tudi njegova notranja b6l, toda ves nadaljnji razvoj dogodkov je dokazal, »da je bil moŹ, ki je mogel grešiti, pa ni grešil; storiti hudo, pa ni storil, zato mu je sreča zagotovljena in njegovo hvalo oznanja srenja svetih« (prim. Sir 31, 10. 11).

Odšel je, ne da bi se mu bili za to veliko delo dostojno zahvalili. Odšel je celo z rahlo bolečino v srcu. Še v zadnjem razgovoru z njim pred boŹičem sem jo opazil. Res, ne več tako kot poprej, ko mi je nekajkrat dejal: »Jaz podpisujem diplome študentom teološke fakultete in promoviram doktorje teoloških znanosti, sam pa nimam uradne cerkvene pravice jih učití«. To se seveda upira zakonom logike, vendar Źivljenje ni logika in tudi v Cerkvi ne zmaguje vedno logika. Kljub bolesti pa je ostal vedno veder in srčno plemenit. Znal se je povzpeli nad vsa nasprotja in ostal vedno optimist.

In kje je našel vodilo za takšno ravnanje? Gotovo se ne varam, če rečem, da samo v boŹji besedi, katero je tako zavzeto oznanjal in premišljeval. BoŹja beseda mu ni bila samo vir moči, ampak tudi trezno Źivljenjsko vodilo, posebno kadar je moral sodelovati pri iskanju vezi med Cerkvijo in druŹbo. Ker je boŹja beseda resnica, človeka ne more varati. Če ji prav prisluhneš, ti postane najbolj zanesljiv vodnik v še takó kritičnih trenutkih Źivljenja. BoŹja beseda je namenjena vsem ljudem, ker Bog nikogar ne izključuje od zveličanja, zato more tisti, ki ji prav prisluhne in jo prav spozna, najti tudi pot do vseh. Cajnkar jo je res našel. Źe v dobi, ko je bila beseda dialog še tujka, se je enako prostodušno pogovarjal z marksističnimi oblastniki kot s cerkvenimi dostojanstveniki, z ateisti kakor z vernimi, z učenimi kakor s preprostimi. Za vsakogar je našel čas in primerno besedo. Znal se je pribliŹati celo otrokom in je prav rad prisluhnil najbolj preprostim. Ni se zapiral v geto znanosti, ampak je hotel biti vsem vse.

BoŹja beseda ga je posebno naučila ljubiti Cerkev in razumevati človeške slabosti v njej. Cajnkar je bil Cerkvi ves predan. O njenem skrivnostnem Źivljenju je zapisal toliko prepričljivih trditev, da jih ne najdemo vselej niti v učenih razpravah velikih teologov. Ob njih se velja zamisliti in je prav, da jih ob spominu nanj, odločno naglasim: »Cerkev je boŹje kraljestvo, ki ga je oznanjal Rabbi iz Nazareta. BoŹje kraljestvo pa je odprto vsem, zato Cerkev ni samó občestvo osebno svetih, ampak tudi ubogih, oslabeledih in ohromelih, nekakšna hiralnica za reveŹe vseh vrst. Cerkev jih hrani s Kristusovo hrano. Dogaja pa se, da so tisti, ki streŹejo, večkrat prav taki reveŹi kakor njihovi gojenci. V tej nemoči je izpričana njena moč. To se je pokazalo Źe ob njenem začetku in se ponavlja do danes. Vendar je slabosti niso uničile, ampak pomladile. V tem je vidna prisotnost Duha v Cerkvi« (prim. Apostolska dela, Mohorjeva druŹba, Celje 1973, str. 18).

Cajnkar ni nikdar učil ali zapisal kaj takega, kar bi bilo v nasprotju z naukom Cerkve. Nikdar ni govoril zaničljivo o papeŹu, škofu ali cerkveni hierarhiji sploh. V svojih spisih se ni spotikal nad cerkvenimi strukturami, kakor se spotikajo sodobni kontestatorji in pravijo, da so nekaj preŹivelega, sodobnemu času neprimernega in človeški svobodi vsiljenega. Cajnkar nasprotno zavzeto uči, da je treba samo v Cerkvi in z njo iskati novih poti. Cer-

kev je edina pristojna v razsojanju resnice. Brez nje ni mogoče prav razumeti božje besede ali kakor pravi sam: »Svetopisemske knjige niso neodvisne od Cerkve (čeprav so posebej navdihnjene od Boga), temveč so njena stvaritev. Nastale so v Cerkvi (kot pridige ali pisateljske redakcije cerkvenih govorov in kot pisma cerkvenih predstojnikov) in so ostale v varstvu in pod nadzorstvom Cerkve. Cerkevna tradicija je prav tako izraz božje volje kakor sama biblija« (prim. Jezusov evangelij, Mohorjeva družba, Celje 1972, str. 18).

Božja beseda pa mu ni bila samo vir moči in zanesljiv vodnik v življenju, ampak ga je tudi vsega prekalila. Božja beseda je izliv božje dobrote v naša srca (prim. Rimlj 5, 5). V pokojnem profesorju Cajnkarju se je dobrota domala poosebila. Bil je srčno plemenit, širok v pogledih in razumevajoč. Ko si prišel k njemu, si ga komaj opazil za kupom knjig. Navadno je imel pero v roki in pisal, pa čeprav je bil sredi stavka, je pri priči pero odložil, vstal in nasmejan prišel naproti. Naj bi bil še tako zaposlen, si je vzel čas in se ves posvetil gostu. Nikdar ni kazal nervoze, naglice, stiske s časom, ampak se je pogovarjal, kakor da ima opraviti samo s teboj. V pogovoru je bil izredno prijazen, veder in zabaven. Imel je precej smisla za humor in ga rad vpletal v pogovor. V osebnem razgovoru ni bil več profesor, ne predstojnik, ampak srčno dober »ličič«, kakor so mu rekli v ožjem družinskem krogu. Vsakomur je rad pomagal, in če je v razgovoru zaslutil, da bi bila pomoč ali posredovanje potrebna, je sam ponudil pomoč, preden si ga prosil. Statistika njegovih dobrih del je šla najbrž z njim v grob, vendar jih je veliko, ki se zavedajo, da jim je prav on pomagal iz raznih nevrščnosti. Stal je ob strani, kjerkoli je bilo potrebno. Bil je moder svetovalec, prizanesljiv pri spodrseljajih, dober pri izpitih, vesten pri delu, odločen v besedi in trden v veri. V njem ni bilo zvijače. V dobroti je videl močnejšo izpoved vere kot v učenosti. Tam, kjer bi morala dobrota najprej zmagovati, je večkrat ni opazil, zato je dejal: »Teologom ne manjka predvsem znanja, temveč ognja srca in čiste, iskrene dobrote. Misteriji so mnogo bolj razumljivi čistosti srca kakor ostrini razuma« (Misli o svetopisemskih knjigah, Maribor 1962, 122).

Najgloblji vir njegove človeške širine, dobrote in plemenitosti je bil, brez dvoma, apostol Pavel. Cajnkar je bil profesor najmlajše biblične discipline, biblične teologije ali še bolj natančno: teologije apostola Pavla. Lahko rečem, da je kot biblicist posvetil Pavlu vse svoje življenje. Z izredno vnemo se je poglobljal v Pavlovo mišljenje. Pri preučevanju Pavlovega evangelija ni obvisel pri besedilu njegovih pisem, ampak je prodiral mnogo globlje. Doumel je in v razpravah ter komentarjih razložil slovenski javnosti najbolj tipične Pavlove in hkrati tudi najtežje novozavezne resnice, npr. Pavlov nauk o opravičenju in posvečenju, razmerje med krstom in obrezo, vseobsežnost Kristusovega odrešenja itd.

Cajnkarjev biblični opus ni obsežen. Poleg nekaj razprav v Bogoslovnem vestniku je napisal le tri zares pomembna dela z bibličnega področja: Očenaš, razlaga Gospodove molitve za naš čas, Misli o svetopisemskih knjigah in komentar Apostolskih del, ki ga je izdala Mohorjeva družba l. 1973 kot redno knjigo svoje letne knjižne zbirke (Oris Pavlove teologije v mariborski izdaji nove zaveze je ponatisnjen v Mislih o svetopisemskih knjigah in uvod v Jezusov evangelij je spet ponatis iz Misli o svp. knjigah), vendar drži, da je bil

Cajnkár čisto samostojen, zares izviren bibličist. Težko bi našel podobno no-vozavezno biblično teologijo, kot je njegova. Morda bi jo še najbolj opredelil, če bi rekel, da je prej filozofija biblične teologije kakor pa teologija sama. Cajnkár se nikdar suženjsko ne oklepa svetopisemskega besedila. V razpravah ga le redko dobesedno navaja. Niti se ne sklicuje na ugledne strokovnjake, ampak je v snovanju povsem samonikel. Njegova misel se visoko povzpenja nad besedilo in s presenetljivo gotovostjo povezuje različne trditve med seboj ter gradi sistem bibličnih spoznanj. V njegovih razpravah je veliko hipotez, npr. kaj bi bilo, če prvi človek ne bi grešil; ugibanj in predvidevanj. Njegovo teološko razglabljanje se prepleta s filozofijo. Celó naravoslovne in pozitivne vede so vpletene v njegovo biblično teologijo, tako da je potrebna precejšnja predhodna izobrazba, da jo more bralec prav dojeti. Prav od tod izvira tožba, da je bil nerazumljiv, ali, da ne pove nič določenega, trdnega in uporabnega. Tožba je hudo naivna in prav nič akademska, nasproti profesorju pa celo žaljiva. Cajnkár je preveč resno jemal svoj poklic, da bi bil mahal v prazno, pač pa se je zavedal, da predava akademikom, zato je upravičeno predvideval neko stopnjo znanja.

Kadar pa je pojasnjeval svetopisemske resnice najširši javnosti, se je izražal preprosto in razumljivo. Mestoma je bil prav izvorno duhovit, naravnost šegav. Ko se sprašuje, čemu je bil prav apostol Jakob, brat evangelista Janeza, prvi na vrsti, da je z mučeništvom izpričal svojo zvestobo Kristusu, pravi: »Morda res kot poskusni balon, da bi postalo jasno, kako bo jeruzalemsko občinstvo reagiralo« (Apostolska dela, str. 123). Mrki ekseget bi se ob tem obdregnil, toda Cajnkár je tako ljudem dobro posedanjil biblično dogajanje.

Njegovo delo in njegova osebnost spričujeta, da smo z njim zgubili velikega človeka. Ostanimo mu trajno hvaležni za njegov vzor plemenitega človeka, izvirnega misleca, resnega znanstvenika in umetnika pisane besede! Njegov duh naj se spočije v Bogu, v svojih delih pa naj trajno živi med nami.

Francè Rozman

BIBLIOGRAFIJA PROF. DR. STANKA CAJNKARJA

Dolgoletni dekan teološke fakultete v Ljubljani dr. Stanko Cajnkar je bil odgovorni urednik Bogoslovnega vestnika od 1965, ko je revija začela spet izhajati po dvajsetletnem premoru, pa do 1973, zato je upravičen do bibliografije svojih spisov v tej reviji. Ker pa je s svojim pisanjem močno posegal v versko in teološko življenje pri Slovencih in nam omogočil spoznavati sv. pismo in teologijo in zlasti 2. vatikanski koncil v letih po daljši povojni teološki »suši«, je ta upravičenost še večja. Seveda nihče ne pričakuje od bibliografije, da bi tudi ocenila njegov pisani opus.

Pisatelju Cajnkarju so kritiki večkrat očitali, da je v svojih novelah, povestih in dramah preveč »teolog«, z nasprotne strani pa so mu mnogi zamerili esejistični način tudi v teološkem pisanju. Ker bi bilo natančno vsebinsko razvrščanje njegovih spisov oziroma izločanje literarnih tekstov zelo zamotano opravilo, sem se z urednikovo privolitvijo odločil, da objavim celotno bibliografijo od začetnih poskusov v Lipici, rokopisnem listu mariborskih bogoslovcev, pa do zadnjih dni, in to po kronološkem zaporedju. Prednost takega podajanja je v tem, da vsak lahko vidi, katera področja so bila v ospredju njegovega zanimanja v določenem času. Kot vsaka bibliografija, je seveda tudi ta nepopolna, čeprav zajema prispevke v 33 časnikih in časopisih in v številnih zbornikih, ki so izhajali v 56 letih. Ponatisi so označeni, vendar jih je verjetno še več.

Pri zbiranju mi je zelo pomagalo bibliografsko kazalo revije Nova pot, ki ga je sestavila Vida s. Kristofora Burkeljca in je razmnoženo izšlo 1976. Iz predvojnih revij so prispevki izpisani v gradivu bibliografskega oddelka Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani (deloma objavljeno v: Bibliografija članaka ... Leksikografskega zavoda v Zagrebu), za povojni čas pa gradivo sproti objavlja vsakoletna Slovenska bibliografija. Opozarjam, da je v vseh teh popisih gradivo vsebinsko razvrščeno po strokah, vendar prav pri Cajnkarjevem pisanju tudi strokovni bibliografi nihajo ob presoji, kam bi kakšno delo uvrstili.

V bibliografijo niso vključene ocene Cajnkarjevih del niti ne članki o njem. Kot prevajalec se je malo uveljavljal — vem le za prevod članka o Janezu XXIII. (NP 1963, 388—390) in prispevka o problemih misijonske Cerkve na Japonskem (CSS 1970, 110—131).

Cajnkarjevo uredniško delo se je začelo že v mariborskem bogoslovju, kjer je urejeval domači list Lipica. Ugotovljeno je to za 49. letnik (1921/22), ki je ohranjen v škofijskem arhivu v Mariboru, naslednji letnik pa je izgubljen. Prav tako sta izgubljena letnika 1924/25 in 1925/26, v katerih je morda še kaj njegovih prispevkov. Po vojni je urejal revijo Nova pot (od drugega letnika 1950 do konca izhajanja 1970), Književni glasnik Mohorjeve družbe, uredil je prvi tiskani Zbornik razprav teološke fakultete (1962), nekaj časa je bil sourednik revij Nova mladika in Znamenje, skrito uredniško delo pa je opravljal več let kot član komisije za izdajo slovenskega prevoda sv. pisma (Maribor 1958—1961) in Mohorjevih ljudskih izdaj evangelijev (1972) in apostolskih del (1973).

Rokopisna zapuščina še čaka na popis, le iz časa, ko je bil profesor na bogoslovnem učilišču v Mariboru (1927—1934), lahko navedem naslove ohranjenih skrbno pisanih zapiskov: Hermenevtika; Kristus; Introdukcija evangelija sv. Janeza; Eksegeza izbranih mest evangelija po sv. Janezu in po sv. Luku; Apostoli Gospodovi kot pisatelji novozakonskih knjig ter življenja prvotne Cerkve; Uvod v liste sv. Pavla; Eksegeza Pavlovega pisma Rimljanom; Analiza Pavlovih pisem; Teologija sv. Pavla.

Nekatere revije in zbornike navajam s kraticami:

BV — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)

CSS — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)

Glasnik SDD — Glasnik slovenskega duhovniškega društva (Ljubljana)

Knjiž. glas. DsM — Književni glasnik Družbe sv. Mohorja (Celje)

Knjiž. glas. MD — Književni glasnik Mohorjeve družbe (Celje)

KoLMD — Koledar Mohorjeve družbe (Celje)

NP — Nova pot (Ljubljana)

Org. vest. CMD — Organizacijski vestnik Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov (Ljubljana)

SlovIK — Slovenski izseljenski koledar (Ljubljana)

SPor — Slovenski poročevalec (Ljubljana)

1921:

1. **Zbogom ...** Lipica 49 (1921/22), št. 1, str. 12—14.

2. **Izza davnih dni.** Lipica 49 (1921/22), št. 1, str. 26—42.

3. **Po zatonu. (Slepe dekllice večer na pesem).** Lipica 49 (1921/22), št. 1, str. 42—44.

4. **Otroci.** Lipica 49 (1921/22), št. 2, str. 75—80.

5. **Par misli. Iz predavanja o naj-novejših stremljenjih v beletristiki.** Lipica 49 (1921/22), št. 2, str. 83—89. [Ivan Pregelj, Anton Vodnik].

6. **Čakanje. Igra v enem dejanju.** Lipica 49 (1921/22), št. 3, str. 117—127.

7. **Interpretacija Vodnikove pesmi »Rdeči mornarji«.** Lipica 49 (1921/22), št. 3, str. 129—132.

1923:

8. **Filozofija našega dela.** Lipica 51 (1923/24), št. 1, str. 20—22; št. 2, str. 80—85.

9. **Pogovor v božični noči.** Lipica 51 (1923/24), št. 2, str. 32—45.

10. **Iz zarje v zarje.** Lipica 51 (1923/24), št. 3, str. 102—113; št. 4, str. 133—141; št. 5, str. 189—200.

11. **In domum Domini ibimus ... (Odlomki najdenega dnevnika).** Lipica 51 (1923/24), št. 6, str. 234—241.

12. **Radi blagoslova.** Lipica 51 (1923/24), št. 7, str. 279—289.

1924:

13. **Par besed o nacionalizmu.** Stražni ognji 1 (1924/25), št. 2, str. 9—12.

14. **Dom. Razmišljanje o domovini ob branju črtice I. Cankarja: Skodelica kave.** Stražni ognji 1 (1924/25), št. 5, str. 21—23.

1925:

15. **Bratje in sestre.** Vigred 3 (1925), št. 9, str. 186—189; št. 10, str. 211—214; št. 11, str. 234—238; št. 12, str. 255—257. [Že prej v Lipici, a ni ohranjena.]

1927:

16. **Prvorojenka katoliške Cerkve. (Nekoliko spominov iz Francije.)** Slovenec 1927, št. 213, 214, 215 (21., 22., 23. nov.)

1928:

17. **Omnia vestra sunt, vos autem Christi.** Križ 1 (1928), št. 5, str. 85—89.

1929:

18. **Evangelij in sreča.** Spomenica ob 700-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru. Maribor 1929, str. 85—98.

19. **Naša beseda** [uvodnik]. Naša beseda. Izdali mariborski križarji. 1929, str. 1—2.

1930:

20. **Najvažnejše vprašanje naše dobe.** Maribor 1930, 16 str. (Prosvetna knjižnica, 6. zv.)

21. **Čista mladost.** (Govoril na zborovanju dijaške Marijine kongregacije v Celju 1930.) Rast 3 (1930/31), št. 3—4, str. 30—32.

1932:

22. **Moderni čas in mladinsko gibanje.** Beseda 1 (1932), št. 2, str. 25—29; št. 3, str. 45—47.

1934:

23. **Dorica božji otrok. Igra v treh dejanjih.** Vigred 12 (1934), št. 2, str. 53—55; št. 4, str. 140—143; št. 5, str. 176—177; št. 6, str. 212—213.

1935:

24. **Naša prosvetna društva in religiozna knjiga.** Književni glasnik DsM 2 (1935), str. 37—40.

1937:

25. **Luč sveti v temi.** Celje 1937, 212 str. (DsM: Studenci žive vode 1.)

26. **Moja knjiga »Kako smo kristjani«** (=Luč sveti v temi). Knjiž. glas. DsM 4 (1937), str. 12—13.

27. **Nekaj misli o Mariji** (pridiga ob prazniku Brezmadežne). Praedicate 9 (1937), str. 184—186.

28. **Potopljeni svet** (1. dejanje). Dom in svet 50 (1937/38), št. 1—2, str. 34—42. [Še: 30.]

1938:

29. **Sv. Ciril Aleksandrijski, ekseget Janezovega evangelija** (Doktorska disertacija — delni natis). Celje 1938, 53 str.

30. **Potopljeni svet. Drama v štirih dejanjih.** Nova založba. Ljubljana 1938. 72 str.

31. **Moj svet.** Mladika 19 (1938), št. 4, str. 127—134. [Še: 60 in 238.]

32. **Iz krščanske filologije.** Dejanje 1 (1938), št. 7, str. 231—237. [Še: 238.]

33. **Šolski izleti.** Mladika 19 (1938), št. 10, str. 381—384. [Še: 60 in 238.]

34. **Adventne misli.** Naša zvezda za dijakinje 8 (1938/39), str. 32—33.

35. **Pot mladosti** (igra). Naša zvezda za dijakinje 8 (1938/39), str. 52 (uvod), 62—65 (epilog).

36. **Uvod v nekaj drugega.** Naša zvezda za dijake 8 (1938/39), str. 18—19.

37. **Kristusova elita.** Naša zvezda za dijake 8 (1938/39), str. 118—119.

38. **O disciplini.** Gledališki list nar. gledališča Ljublj. Drama. (1938/39), št. 5, str. 39—40. [Ponatis dela št. 32.]

1939:

39. **Na obisku.** Dejanje 2 (1939), št. 2, str. 53—62. [Še: 60 in 238.]

40. **Razgovori, ki jih ni bilo.** Dejanje 2 (1939), št. 6, str. 233—241. [Še: 60 in 238.]

41. **Večerni razgovor.** Dejanje 2 (1939), št. 10, str. 400—407. [Še: 60 in 238.]

42. **Profesorska modrost.** Mladika 20 (1939), št. 2, str. 57—60. [Še 60 in 238.]

43. **Pismo uredniku.** Mladika 20 (1939), št. 10, str. 387—388. [Dr. Jožetu Pogačniku; ob izbruhu vojne.]

44. **Družina.** Delavska pravica 12 (1939), št. 43, str. 1.

45. **Kako vemo za Boga?** Naša zvezda 9 (1939/40), str. 5—6; 19—21.

46. **Na vlaku.** Naša zvezda 9 (1939/40), str. 21—24.

47. **Osmero blagrov.** Čas 34 (1939/40), št. 8, str. 313—328. [Še: 157.]

1940:

48. **Očenaš. Razlaga Gospodove molitve za naš čas.** Celje 1940. 187 str. (DsM: Studenci žive vode 3.) [Še: 134, 164, 174.]

49. **V planinah. Zgodba.** Celje 1940. 112 str. (DsM: Mohorjeva knjižnica 115.)

50. **Katoliška obnova med nami.** Bohinjski teden (1939). Ljubljana 1940, str. 69—76.

51. **Kako se je začelo.** Književni glasnik DsM 7 (1940), str. 17—19 (s sliko). [Še: 238.]

52. **»Studenci žive vode« in »Očenaš«.** Knjiž. glas. DsM 7 (1940), str. 36—37.

53. **Kaj se dogaja z nami?** Dejanje 3 (1940), št. 7, str. 256—262. [Še: 238.]

54. **Literarni večer.** Mladika 21 (1940), št. 1, str. 27—30. [Še: 238.]

55. **Meditacija.** Praedicate 12 (1940), str. 139—142.

56. **Domov greš... Naša zvezda 10** (1940/41), str. 266—267.

57. **Sodobne in nesodobne malenkosti** (1940). [Tisk šele: 60 in 238.]

58. **Nevarna igra** (drama). [Natisnjena prvič: 60; v drugačni verziji: 149.]

59. **Eno leto pozneje** (1940). [Natisnjeno prvič: 204; ponatis: 238.]

- 1942:
60. **Razgovori.** Nova založba. Ljubljana 1942—XX. 218 str. [Ponatis št.: 31, 33, 42, 41, 40, 57, 39 in prvi natis 58.]
- 1945:
61. **Noetova barka. Roman.** Nova založba. Ljubljana 1945. 364 str. [Še: 237.]
62. **Pogled v bodočnost.** Slovenski zbornik 1945, str. 208—210.
63. **Marjeta Košanova, mati iz Slovenskega Primorja.** Naša žena 4 (1945), št. 2—3, str. 35—36. [Še: 72.]
64. **Moralna vrednost našega boja za osvoboditev.** SPor 6 (1945), 14. okt., št. 152.
65. **Načrt ustave in pravice slovenskega naroda.** SPor 6 (1945), 19. dec., št. 206.
- 1946:
66. **Za svobodo. Drama v štirih dejanjih.** Mohorjeva družba. Celje 1946. 101 str. (Zadružna knjižna izdaja 3.)
67. (Govor v ustavodajni skupščini, Beograd, v skupščini narodov na 8. red. seji dne 23. jan. 1946). Zasedanje ustavotvorne skupštine 29. nov. 1945—1. febr. 1946. Stenografske beleške. Beograd, str. 722—726. [Še: 253.]
- 1947:
68. **Po vrnitvi.** Mohorjeva družba. Celje 1947. 176 str. (Slovenske večernice 99.)
69. **Česa ne smemo pozabiti?** Kol MD 1947, str. 146—147.
- 1948:
70. **Od človeka do kristjana.** Oznaniilo 4 (1948/49), št. 1—52. [52 kratkih člankov; še: 125.]
- 1949:
71. **V materini šoli.** KolMD 1949, str. 61—65.
72. **Mati iz slovenskega Primorja.** Koledar za Slovensko Koroško 1949, str. 72—73. [Ponatis št. 63.]
73. **Meško — zlatomašnik.** KolMD 1949, str. 109—111.
74. (Osem člankov) **Oznaniilo 5 (1949/50), št. 12—19.** (Sejalec seje; Prav kratka je pot; Smo kakor otroci...; Med božjimi lastnostmi; »Nekdaj ste bili tema...«; Cloveštvo živi od kruha; Za Kristusovo trpljenje; Slovesni vhod.)
- 1950:
75. **Od spomladi do zime 1941.** Slovenske večernice 101. Mohorjeva družba. Celje 1950, str. 13—29. [Še: 238.]
76. **Nekaj misli o socialnih dolžnostih.** NP 2 (1950), št. 1, str. 63—66; št. 2, str. 89—101.
77. **Prijatelji in tovariši!** (Govor na ustanovnem občnem zboru kat. duhovnikov BiH.) NP 2 (1950), št. 1, str. 75—76.
78. **O pojmu politike v našem času.** NP 2 (1950), št. 2—3, str. 78—86.
79. **Naš strokovni študij.** NP 2 (1950), št. 4—5, str. 127—136.
80. **Ob prazniku svetega Cirila in Metoda.** NP 2 (1950), št. 6—8, str. 141—145.
81. **Vladimir Križnar se pripravlja na svoj poklic** (Zadnja poglavja iz kronike preproste slovenske družine za prvo četrtino dvajsetega stoletja). NP 2 (1950), št. 6—8, str. 164—175. [Še: 93.]
82. **Pogled v svet knjig in revij iz inozemstva.** NP 2 (1950), št. 6—8, str. 177—180.
83. **Srečanja** [s slovenskimi duhovniki]. NP 2 (1950), št. 9—10, str. 196—204. [Še: 238.]
84. **Obračun in pogled v bodočnost** (ideološki referat na občnem zboru CMD 10. okt. 1950). NP 2 (1950), št. 11, str. 217—233.
- 1951:
85. **Osemdeset let Franca Saleškega Finžgarja.** NP 3 (1951), št. 1—2, str. 2—10.
86. **Okvir za življenjepisa F. S. Finžgarja** (skupaj s Francem Lipičnikom). NP 3 (1951), št. 1—2, str. 22—24.
87. **Dejstva in perspektive** (Misli ob desetletnici ustanovitve OF slovenskega naroda). NP 3 (1951), št. 3—5, str. 25—36.
88. **Deset let pozneje.** NP 3 (1951), št. 3—5, str. 65—67.
89. **Zanimivosti iz tujih knjig in revij.** NP 3 (1951), št. 6—8, str. 86—93.
90. **Meditacije ob govoru na gori** (Nekaj opomb za sedanji čas). NP 3 (1951), št. 9—12, str. 148—160. [II. del: 105; III. del: 150.]
91. **Katoličan v sodobnem svetu.** (Uvod v neko predavanje, ki sem ga imel pred letom 1941). NP 3 (1951), št. 9—12, str. 192—194.

92. **Malenkosti iz tujih knjig in revij.** NP 3 (1951), št. 9—12, str. 195—198.

1952:

93. **Križnarjevi. Kronika preproste slovenske družine.** Mohorjeva družba. Celje 1952. 322 + (II) str. [Del že: 81; celota še: 210.]

94. **Savcin Stanko: Onkraj meja naše zemlje.** KolMD 1952, str. 158—165.

95. **Globoko so korenine.** NP 4 (1952), št. 1—3, str. 32—44. [Večinoma še: 217.]

96. **Italijanom v spominsko knjigo.** NP 4 (1952), št. 4—6, str. 54—59.

97. **Vknjiženo v naše breme** (Nekaj misli ob knjigi »Belogardizem«, ki jo je napisal Franček Saje). NP 4 (1952), št. 4—6, str. 115—116.

98. **Da bi govorili, kakor je prav.** NP 4 (1952), št. 7—9, str. 117—129.

99. **Mnogo nas je bilo ...** (Misli ob proslavi desetletnice slovenskih brigad dne 14. sept. 1952). NP 4 (1952), št. 7—9, str. 136—137.

100. **Odgovor.** NP 4 (1952), št. 7—9, str. 169—172. [Katoliškemu glasu, Gorica, št. 35.]

101. **Nemška knjiga o slovenskem škofu Frideriku Baragi** (L. G. Bachmann, Goldsucher). NP 4 (1952), št. 7—9, str. 177—178.

102. **Kaj bi bilo treba vedeti o Cirilmetodijskem društvu katoliških duhovnikov LR Slovenije.** NP 4 (1952), št. 10, str. 182—184.

103. **Ob drugem občnem zboru** (CMD). NP 4 (1952), št. 10, str. 208—214.

104. **Misli o naši Koroški.** NP 4 (1952), št. 11—12, str. 221—226.

105. **Meditacije ob govoru na gori.** NP 4 (1952), št. 11—12, str. 236—246. [I. del: 90; III. del: 150.]

106. **V spomin dr. Alešu Ušeničniku.** Govoril na seji fak. sveta teol. fakultete. Zbornik teološke fakultete [tipk.] 2 (1952), str. 179—181. [Še: 224.]

107. **Doktor Francetu Ušeničniku.** Govoril na žalni seji fak. sveta teol. fakultete dne 17. aprila 1952. Zbornik teološke fakultete [tipk.] 2 (1952), str. 182—184.

1953:

108. **Svet, ki ga najbolj poznam.** KolMD 1953, str. 111—114. [Še: 238.]

109. **Slovenski duhovniki govore ...** Naš dopisnik pri pisatelju Finžgarju in pri dekanu dr. Cajnkarju. Slovenski vestnik. Celovec 29. 5. 1953, št. 28.

110. **Razgovor s prijateljem.** NP 5 (1953), št. 1—3, str. 31—43. [Še: 238.]

111. **Boris Kidrič je umrl.** NP 5 (1953), št. 4—6, str. 65—66.

112. **Zima v Korotanu.** NP 5 (1953), št. 4—6, str. 81—84.

113. **Kratko pojasnilo.** NP 5 (1953), št. 4—6, str. 124—126. [Katoliškemu glasu.]

114. **Trije romani o duhovnikih** (Cesbron, Svetniki gredo v pekeli; Beck, Leon Morin, duhovnik; Guareschi, Mali svet Don Camilla). NP 5 (1953), št. 4—6, str. 126—129.

115. **Nočna služba sestre Avrelije.** NP 5 (1953), št. 4—6, str. 130—152. [Napisano že 1940, še: 238.]

116. **O literaturi v sedanjem času.** NP 5 (1953), št. 7—9, str. 153—166.

117. **Protestiramo.** NP 5 (1953), št. 10—12, str. 245—250. [Ob nevarnosti za Trst.]

118. **Drobiž.** (Članki in poročila o duhovni podobi sedanjega sveta). NP 5 (1953), št. 10—12, str. 330—345.

119. **Diskusija na ustanovnem obč. zboru hrv. duhovnikov v Zagrebu** 12. nov. 1953). Org. vest. CMD 4 (1953), št. 8—12, str. 412—414.

1954:

120. **Petovijska tragedija. Slike iz zgodovine Slovencev v 9. stol.** Po svoji povesti »Sloven iz Petovijek« dramatisiral S. C. Ljubljana 1954. 62 str. Posebni odtis iz Nove poti št. 4—6/1954, [Št.: 132, 133.]

121. **Zvestoba. Drama v treh dejanjih.** Ljubljana 1954. 28 str. Posebni odtis iz Nove poti št. 4—6/1954. [Št.: 126.]

122. **Ob petletnici** (CMD). Ljubljana 1954. 12 str. Posebni odtis iz Nove poti št. 9/1954. [Št. 130.]

123. **Ob grobu Borisa Kidriča.** KolMD 1954, str. 37.

124. **Pismo poverjenikom.** KolMD 1954, str. 210—211.

125. **Od človeka do kristjana.** NP 6 (1954), št. 1—3, str. 1—30. [Ponatis št. 70.]

126. **Zvestoba. Drama v treh dejanjih.** NP 6 (1954), št. 4—6, str. 171—195. [Posebni odtis: 121.]

127. **Med novimi knjigami.** NP 6 (1954), št. 4—6, str. 195—198.

128. **Deset let dela verske komisije (1944—1954).** NP 6 (1954), št. 7—8, str. 199—206.

129. **Razgovor o slovenski zgodovini.** NP 6 (1954), št. 7—8, str. 224—227.

130. **Ob petletnici.** NP 6 (1954), št. 9, str. 265—275. [Posebni odtis: 122 in še: 143.]

131. **Po opravljenem delu** (Nekaj misli o pomenu občnega zбора). NP 6 (1954), št. 10—12, str. 316—318.

132. **Petovijska tragedija. Slike iz zgodovine Slovenov v 9. stoletju.** Po svoji povesti »Sloven iz Petovije« dramatisiral. NP 6 (1954), št. 10—12, str. 408—464. [Posebni odtis: 120; prim.: 133.]

1955:

133. **Sloven iz Petovije. Povest iz 9. stoletja.** Mohorjeva družba. Celje 1955. 191 str. (Slovenske večernice 106.) [Osnova za št. 120 in 132.]

134. **Misli za nedeljo. Kratke opombe ob mislih iz očenaša.** KolMD, str. 104—105. [Ponatis dela št. 48.]

135. **Važna desetletnica 1945—1955.** KolMD 1955, str. 28—32.

136. **Sodobna vprašanja.** Iz Celja na Brezje. Ljubljana 1955, str. 39—54.

137. **Eseji o sociologiji. Duhovna struktura našega časa** (Njen postanek in njene posebnosti). NP 7 (1955), št. 1—3, str. 55—84; št. 4—6, str. 85—112. [Uvod šele št. 160.]

138. **Meditacije na »Vidmu«.** NP 7 (1955), št. 7—9, str. 291—310. [Še: 238.]

139. **Urednikovo pojasnilo.** NP 7 (1955), št. 10—12, str. 311—314.

140. **Drobcji teoloških vprašanj.** NP 7 (1955), št. 10—12, str. 333—346.

1956:

141. **Po desetih letih** (Soavtor Jože Dolenc). KolMD 1956, str. 38—47.

142. **Naši problemi.** Četrti občni zbor CMD. Ljubljana 1956, str. 35—53. [Še: 147.]

143. **Ob petletnici.** Slavnostni dnevi CMD katol. duhovnikov LRS. Ljubljana 1956, str. 73—88. [Deloma dopolnjena št. 122 oz. 130.]

144. (Dopolnilo k Janžekovičemu in Močnikovemu izvajanju o klerikalizmu). Slavnostni dnevi CMD. Ljubljana 1956, str. 111—113, in 121—123.

145. **Po opravljenem delu.** Slavnostni dnevi CMD. Ljubljana 1956, str. 267—269.

146. **Za jasnejše spoznanje. Duhovno okolje, v katerem smo preživeli**

prvo desetletje po osvoboditvi. NP 8 (1956), št. 1—3, str. 1—13.

147. **Naši problemi.** Govor na občnem zboru CMD dne 4. sept. 1956. NP 8 (1956), št. 4—8, str. 129—143. [Ponatis št. 142.]

148. **O odrešilnosti resnice.** NP 8 (1956), št. 9—12, str. 321—371. [Še: 221.]

1957:

149. **Drugače kakor je bilo zasnovano. Igra v enem dejanju.** NP 9 (1957), št. 1—3, str. 50—62. [Prva verzija: št. 58.]

150. **Meditacije ob govoru na gori.** NP 9 (1957), št. 4—9, str. 111—126. [I. del: 90; II. del: 105.]

151. **Paberki.** NP 9 (1957), št. 4—9, str. 215—231. [Vsebino tega prispevka gl. Kazalo NP št. 530.]

152. **Vloga Cerkve v raznih družbenih sistemih.** NP 9 (1957), št. 10—12, str. 314—347.

153. **Namesto venca na grob.** NP 9 (1957), št. 10—12, str. 377—379. [Ob smrti slikarke Karle Bulovec-Mrak.]

154. **Poverjeniki in uredniki.** Knjiž. glas. MD 1957, št. 1, str. 1—3. (s sliko).

155. **Meditacija o svetem pismu.** Knjiž. glas. MD 1957, št. 2, str. 1—4.

1958:

156. **Esej o cerkvenem govorništvu (Prolegomena k sodobni homileтики).** Ljubljana 1958. 111 str. Priloga Nove poti.

157. **Osmero blagrov.** KolMD 1958, str. 151—157. [Ponatis št. 47.]

158. **Šest križev in ena sama zvestoba** (Predsedniku Matiju Medvešku ob njegovi šestdesetletnici). NP 10 (1958), št. 1—3, str. 105—106.

159. **Nekaj zaključkov iz članka: Krščanske misli o marksistični moralni.** NP 10 (1958), št. 4—6, str. 147—158.

160. **Eseji o sociologiji.** [Uvod.] NP 10 (1958), št. 4—6, str. 205—220. [I. in II. del: 137.]

161. **Posebnosti jugoslovanskega patriotizma.** NP 10 (1958), št. 7—9, str. 318—336.

162. **Govor dekana (ob smrti prof. F. Ks. Lukmana).** Zbornik teološke fakultete [tipk.] 8 (1958) — priloga, str. 15—30. [Lukmanova bibliografija, str. 19—26.] [Še: 170.]

1959:

163. **Pojasnilo k vprašanju sveto-pisemske prazgodovine.** Sveto pismo

stare zaveze I. Maribor 1959, str. 5—13.

164. **Kadar molite... (Razlaga prvih prošenj očenaša).** KolMD 1959, str. 82—93. [Ponatis dela št. 48.]

165. **Iz prvega v drugo desetletje.** Desetletnica CMD katol. duhovnikov LRS. Ljubljana 1959, str. 123—138. [Še: 172.]

166. **Ob desetletnici Verske komisije.** V nove zarje. Ljubljana 1959, str. 258—260.

167. **Novi kraji in ljudje.** V nove zarje. Ljubljana 1959, str. 101—109.

168. **V znamenju društvene desetletnice.** NP 11 (1959), št. 1—3, str. 1—2.

169. **Krščansko verovanje (Težave in lepote. Dve meditaciji za izobražence).** NP 11 (1959), št. 1—3, str. 22—40.

170. **Ob smrti profesorja dr. Franca Lukmana (Govor na žalni komemoraciji teološke fakultete dne 20. junija 1958, 8 dni po njegovi smrti).** NP 11 (1959), št. 1—3, str. 51—61. [Ponatis št. 162.]

171. **Osnutek za uvod v biblično teologijo.** NP 11 (1959), št. 4—6, str. 149—167. [Še: 189.]

172. **Iz prvega v drugo desetletje (Govor na proslavi desetletnice CMD dne 1. sept. 1959).** NP 11 (1959), št. 7—9, str. 237—250. [Ponatis št. 165.]

173. **Sveti Pavel (Kratek uvod v njegovo teologijo).** NP 11 (1959), št. 10—12, str. 357—372. [Še: 181 in 189.]

1960:

174. **Meditacija o zadnjih mislih očenaša.** KolMD 1960, str. 86—96. [Ponatis dela št. 48.]

175. **Predgovor k nepopisanim listom drugega desetletja. Odmevi obnega zbora.** NP 12 (1960), št. 1—2, str. 1—13.

176. **Uvod v teologijo stare zaveze (Prvi »berit« med Bogom in človeškim rodod).** NP 12 (1960), št. 1—2, str. 27—34. [Še: 189.]

177. **Prijazni »veliki duhovnik« z otroškim srcem (Bratranec Matiji Mundu namesto venca na grob).** NP 12 (1960), št. 1—2, str. 84—87.

178. **Slovo od gimnazije.** NP 12 (1960), št. 5—6, str. 242—251.

179. **Uvod v teologijo nove zaveze.** NP 12 (1960), št. 7—8, str. 342—365. [Še: 189.]

180. **Uvodne besede (Ob promociji ljubljanskega škofa Antona Vovka za častnega doktorja teološke fakul-**

tete). Zbornik teološke fakultete [tipk.] 10 (1960), str. 3—8.

1961:

181. **Kratek oris Pavlove teologije.** Sveto pismo nove zaveze. Maribor 1961, str. 435—453. [Ponatis št. 173, nekoliko okrajšan; še: 189.]

182. **Opombe k listu Rimljanom.** Sveto pismo nove zaveze. Maribor 1961, str. 457—497 (pod črto).

183. **Matiji Mundu v spomin.** KolMD 1961, str. 137—139.

184. **V znamenju vstaje.** Šesti občni zbor CMD katoliških duhovnikov. Ljubljana 1961, str. 43—60. [Še: 188 in 192.]

185. **Dr. St. Cajnkar izreka zahvalo Matiji Medvešku.** Šesti občni zbor CMD. Ljubljana 1961, str. 208—209.

186. **Dr. Jožef Edgar Leopold, prior slovenskih kartuzijanov, osemdesetletnik.** Naši razgledi 14. jan. 1961, št. 1, str. 11.

187. **Franc Saleški Finžgar — devetdesetletnik (Osnutek za predavanje na literarnem večeru v ljubljanskem radiu ob priliki pisateljeve 90. letnice).** NP 13 (1961), št. 3—4, str. 88—91.

188. **V znamenju vstaje (Referat na občnem zboru CMD dne 10. sept. 1961).** NP 13 (1961), št. 9—10, str. 481—494. [Ponatis št. 184; del še: 192.]

1962:

189. **Misli o svetopisemskih knjigah (Osnutek biblične teologije).** Škofijski ordinariat. Maribor 1962. 224 str. [Nekaj poglavij kot ponatis št.: 171, 173, 176, 179, 181; del še: 250.]

190. **Urednikovo pojasnilo.** Zbornik teološke fakultete. Ljubljana 1962, str. 3.

191. **Svetost besede (Nagovor ob doktorskih promocijah).** Zbornik teološke fakultete. Ljubljana 1962, str. 5—6.

192. **V znamenju vstaje.** Odlomek iz referata na občnem zboru CMD dne 10. sept. 1961. Naši razgledi 13. jan. 1962, št. 1, str. 6—8. [Ponatis dela št. 184.]

193. **Franc Saleški Finžgar je umrl.** NP 14 (1962), št. 5—6, str. 209—211. Del še: 194.]

194. **F. S. Finžgarju v slovo.** Naši razgledi 9. jun. 1962, št. 11, str. 210. [Ponatis dela št. 193.]

195. **Mesto vesoljnega cerkvenega zbora v katoliški teologiji.** NP 14

(1962), št. 9—12, str. 449—457. [Še: 221.]

196. **Drobne zanimivosti o pripravah na 2. vatikanski koncil.** NP 14 (1962), št. 9—12, str. 490—507. [Še: 221.]

1963:

197. **Slovo od Franca S. Finžgarja.** Knjiž. glas. MD 7 (1963), št. 1, str. 11—12.

198. **Nadškof dr. h. c. Anton Vovk.** Naši razgledi 10. avg. 1963, št. 15, str. 293.

199. **Temeljne ideje (Zapiski ob robu 2. vatikanskega koncila).** NP 15 (1963), št. 2—4, str. 65—85. [Še: 221.]

200. **Drobne zanimivosti o 2. vatikanskem koncilu.** NP 15 (1963), št. 2—4, str. 89—100. [O 1. zasedanju; pozneje nadomeščeno s št. 221.]

201. **Dr. Andreju Snoju v spomin.** NP 15 (1963), št. 2—4, str. 125—127.

202. **Življenje, delo in smrt dr. Andreja Snoja.** NP 15 (1963), št. 2—4, str. 128—134.

203. **Besede ob grobu** (Prelatu dr. Francu Grivcu, profesorju ljubljanske teološke fakultete). NP 15 (1963), št. 8—10, str. 395—398.

204. **Habent sua fata libelli.** NP 15 (1963), št. 8—10, str. 460—487. [Prva objava št. 59; še: 238.]

1964:

205. **Ob grobu pisatelja Ksaverja Meška.** NP 16 (1964), št. 1—3, str. 106—108. [Še: 208 in 209.]

206. **Ob grobu rektorja dr. Josipa Hohnjeca.** NP 16 (1964), št. 1—3, str. 112—114.

207. **Misli o koncilu (Zapiski o 2. zasedanju 2. vatikanskega koncila)** NP 16 (1964), št. 4—6, str. 177—362. [Kazalo in povezava v celoto: 223.]

208. **Ob grobu pisatelja Ksaverja Meška.** Knjiž. glas. MD 8 (1964), št. 1, str. 3—4. [Ponatis št. 205.]

209. **Ob grobu pisatelja Ksaverja Meška.** Naši razgledi 1964, št. 2, str. 31. [Ponatis št. 205.]

1965:

210. **Križnarjevi. Kronika preproste slovenske družine.** Mohorjeva družba. Celje 1965. 238 str. [Druga izdaja št. 93.]

211. **Ob prazniku svetega Tomaža Akvinskega** (Pozdravne besede na akademiji Teološke fakultete dne 8. marca 1965). NP 17 (1965), št. 1—3, str. 1—4.

212. **Nekaj misli o liturgični reformi.** NP 17 (1965), št. 4—6, str. 156—161.

213. **Novim doktorjem teologije na pot** (Nagovori ob promociji). NP 17 (1965), št. 4—6, str. 184—187.

214. **Misli ob koncilu (Zapiski ob 3. zasedanju 2. vatikanskega koncila).** NP 17 (1965), št. 7—9, str. 289—448. [Kazalo in povezava v celoto: 223.]

215. **Dvajset let v svobodi** (Govor na občnem zboru CMD 22. sept. 1965). NP 17 (1965), št. 10—12, str. 449—462.

216. **Cirilmetodijska ideja.** Beseda na občnem zboru CMD katoliških duhovnikov SRS. Naši razgledi 25. sept. 1965, št. 18, str. 367.

1966:

217. **Ne kajfeži ...** (Razgovor s teologi v začetku šolskega leta). NP 18 (1966), št. 1—3, str. 11—16.

218. **+ Jalen Janez** (Govor na komemoraciji Društva slovenskih pisateljev). NP 18 (1966), št. 4—6, str. 302—305.

219. **Misli o koncilu (Zapiski ob 4. zasedanju 2. vatikanskega koncila).** NP 18 (1966), št. 7—9, str. 341—479. [Kazalo in povezava v celoto: 223.]

1967:

220. **Novo obdobje** (Ob podpisu protokola, ki ureja razmerje med Cerkvijo in Jugoslavijo). SloVIK 1967, str. 69—72.

221. **Misli o koncilu (Zapiski o 1. zasedanju 2. vatikanskega koncila).** NP 19 (1967), št. 4—6, str. 157—310. [Deloma ponatis št. 195, 196 in 199; kazalo in povezava v celoto: 223.]

222. **Intervju.** Pogovori 1967/68, št. 3, str. 21—31.

1968:

223. **Misli o koncilu. Kazalo.** CMD. Ljubljana 1968. XXVI str. [Spremnna beseda in kazalo k št.: 207, 214, 219, 221, kar vse je bilo tudi vezano skupaj v knjigo.]

224. **V spomin doktorju Alešu Ušeničniku.** BV 28 (1968), št. 3—4, str. 165—167. [Ponatis št. 106.]

225. **Borisu Kocijančiču v spomin** (Govor ob grobu). NP 20 (1968), št. 7—9, str. 398—399.

226. **Govor na RTV Ljubljana 31. maja 1968.** NP 20 (1968), št. 7—9, str. 399—401.

227. **Dialog med marksisti in kristjani v Marijanskih Lazneh od 27.—30. aprila 1967.** Uredil, uvod in zaključek napisal S. C. NP 20 (1968), št. 4—6,

str. 161—280. (Urednikovo pojasnilo, str. 162—166; Stvariteljska dejavnost in svoboda, str. 248—249; Zaključne misli, str. 268—280.)

228. **Ob grobu prof. Jakoba Šolarja.** Delo 2. jul. 1968, št. 180, str. 5.

229. Ocena: Vatovec Fr., Retorika ali govornišvo in javno nastopanje. Maribor 1968. Dialogi 4 (1968), št. 10, str. 538—541.

1969:

230. **2. vatikanski koncil in Slovenci, ki žive v SR Sloveniji.** SlovIK 1969, str. 62—64.

231. **Moje mesto.** 63. izvestje gimnazije Dušana Kvedra v Ptujju 1969, str. 185—193.

232. **Delo fakultete po ločitvi od univerze.** BV 29 (1969), št. 3—4, str. 179—202.

233. **Možnosti eksegeze novozaveznih knjig svetega pisma pri nas.** BV 29 (1969), št. 3—4, str. 216—230.

234. **Kaj bi radi povedali?** NP 21 (1969), št. 10—12, str. 367—378.

235. **Teološke šole in kultura na Slovenskem.** Družina 18 (1969), št. 9, str. 6—7. [Tudi drugi avtorji.]

236. **Odgovor na anketo o sinodi.** Cerkev v sedanjem svetu 3 (1969), št. 11—12, priloga str. 8—9.

1970:

237. **Noetova barka. Roman.** Mohorjeva družba. Celje 1970. 281 str. [Druga izdaja št. 61.]

238. **Trideset let.** CMD. Ljubljana 1970. 269 + (III) str. [Ponatis št.: 51, 32, 31, 33, 42, 54, 41, 40, 59, 57, 39, 54, 115, 75, 204, 138, 83, 110, 108 z vmesnimi novimi opombami.]

239. **Spomin mrtvih** (Govor prodekana ob grobovih na proslavi 50-letnice teološke fakultete v Ljubljani). BV 30 (1970), št. 1—2, str. 23—25.

240. **Nekaj o katoliški književnosti pri nas** (Razgovor ob njegovi sedemdesetletnici vodil J. Gregorič). NP 22 (1970), št. 1—3, str. 1—3 (s sliko).

241. **Globoko so korenine.** NP 22 (1970), št. 1—3, str. 4—17. [Večinoma ponatis št. 95.]

242. **O božji besedi.** CSS 4 (1970), št. 3—4, str. 33—35.

243. **Srečanja in pogovori** (Pri pogovoru sodeloval J. Gregorič). Nova mladika 1 (1970), št. 4, str. 97—100.

244. **Odgovor na vprašanje študentov.** Pogovori 1970/71, posebna številka str. 14—22. [O ustvarjalni svobodi

pisatelja-duhovnika in o prilagojenosti študija teologije pokoncilskim razmeram.]

1971:

245. **Kako žive naši verni ljudje. Pismo prijatelju v tujino.** SlovIK 1971, str. 136—137.

246. **Pogovor s preteklostjo.** Znamenje 1 (1971), št. 1—2, str. 3—13.

247. **Dr. Maks Miklavčič (+ 19. 7. 1971).** Glasnik SDD 1 (1971), št. 4, str. 104—106.

248. **Na oni strani Karavank.** Planinski vestnik 71 (1971), št. 6, str. 255—259.

1972:

250. **Jesusov evangelij.** Mohorjeva družba. Celje 1972, 398 + (I) str. [Kot sourednik in avtor je prispeval vse uvode, ki pa so ponatis št. 189, in opombe pod črto.]

251. **Občni zbor Slovenske izseljenke matice. Nekaj misli ob obnem zboru.** Slovenski koledar 1972, str. 73—74.

252. **Odgovor Vilku Šolincu** [sopodpisnik], Znamenje 2 (1972), št. 5, str. 435—436.

253. **O duhu naše ustave.** Govor v ustavodajni skupščini leta 1946. Glasnik SDD 2 (1972), št. 1, str. 4—7. [Ponatis št. 67.]

254. **Eno celo stoletje.** Glasnik SDD 2 (1972), št. 2, str. 49—55. [O F. S. Finžgarju.]

255. **Tudi jaz sem bil zraven.** Glasnik SDD 2 (1972), št. 4, str. 153—156. [Ob 120-letnici Mohorjeve družbe.]

256. **Ocena: Vatovec Fr., Retorika — govornišvo.** Ljubljana 1972 (2. izd.). Dialogi 8 (1972), št. 10, str. 737.

1973:

257. **Apostolska dela.** Mohorjeva družba. Celje 1973. 158 + (I) str. [Kot sourednik in avtor je prispeval Uvodne misli in Opombe na koncu knjige.]

258. **Dr. Francetu Steletu v spomin** (Namesto nagrobnega govora). Kol MD 1973, str. 154—155.

259. **Sestdeset let urednika Jožeta Dolenca.** KolMD 1973, str. 174—179.

260. **Zapiski ob robu.** Glasnik SDD 3 (1973), št. 1, str. 13—16. [Kritika brošure: 120 let Mohorjeve družbe.]

261. **Moj župnik in njegova Košana** (Namesto govora na grobu + Franca Kovačiča). Glasnik SDD 3 (1973), št. 1, str. 44—47.

262. Ali katoliška Cerkev danes zagovarja posebno gospodarsko družbeno ureditev? Glasnik SDD 3 (1973), št. 2, str. 49—56.

263. Večji sem, kot sem. Glasnik SDD 3 (1973), št. 3, str. 99—107.

1974:

264. Dr. Josip Meško se je poslovil. KolMD 1974, str. 169—171.

265. Profesor išče novo službeno mesto (Od Ptuja do Črnomlja in nazaj). Glasnik SDD 4 (1974), št. 2, str. 55—60.

1975:

266. Opombe na robu knjige Svoboda in nujnost Edvarda Kocbeka.

Znamenje 5 (1975), št. 2, str. 109—125.

267. Slovenska Cerkev v socialistični družbi. Znamenje 5 (1975), št. 4, str. 295—297.

268. Ob 30-letnici osvoboditve. Glasnik SDD 5 (1975), št. 4, str. 146—152.

1976:

269. Franc Saleški Finžgar in njegova doba. Mohorjeva družba. Celje 1976. 244 + (III) str.

1977:

270. Bog Jezusa Kristusa. Religiozno izkustvo in pojem Boga. Ljubljana 1977, str. 81—100. [Predavanje študentom 1976.]

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

- | | | |
|------------------------------|-----|--|
| Anton Strlè | 241 | Teologija prenovljenega bogoslužja
Theologie der erneuerten Liturgie
Théologie de la Liturgie renouvelée |
| Marijan Smolik | 254 | Božja beseda v bogoslužju
Wort Gottes in der Liturgie
La Parole de Dieu dans la Liturgie |
| France Oražem | 266 | Novi poudarki molitvenega bogoslužja
Neue Akzente im Wortgottesdienst
Nouvelles orientations dans la prière de l'office divin |
| Jože Vesenjāk | 275 | Ustvarjalnost v bogoslužju
Schöpferische Gestaltung der Liturgie
La créativité dans la Liturgie |
| Alojz Šuštar | 286 | Vloga vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti
Die Bedeutung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe für die christliche Reife
Le rôle de la foi, de l'espérance et de la charité dans la maturité chrétienne |
| Vilko Fajdiga | 304 | O pramonoteizmu
Urmonotheismus
Sur le monothéisme primitif |
| Angelo Vivian | 321 | Pripombe k dvema hebrejskima rokopisnima zvitkoma v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani
Notes au regard de deux rouleaux de la Torah trouvés dans la bibliothèque de la Faculté théologique de Ljubljana
Note riguardo a due rotoli ebraici appartenenti alla biblioteca della Facoltà teologica di Ljubljana |
| Dokumenti (Documenta) | 332 | Marksizem, človek in krščanska vera (Izjava francoskega episkopata) |
| | 344 | O napredku človeka in krščanskem rešenju (Izjava Mednarodne teološke komisije) |
| Pregledi (Conspectus) | 357 | Neuspēh koncila? (Franc Rodé) |
| | 363 | Ali pomeni izključevanje žena od službenega duhovništva zapostavljanje? (Louis Bouyer) |
| | 371 | Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženske vloge v Cerkvi (A. Strlè) |
| | 375 | Se nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strlè) |
| Ocene (Recensiones) | 381 | Werner de Boor, Prva poslanica Korinčanima (France Rozman) |
| | 384 | Anton Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (France Rozman) |
| | 387 | Claus Schedl, Evangelium, Synagoge (France Rozman) |
| | 391 | Tisočletno božje kraljestvo se je približalo (France Rozman) |
| | 396 | Luigi M. Rulla, Psicologia del profondo e vocazione: le persone (F. Oražem) |
| | 398 | Dizionario enciclopedico di spiritualità (F. Oražem) |
| In Memoriam | 399 | Profesor dr. Stanko Cajnkar (France Rozman)
Bibliografija prof. dr. Stanka Cajnkarja (Marijan Smolik) |

