

ne bi mogel misliti niti življenjskega desetletja, o katerem sem skušal nekaj povedati, niti tega, kar me je motiviralo osebno, v teologiji in v politiki. Gotovo je malo teoloških študijskih sob, v katerih bi na isti višini lahko drugo poleg druge videli sliki Calvina in Mozarta.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

Ad limina apostolorum²

Zgodovinsko poročilo³

Karl Barth je bil povabljen, da se kot zunanji opazovalec osebno udeleži zadnjega zasedanja 2. vatikanskega koncila leta 1965. Zaradi bolezni se takrat vabilu ni mogel odzvati. Zato je po končanem koncilu zaprosil, če bi se lahko post festum iz prve roke podučil o razumevanju in razlagi sprejetih koncilskih dokumentov. V Rimu je bila njegova prošnja s strani Sekretariata za edinost kristjanov sprejeta z razumevanjem in veseljem: Barth je tako »poromal *ad limina Apostolorum*«, na tradicionalni obisk grobov apostolov Petra in Pavla in papeža v Rim. Tu se je od 22. do 29. septembra 1966 srečal z več vidnimi akterji vatikanskega koncila, takrat vodilnimi kardinali in teologi, kot so bili kardinal Bea, škof Willebrand, jezuit Karl Rahner, dominikanec Yves Congar, (bodoči papež) Ratzinger, Semmelroth, a tudi s predstavniki konservativne, do koncilске usmeritve zadržane struje, kot je bil kardinal Ottaviani, s katerim se je pogovarjal na sedežu Svetega oficija, naslednika rimske inkvizicije. Dobrohotno, dobesečno z razširjenimi rokami – opiše Barth – ga je na dolg pogovor sprejel tudi papež Pavel VI. Barth poudarja pozornost in naklonjenost, s katero je bil sprejet, počastitve, ki jih je bil na

- 2 Vir: Karl Barth, *Ad limina Apostolorum* (Zürich: EVZ, 1967). Iz knjige objavljamo naš uredniški povzetek »Zgodovinskega poročila« (7–21), izbor »Vprašanj v Rimu« (23–43), »Pismo o mariologiji« (61–66); nismo prevedli in objavili razprave »Irenično-kritične pripombe k Dogmatični konstituciji 2. vatikanskega koncila o Božjem razodetju« (45–59). Vsa pojasnila v oglatih oklepajih so prevajalčeva.
- 3 Urednikov/prevajalčev povzetek Barthovega poročila o potovanju v Rim.

tem sicer povsem zasebnem obisku deležen, poudarja, da je bilo vzdušje na srečanjih in pogovorih odprto, prijazno, vzpodbudno. Le na Papeški lateranski univerzi – očitno »bolj papeški od papeža« – ga niso hoteli sprejeti. Zato pa so bili toliko bolj odprti in spodbudni pogovori na jezuitski univerzi Gregoriana.

Za pogovore je Barth po temeljitem študiju koncilskih dokumentov pripravil pisna vprašanja dveh vrst: enih, pri katerih je želel preveriti ali dopolniti svoje razumevanje koncilskih dokumentov in v njih vsebovanih opredelitev, odločitev, presoj, in drugih, ki so izražala njegovo (teološko, evangeličansko-protestantsko) kritičnost do nekaterih opredelitev in presoj. Vprašanja so sogovorniki dobili v roke pisno, če je bilo potrebno z avtorjevimi sprotnimi ustnimi pojasnili. V običajno triurnih razgovorih (v francoščini) so izmenjali poglede; sporov in polemike se je Barth pri tem izogibal, saj, kot pravi, »v Rim gotovo nisem prišel, da bi se prepiral«.

Naklonjeno izpostavi osebnost papeža Pavla VI., »modrega in na svojevrsten način ponižno pobožnega človeka«, ki se je na koncilu in po njem znašel pred težavno nalogo, da hkrati skrbi za pravo svobodo in nujni red v katoliški cerkvi. Posebej da priznanje papeževemu pogumnemu in vztrajnemu prizadevanju za mir v Vietnamu in poudari, da tokrat Cerkev v Rimu – kot tudi v Ženevi – ni molčala in ni blagoslavljala orožja ...

Barth je na obisku dobil potrjen vtis, da je s koncilom tudi katoliška Cerkev v pravem in nepovratnem, čeprav ne vedno preglednem in včasih počasnem gibanju, ki bi bilo lahko v marsičem vzgled in spodbuda tudi protestantski strani. Upa, da reformatorji v katoliški Cerkvi pri prilagajanju mišljenja in delovanja modernemu svetu ne bodo ponovili napak novejšega protestantizma. »Papež ni Antikrist. Aparat tridentinskih anatem proti nam je skupaj z drugo staro opremo le še v Denzingerju« [zbornik/arhiv uradnih cerkvenih dokumentov in stališč]. Potrebno je mirno in odločno nadaljevanje čiščenja, vsekakor najprej pred lastnim pragom. Spreobračanje iz ene Cerkve v drugo – v eni ali drugi smeri – samo po sebi nima smisla. Smiselno je lahko le, ko pomeni neko nujno

obliko konverzije h Kristusu, »Gospodu ene, svete, katoliške in apostolske Cerkve«, ne pa k neki drugi Cerkvi.

V knjigo *Ad Limina Apostolorum* je vključil pisna vprašanja, ki jih je pripravil za pogovore v Rimu. Ker je organizator, Sekretariat za krščansko edinost, vnaprej zagotovil popolno diskretnost pogovorov, ne objavlja odgovorov (ali neodgovorov) na postavljena vprašanja. Dodal je krajšo analizo nekaterih stališč koncilске »Konstitucije o Božjem razodetju«, ki jo je napisal za zbornik znanega avantgardnega koncilскеga teologa Congarja. [V analizi ugotavlja prodor nove, reformaciji blizke pozicije o prvenstvu *Svetega pisma* (pred tradicijo) v tem dokumentu, kljub posameznim delom in formulacijam, ki vlečejo nazaj k tridentinskemu koncilu. Zaradi prodora te usmeritve je/bo mogoče reči: »ta koncil je bil koncil reforme« (str. 59).] Knjigo je sklenil z zasebnim pismom (neimenovanemu) katoliškemu teologu o mariologiji, ob katerem lahko »bojazljivci na naši strani uvidijo, da sem se iz Rima vrnil enako trmas-to kljubovalno evangeličanski – raje bi pravzaprav rekel evangeličansko-katoliški –, kot sem odpotoval tja« (19).

Vprašanja (v) Rimu⁴

Konstitucija o liturgiji

Kritična vprašanja

1. Kaj pomeni » *exercitium*« [izvrševanje] odrešenjskega delovanja v liturgiji (1,2; 1,6)? Ali ne bi bil primernejši pojem liturgije kot središč-
4. Barth je o(b) izbranih koncilskih dokumentih pripravil in objavil dve vrsti vprašanj: najprej »vprašanja o pravilnem razumevanju« in nato »kritična vprašanja« (glej »Zgodovinsko poročilo« zgoraj). Prevedli smo vsa Barthova »kritična vprašanja« in samo tista »vprašanja za razumevanje«, iz katerih je dovolj razvidno njegovo lastno teološko stališče in/ali so nujna za razumevanje sledečih »kritičnih vprašanj«. Objavljamo, skratka, vprašanja, ki omogočajo dovolj jasno razbrati Barthova stališča in poglede na zadeve, ki jih in kakor jih obravnavajo izbrani dokumenti 2. vatikanskega koncila. Pri prevajanju latinskih besed(il), ki jih iz dokumentov navaja Barth, smo se oprli na: *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965): Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom* (Ljubljana: Nadškofijski ordinariat, 1980).

nega *odgovora* Božjega ljudstva [na Božje odrešiteljsko delo] ali kot njegovega *pričevanja* [o tem odrešujočem delu]?

2. Ali je Kristus *navzoč* pri maši *samo* v osebi *duhovnika* in v obeh evharističnih elementih (7,1) – ko pa po točki 48 konstitucije kristjani *immaculata hostia* [brezmadežno hostijo] darujejo *združeni* z *duhovnikom* (*una cum ipso*)?
3. Kako je utemeljeno, da je obhajanje *pod obema podobama* obravnavano kot *izjema* (55) (razen pri obhajanju duhovnika samega)? Ali je za to dovolj že samo sklicevanje na Trident?
4. Ali je *evharistično slavlje* v novozavezni občini že imelo *dominanten* pomen, ki se mu pripisuje tu in v drugih besedilih drugega vatičanskega koncila?

Dogmatična konstitucija o Cerkvi

Kritična vprašanja

1. Kje je *distanca* med *Kristusom* kot Gospodom, Kraljem in Sodnikom in njegovo *Cerkvijo*? So samo *laiki* njegovi *pričevalci* v svetu, »*hierarhija*« pa je več kot to? Ali ni *vs*a Cerkev ljudstvo *pričevalcev*? Ali je Cerkev (pogl. 8,52) res razodetje in nadaljevanje inkarnacije?
 2. Kako, da je med štirimi značilnostmi Cerkve iz Dejanj apostolov 2,42 (ohranjanje nauka apostolov, skupnost, lomljenje kruha, molitev) prav tretja (evharistija) označena kot konstitutivna za življenje Cerkve?
 3. Ali res Cerkev *naredi* [erzeugt]⁵ vernike (pogl. 3,28; 8,64)? *S krstom*?
 4. Kje sta ob nakazovanju eshatološke razsežnosti cerkve (7,48–50; 8,65) Kristusov *ponovni prihod* in *sojenje* grešnikom? Kje je »*novi Jeruzalem*«, sveto mesto, ki bo prišlo od Boga iz nebes (Raz 21,2) – ne pa se povzpelo vanje? Kje je sploh novo stvarjenje (Teihard de Chardin)?!?
 5. So *eksegeze*, nakazane v poglavju 8,55–58, *dovolj trden temelj* za mariologijo, ki je zgrajena na njih? In za (66) zahtevani poseben Marijin
- 5 V uporabljanem uradnem slovenskem prevodu dokumenta: »rodi« (164, 198).

kult? Ali vsa ta zadeva (tako Karl Rahner) res sodi k *središčnim* krščanskim resnicam?

Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju

Kritična vprašanja

1. Če po 4b Konstitucije ni *nobenega* novega »javnega razodetja« – tradicija je po 7 le *predaja/izročanje* in *pričevanje* razodetja, ki so ga prejeli in za katerega so pričali apostoli –, če tudi cerkveno učiteljstvo po 10b ni nad *Verbum Dei* (po 24a=Pismo), ni nad Božjo besedo, ampak v njeni *službi* – zakaj je potem *tradicija/izročilo* (7b, 9a, 10a, 10c) *pred* Pismom, kako se potem pride do *triade* (tradicija/izročilo, Pismo, cerkveno učiteljstvo) in medsebojne odvisnosti treh sestavin – do prevzetja govora o »*pari pietatis affectu ...*«⁶ iz dokumentov koncila v Trentu?
2. Če velja, kar je v 21c rečeno o Pismu, koliko je potem udeležba pri evharistiji *rast (incrementum)*, »počastitev Božje besede« (»*veneratio verbi Dei*«) pa le *spodbuda (impulsus)* duhovnega življenja Cerkve?

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu

Kritična vprašanja

1. Ali prevladujoči *optimizem* konstitucije o razvojnih možnostih sveta ustreza tonu sinoptičnih evangelijev in pavlinskih pisem?
2. Ali je res tako gotovo, da je treba dati dialogu s svetom prednost pred oznanjevanjem temu svetu?
3. Zakaj je v konstituciji tako malo *konkretnih stališč*? Kje je *preroška* funkcija koncila v realni problematiki sredine našega stoletja?

Odlok o ekumenizmu

Kritična vprašanja

1. Kaj pomeni (1,2) »*inter fratres quoque nostros sejunctos*« [tudi med našimi ločenimi brati] – saj je ekumensko gibanje nastalo *zunaj* ka-
- 6 Omenjeni slovenski prevod: »vse skupaj, vsako na svoj način [...] učinkovito prispeva« (str. 372).

toliške Cerkve in so (4,1; 4,10; 24,2) katoličani šele *pozvani* k udeležbi v njem?

2. Zakaj *ta* prednost nekatoliških Cerkva (3,2–4,7) ni izrecno priznana?
3. K 3,5; ali naj bi bila v 1 Kor 1,12 omenjena *Petrova stranka* nasproti trem drugim ena in edina popolna katoliška Cerkev?
4. Kaj pomeni za definicijo pojma *ločeni bratje* (pomanjkanje *plenitudo/polnosti!*), če je po 4,9 tudi sami katoliški Cerkvi *težko* uresničiti *plenitudo catholicitatis* [polnost katolištva] z vseh vidikov v življenjski stvarnosti?
5. Zakaj najbolj boleča, temeljna shizma – nasprotje med Cerkvijo in Sinagogo (Rim 9–11; Ef 2) – ni obravnavana tukaj, v tem dokumentu, namesto da se o odnosu Cerkve do »potomstva Abrahama« spre govori šele v odloku o »nekrščanskih religijah«?

Odlok o laškem apostolatu

Vprašanja o pravilnem razumevanju dokumenta

1. Kaj bistveno in temeljno *razlikuje laiški apostolat* od apostolata *celotne* Cerkve – glede na zapisano v 3,1–4 o poklicanosti laikov, njihovi *jus et officium* (3,4; 25,1), njihovi direktni pripadnosti Kristusu, njihovi obdarjenosti s Svetim duhom, z vero, upanjem in ljubeznijo, njihovi udeleženi pri vseh treh Kristusovih službah in pri poslanstvu Cerkve?
2. Ali ni prav apostolat laikov *genuina* oblika apostolata Cerkve kot take, *znotraj* katerega so potem različne (cerkvene) službe? Koliko sploh lahko *poлег* njega obstaja nek *poseben* apostolat hierarhije?
3. Ali velja (po 9) zaželeno *actuositas* [dejavnost/učinkovitost] laikov tudi za tu omenjene *ženske*? Po 5 in 10,1 »tako v Cerkvi kakor v svetu, tako v duhovnem kakor v časnem redu«?
4. Ali je že ustanovljen in deluje poseben *sekretariat* za apostolat laikov?

Kritična vprašanja

1. Zakaj apostolat laikov ni utemeljen z definicijo Cerkve kot *populus* (grško: »laos«) *Dei*, kot *Božjega ljudstva* – namesto s sklicevanjem na njegovo nujnost v sodobnosti (1,2)?

2. Če je *Marija* (4,8) *perfectum exemplar* [popoln vzor] laiškega apostolata in je kot taka »*kraljica apostolov*« (torej tudi Petra in njegovih kolegov z nasledniki vred) – ali ni nujno potem govoriti o laiškem apostolatu kot *nadrejenem* vsem drugim oblikam apostolata Cerkve?
3. Ali ni pojem *pričevalca* (*testimonium*), ki je v tem odloku (11,2; 11,4; 13,1) uporabljan za označevanje naloge *laikov*, primeren za označitev naloge *celotne* Cerkve nasproti svetu (Dejanja 1,8; 2,32)? Tako je enkrat izrecno že v odloku (27,1): *commune testimonii officium* [skupna dolžnost pričevanja]!

Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve

Vprašanja glede razumevanja

1. V kakšnem odnosu je ta odlok do konstitucije »o Cerkvi« in konstitucije »o Cerkvi v sedanjem svetu« ter deklaracije »o verski svobodi«? V njih ne najdemo izvrstne temeljne teze *tega* odloka (2,1; 35,1; 20,8), po kateri je *Cerkev* po svojem bistvu *misijonska* in je *misijon* bistvena zadeva *Cerkve* kot take.
2. Ali ni treba pri razvijanju te teze spomniti, da je bila Cerkev vedno bolna in nezmožna, da se zoperstavlja fizični in duhovni sili sveta takrat, kadar se je obotavljala ali sploh ni hotela biti misijonarska cerkev (Mala Azija! Severna Afrika! Vzhodni Balkan! Luteranska in reformirana ortodoksija!)?
3. Ali ni, nasprotno, kriterij pristnosti vsakega notranjega cerkvenega prenovitvenega ali reformacijskega gibanja, da se kot tako na nov način uspešno loti tudi misijonske naloge?
(Evangeličani moramo priznati, da je reformacija 16. stoletja s tega vidika zaostajala za protireformacijo – jezuiti! – in šele v 18. stoletju začela ustrezneje razmišljati in ravnati!)
4. Ali je slučajno, da je prav ta odlok (posebej 1–9)
 - a) tako izčrpno in prepričljivo *eksegetsko* dokumentiran, b) da je v njem vloga *mašne daritve* tako opazno *zmanjšana*, c) da je *mariologija* v tem okviru videti *odvečna*?

Kritična vprašanja

1. Ponovno in ponovno: ali je res *Cerkev* tista, ki *odrešuje* in *prenavlja* svet (1,1)? Ali ni njena naloga, da med prvim in zadnjim Kristusovim prihodom (9,1) z oznanjevanjem evangelija *pričuje* o Kristusu, že dovolj velika in veličastna?
2. Ali to, kar je rečeno o klicu k cerkveni enotnosti kot misijonarski nalogi (6,6; 7,1), meri *tudi* na katoliško propagando med nekatoliško krščenimi novimi kristjani?
3. Ali pa je ta glede na lepo izvajane misli o ekumenizmu tudi v misijonu (15,5; 29,3) *izključena*?

Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev

Vprašanja glede razumevanja

Kristjani ne smejo diskriminirati ali celo preganjati soljudi zaradi drugačne rase ali razreda in prav tako ne zaradi njihove nekrščanske religije (4,11). Zaradi Kristusa, ki je umrl za grehe vseh ljudi in za odrešenje vseh ljudi (4,8), in zaradi Boga, ki je Oče vsem (5,1), moramo z njimi ravnati kot z brati (5,1). Njihova nekrščanska religija zasluži dostojanstvo in spoštovanje kot izraz splošnega hrepenenja po edini resnici (1,2, 2,1–2): v njihovi religiji bolj ali manj vidno obstoje delne resnice, ki so žarki te edine resnice, ki razsvetljuje vse ljudi (2,3). Tudi z njimi si morajo kristjani prizadevati za pogovor in morebitno sodelovanje. Mora pa jim *Cerkev idensinenter* [nenehno] oznanjati Kristusa kot pot, resnico in ljubezen, kot »polnost religioznega življenja«, ker je Bog v njem svet spravil s seboj (2,3); oznanjati mora njegov križ kot znamenje vseobsegajoče Božje ljubezni (4,6).

To je moja interpretacija Izjave *in optimam partem* [z najboljše strani, optimistično]! Je v smislu koncila?

Kritična vprašanja

1. Zakaj je tako težko (morda celo nemogoče) interpretirati besedilo Izjave *in optimam partem* na prej nakazani način?

2. V katerem staro- ali novozaveznem kontekstu bi lahko našli analogijo k *historično-analitični* predstavitvi in osvetlitvi »nekrščanskih religij«, ki prevladujeta v Izjavi?
3. Zakaj je *kritična* in *misijonarska* naloga Cerkve nasproti religijam kot takim v Izjavi le na obrobju, ne pa v njenem središču?
4. Ali ne bi (upravičeno) *humani* namen Izjave prišel *bolje* do izraza, če bi se držala preizkušene metode apostola narodov Pavla, ki je Judom in Grkom oznanjal samo Križanega, ki je umrl tudi zanje – kar je bilo za ene izziv, za druge pa norost – in jih *izhajajoč iz tega* – nagovarjal kot ljudi in klical k sočloveškosti?
5. Kako lahko Izjava (2) nasproti primitivnim religijam povzdiguje tako imenovane »*visoke religije*« – kar je v religiologiji že davno opuščeno –, ko pa slednje izraziteje in nevarneje nasprotujejo besedi (s) Križa?
6. Kako lahko Izjava (4,1) z ozirom na zgodovino in sedanost *Izraela* govori o njegovi »nekrščanski religiji« hkrati s hinduizmom, z budizmom, muslimanstvom, ko pa a) v Stari zavezi ne gre za neko »religijo«, ampak za prapodobo *enega Božjega razodetja*, b) v obstoju kasnejšega in današnjega (vernega ali nevernega) judovstva pa za edini naravni (svetovno zgodovinski) *dokaz za Boga*?
7. Ali ne bi bilo zaradi Judom sovražne države stare, srednjeveške in tudi še moderne Cerkve tu mesto za izrecno *izpoved krivde* (mnogo bolj kot nasproti krščanskim *ločenim bratom*)?
8. In v 3,2 pri omembi muslimanov mesto, da se spomni na fatalno vlogo Cerkve v tako imenovanih križarskih vojnah?

Izjava o verski svobodi

Vprašanje glede razumevanja

Koncil se z Izjavo *ne* obrača h kristjanom oziroma k Cerkvi, temveč (1,3) v njihovo dobro na *državne oblasti* (govori torej *pro domo*). Od njih zahteva za kristjane oziroma Cerkve *svoboden prostor*, ki pritiče potrjevanju in širjenju njihove vere kot edino prave religije (1,2–3; 15,1). To zahtevo utemeljuje s sklicevanjem na *naravno dostojanstvo človeške osebe* (2,2; 15,2). Verska svoboda človeške osebe je v *razodetju* potrjena in osvetljena indirektno: z bistvom vere in ravnanjem Kristusa in apostolov

(10–11) in jo je tudi Cerkev v načelu vedno zastopala. To versko svobodo zahteva kot vsem ljudem – tudi nekatoličanom in njihovim organizacijam –, predvsem pa katoliškim kristjanom in katoliški cerkvi pripadajočo *pravico*, ki mora biti zakonsko-pravno urejena in dosledno spoštovana od državnih oblasti. Državne oblasti Izjava pouči, da je izpolnjevanje te zahteve v *njihovem lastnem interesu* (6; 8,3; 15,4).

Sem prav razumel in povzel smisel in namen te Izjave?

Kritična vprašanja

1. Ali je Cerkev (ne le katoliška!) zaradi dolge zgodovine, ko je v njeni povezanosti z državo prevladovalo »*cogite intrare*« [»prisilite jih vstopiti«], *legitimirana*, da postavlja to zahtevo [po zagotavljanju verske svobode]? Ali ne bi bilo tu mesto za kar obsežno izpoved in priznanje krivde? Ali res zadošča stavek 12,1: »Čeprav najdemo v življenju Božjega ljudstva [...] včasih tako ravnanje, ki je z evangelijskim duhom manj skladno, še več, ki mu je celo nasprotno, je Cerkev vendar vedno učila, da ni nikogar dovoljeno siliti k veri.«
2. Kdaj in kje so staro- in novozavezni pričevalci zahtevali *pravno zagotovljen prostor* za življenje in oznanjevanje svoje vere (*in* za zastopanje drugih religij)?
3. Kdaj in kje so svojo dejansko svobodo utemeljevali s sklicevanjem na *naravno dostojanstvo človeške osebe*?
4. Kdaj in kje so versko svobodo priporočali kot nekaj, kar da je v *interesu* vladajoče oblasti same?
5. Kdaj in kje so se na *prisilo in pritisk* s strani vladajoče oblasti, ki je ogrožala njihovo svobodo, odzivali drugače kot tako, da so se temu *upirali s trpečim prenašanjem*?
6. Zakaj v Izjavi (razen v zadnjem stavku 15,5) ni nobene besede o *pravi* svobodi, h kateri nas je osvobodil Sin (Jn 8,36), in ki je tam, kjer je Gospodov Duh (2 Kor 3,17): besede o osvobajajočem »*zakonu duha življenja v Kristusu Jezusu*« (Rim 8,2), v katerega Cerkev vztrajno »gleda« (Jak 1,25), ki pa je tudi njena lastna kriza/stiska (Jak 2,12) – skratka o »*veličastni svobodi Božjih otrok*« (Rim 8,21)?

7. Ali ne bi Cerkev – ki je poklicana k *tej* svobodi (Gal 5,13) in v njej obstoji (Gal 5,1) –, ki bi govorila sebi in s sabo, nasproti državnim oblastem in vsemu človeštvu, z *večjo* močjo pričala tudi za t. i. »versko svobodo«, kot se je to zgodilo v tej Izjavi?

Pismo o mariologiji

Spoštovani, dragi gospod kolega!

Kmalu po moji vrnitvi iz Rima je prispela na moj naslov Vaša Mariologija: takoj sem se lotil branja in bral z napetostjo, s kakršno sem v prejšnjih desetletjih bral kriminalke (!), od prve pa do zadnje strani.

Naj vam pred vsem drugim povem, da lahko mirne vesti zatrdim: Vaše delo zanesljivo priča o sistematični nadarjenosti, moči in spretnosti svojega avtorja. Kdor zna neko temo – ne glede na moj odnos do nje – obdelati tako metodično in stvarno, dosledno in pregledno, kot je uspelo Vam – temu ni treba dvomiti o mojem spoštovanju. Razveselil sem se tudi Vašega razsodnega in dostojanstvenega spoprijema s starejšimi in novejšimi »mariologi« in prav tako poštenosti, ki ste jo pokazali, ko ste ob »historičnih« problemih rekli, kar je bilo treba reči. Posebno proti koncu dela sem našel kar nekaj stavkov, ob katerih bi moral na robu učiteljsko pohvalno pripisati: »dobro« (če bi odmisлил kontekst, v katerem so bili napisani). Seveda mi je ugajalo, ko sem opazil, kako se povsod trudite, da bi celoto navezali in naravnali na kristološko sredico, iz katere je vaša tema nekoč izšla. Sam bi seveda rekel, da se ji je pri tem izneverila. V toliko vse dobro – če namreč »mariologija« sploh lahko legitimno postane in ostane teološka tema. Če bi jo lahko kot tako priznal, bi kvečjemu izrazil pomislek glede načina, kako ločujete in povezujete »zgodovino« in »vero«. Ko to počnete (tudi v Rimu sem opazil, da ne edini med mlajšimi katoliškimi teologi našega časa!), stopate na zdršno strmino, ki pelje k Schleiermacherju in Bultmannu in na kateri ne morete pričakovati dobrih sadov, pa najsi gre za Vašo temo (ki mi kot taka sicer ni sprejemljiva) ali za obravnavo pristnih teoloških problemov.

Dragi gospod kolega, od mene želite »izčrpno kritiko«. Kako naj Vam ustrezem, ko pa še vedno ne morem sprejeti Vaše predpostavke o mož-

nosti, opravičenosti in nujnosti »mariologije« kot take. Tako dobro kot jaz veste – in to tudi priznate –, da je »*theotokos*« [»Bogorodica«] koncila v Efezu (in v običajnem pomenu tudi že pred koncilom) pomožna kristološka formula in ne samostojna dogma, ki bi jo hotel koncil razglasiti poleg tega, kar je kot dogmo opredelil v zvezi s Kristusovima »dvema naravama«. Ko pa se to *theotokos* uporabi – in moram reči: zlorabi – mariološko, postane izhodišče nekega razvoja, ki ga lahko razumem le kot divjo rast, pa čeprav je bila in je *theotokos* sama po sebi nesporna. Ta divja rast, kot jo tudi sami opisujete, sčasoma postane tako objestna, da začne neizogibno ogrožati deblo, iz katerega raste, namreč Božje delo in besedo v Jezusu Kristusu. »Dekla Gospodova« iz Lukovega evangelija je postala nosilka svoje lastne krone, na kateri naj bi odkrivali vedno nove in nove bisere – vse do tistih, ki sta jih ugotovila Pij XII. leta 1950 in Pavel VI. med II. vatikanskim koncilom. Tega ne morejo spremeniti še tako gostobesedna opozorila, da gre pravzaprav za hvalnico njenemu sinu. Zdi se mi, da je Cerkev in cerkvena teologija tej služabnici vzela njeno najboljše, ko jo je naredila za kraljico, za »Kraljico nebes« v neizogibni konkurenci z »Očetom našim, ki si v nebesih«. In zdi se mi, da bolj ko je ta nenavadno izumljena in okinčana figura v svetu »pobožnosti« postala predmet čaščenja (*dulia* in *hyperdulia*), bolj ko se je torej cerkveno učiteljstvo (kot leta 1855 in 1950) lahko sklicevalo na *soglasje Cerkve*, na *consensus ecclesiae* kot način Božjega razodevanja – toliko bolj komplicirana, izumetničena in mukotrpa je morala postati naloga teologije *to make the best of it*: naknadno utemeljiti in pojasniti s strani Cerkve uradno priznane lastnosti in zmožnosti te figure, se z distinkcijami zavarovati pred napačnimi pojmovanji, ki se kar ponujajo, v najboljših primerih (kot je Vaše predavanje) pokazati na nujnost nje navezave na sredico Božjega delovanja in razodetja.

Oprostite mi, da tako pravim: tudi Vaša »mariologija« mi ne da vtisa, da bi Vas pri njeni izdelavi vodila neka druga »*ananke*« [nuja] (1 Kor 9,16) kot dejstvo cerkvene veljavnosti kar štirih Marijinih dogem – in to ob vsej vaši pokončnosti, ki Vam je zares ne odrekam, in ob vsej tehnični perfekciji, ki jo pri Vas občudujem. Prej dajete vtis, da ste nasprotni tej danosti tudi Vi v resni zadregi (in ne le najin skupni prijatelj ...).

S preprostostjo vere, ki je gotova svoje stvari, zmore, sme in mora tudi znanstveni dogmatičar govoriti bolj sproščeno, bolj brez varovalk in določneje, kot govorite Vi v tem primeru. Omenjeni prijatelj, ki se, kot veste, »mariologiji«, kar se da, izogiba, ima pretanjen občutek, da gre za trhlo tvorbo, ki je od vsega začetka obsojena na odmrtnje. Upam si napovedati, da tega Vašega predavanja ne boste imeli še enkrat, pa čeprav je zanimivo. Ni slučajno, da je Vaticanum II sicer pogosto obvezno komemoriral marijansko konstrukcijo, a je pri svojih pomembnih izjavah očitno ni potreboval, ali kvečjemu za dekoracijo. Podoben vtis sem dobil, ko sem v Rimu v ožjem krogu poslušal kolega ..., ko sta diskutirala o svojih marioloških pogledih (ki niso bila ravno v soglasju). Katoliška cerkev (k sreči tudi za Vas) ne stoji in pade z »mariologijo«. In tudi vi, dragi kolega, ne stojite in padete z njo.

V Baslu, 21. oktobra 1966

S prisrčnim pozdravom Vaš Karl Barth.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)219-242](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)219-242)